

Rivolta, María Clara

Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología :
perspectivas desde Sudamérica / María Clara Rivolta; Mónica
Montenegro; Lúcio Menezes Ferreira. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de
Buenos Aires : Fundación de Historia Natural Félix de Azara, 2014.
398 p. : il. ; 24x17 cm.

ISBN 978-987-3781-08-7

1. Arqueología. I. Rivolta, María Clara II. Montenegro, Mónica III.
Título

CDD 930.1

Arte de tapa: ADV Group

Diseño y cuidado de la edición: Rosanna Caramella de Gamarra

Adaptación de diseño e incorporación de últimas correcciones: Jerónimo Arislur

©2014, Fundación de Historia Natural Félix de Azara.

Hidalgo 775, Buenos Aires.

54-11-4905-1100 int. 1210

Esta publicación ha contado con el apoyo de la red de investigadores TRAMA3
(Programa CYTED, Área Ciencia y Sociedad).

ISBN: 978-987-3781-08-7

Hecho el depósito legal

Impreso en la Argentina

Todos los derechos reservados.

**MULTIVOCALIDAD
Y ACTIVACIONES PATRIMONIALES EN ARQUEOLOGÍA:
PERSPECTIVAS DESDE SUDAMÉRICA**

MULTIVOCALIDAD Y ACTIVACIONES PATRIMONIALES EN ARQUEOLOGÍA: PERSPECTIVAS DESDE SUDAMÉRICA

MARÍA CLARA RIVOLTA / MÓNICA MONTENEGRO
LÚCIO MENEZES FERREIRA / JAVIER NASTRI
(Editores)



Facultad de Ciencias Sociales
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL CENTRO DE LA PCIA. DE BUENOS AIRES



FUNDACIÓN
DE HISTORIA NATURAL
FÉLIX DE AZARA

EVALUADORES DE LOS CAPÍTULOS

Dra. Florencia Ávila (Universidad de Buenos Aires)
Lic. Mirta Bonnin (Universidad Nacional de Córdoba)
Dr. Juan Ernesto Calderón (Universidad Nacional de Cuyo)
Dra. Gabriela Chaparro (CONICET - Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires)
Dr. Jorge Eremites de Oliveira (Universidad Federal de Pelotas)
Dr. Facundo Gómez Romero (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires)
Mag. Iosvany Hernández Mora (Oficina del Historiador de Camagüey)
Dra. Diana Mazanti (Universidad de Mar del Plata)
Dr. Lino Meneses Pacheco (Universidad de Los Andes)
Dr. Daniel Olivera (CONICET - Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano)
Dra. María Cecilia Páez (CONICET- Universidad Nacional de La Plata)
Dra. Andrea Pegoraro (Museo Etnográfico J.B. Ambrosetti, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires)
Dra. Virginia Pineau (Universidad de Buenos Aires)
Dra. Adriana Schmidt Dias (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)
Dra. Paola Ramundo (CONICET - Museo Etnográfico J.B. Ambrosetti, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires)
Dra. Mariela Eva Rodríguez (CONICET - Universidad de Buenos Aires)
Dr. Rogerio Rosa (Universidade Federal de Pelotas)
Dr. Guillermo Wilde (CONICET - Universidad Nacional de General San Martín)

ÍNDICE

Prólogo

Daniel Olivera 11

Arqueología, multivocalidad y activación patrimonial en Sudamérica. «No somos ventrílocuos»

Lúcio Menezes Ferreira / Mónica Montenegro / María Clara Rivolta

Javier Nasti..... 15

PARTE I

MODO DE PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO ARQUEOLÓGICO

Multivocalidad, años después

Cristóbal Gnecco..... 35

Interculturalidad epistémica y acción política en la arqueología poscolonial

Alejandro F. Haber..... 47

El subalternismo en el marco de la teoría arqueológica: hacia un posible diálogo entre matrices teóricas

Gustavo Verdesio 67

Arqueología y multivocalidad en la encrucijada. Aportes críticos desde Sudamérica

Rafael Pedro Curtoni / Adriana M. Paredes Mosquera..... 89

<i>Storytelling, Big fish</i> y arqueología: repensando el caso de la Antártida Andrés Zarankin / Maria Ximena Senatore	111
El pasado en el presente de los Asurini do Xingu: narrativas arqueológicas y narrativas indígenas Fabíola Andréa Silva	131
Más allá del patrimonio Wilhelm Londoño	155
Las cosas están vivas: relaciones entre cultura material, comunidades y legislación arqueológica Lúcio Menezes Ferreira.....	169

PARTE II
ARQUEOLOGÍA COLABORATIVA
LAS COMUNIDADES Y LOS USOS DEL PASADO

Inclusión en la arqueología pública brasileña: apuntes sobre prácticas colaborativas Pedro Paulo Funari / Aline Vieira de Carvalho	193
Arqueología y multivocalidad histórica. El pasado reciente en construcción en Uruguay Octavio Nadal / José M. López Mazz	217
Estado, patrimonio cultural y comunidades indígenas: Machu Picchu y la historia de un diálogo asimétrico Henry Tantaleán / Miguel Aguilar Díaz.....	229
Investigadores, habitantes y restos arqueológicos Javier Nastri.....	257
A dança dos poderes e as comunidades em presença na construção dos patrimônios e do fazer arqueológico Adriana Fraga da Silva	287

Cobra, cadeia e assombração. O passado outro nas narrativas garimpeiras sobre os sítios arqueológicos

Loredana Ribeiro..... 303

Por uma bricolage do passado: patrimônio arqueológico, artesanato e comunidades locais na Vila de Joanes, Ilha do Marajó, Amazônia

Marcia Bezerra..... 327

Historia de un lugar: un caso de diálogo y negociación en Los Antiguos, Santa Cruz, Patagonia argentina

Guillermo Luis Mengoni Goñalons / María José Figuerero Torres / Mercedes Rocco / Celina San Martín 349

Comunidad-academia. un diálogo de saberes para la apropiación social del patrimonio cultural. El caso de «El Salado de Consotá», Pereira, Colombia

Martha Cecilia Cano Echeverri / Carolina Saldarriaga Ramírez / Carlos Eduardo López Castaño 365

LOS AUTORES..... 385

PRÓLOGO

Luego de realizar una lectura del manuscrito *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*, debo decir que me sentí gratamente impresionado por su contenido.

En primer lugar, se trata de una obra que apunta a un espacio aún poco explorado en la arqueología argentina, como es el de la relación entre la investigación arqueológica y el patrimonio cultural. Sin embargo, la obra no se limita al estricto campo académico-técnico, sino que intenta una aproximación al significado del pasado para las comunidades, la relación de éstas con los profesionales y las significaciones sociales y políticas de tales situaciones. En segundo lugar, el libro se destaca por la presencia de un nutrido grupo de autores, nacionales y extranjeros, de variada orientación y opiniones, pero indudablemente de reconocida trayectoria profesional.

Son diversos e importantes los elementos que se podrían resaltar del contenido del volumen. Trataré de enumerar los principales, a riesgo de que sean excluidos algunos que, a criterio del lector o especialista, también deberían destacarse:

1. Incluye la temática de la denominada Arqueología Pública como un área de trabajo que involucra la práctica arqueológica y su relación con la comunidad. Esto constituye un punto de vista original y enriquecedor, aún poco explorado. La Arqueología Pública abre nuevos espacios de participación

social, los cuales apuntan a incorporar a actores locales a fin de producir una participación conjunta en la construcción de discursos sobre el pasado.

2. Reconoce el cambio que se ha operado a nivel disciplinar en los últimos 20 años, el que llevó a los arqueólogos a interesarse por temáticas que exceden la mera investigación, como ser: gestión del patrimonio, procesos de identificación étnica, reconfiguración de identidades, participación activa en procesos de recuperación de memoria vinculados a las dictaduras latinoamericanas, desarrollo turístico, entre otros.

3. Constituye uno de los primeros trabajos que reúne autores latinoamericanos, con trayectoria en la temática, provenientes de diferentes formaciones e intereses profesionales.

4. No se limita solo a estudios de caso, sino que también discute diferentes enfoques a nivel teórico, lo que permite descentrar la práctica disciplinar de discursos hegemónicos y univocales.

5. Finalmente, uno de los aportes más destacados es que se centra en el modo de producción del conocimiento arqueológico a partir de una perspectiva postcolonial.

En los últimos tiempos ha crecido la participación activa de las comunidades locales, en particular la de los pueblos originarios, en la intención de recuperar y proteger su patrimonio cultural, incluyendo su pasado. No han sido pocas las situaciones de enfrentamiento y desencuentro que se han producido entre los actores involucrados (comunidad, sectores oficiales y profesionales), lo cual no redundaba en beneficio de ninguno de ellos. Felizmente, en los últimos tiempos ha crecido la vía del diálogo y la colaboración entre las comunidades y los arqueólogos, aunque aún queda mucho camino por recorrer.

El Instituto Interdisciplinario Tilcara (IIT), apoyado por las autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras -UBA, ha sido partícipe activo y fructífero de estos intentos de cooperación, materializados en los primeros encuentros formales entre las comunidades locales de Jujuy y los profesionales de la arqueología y la antropología que trabajan en esa provincia a partir de la organización del Encuentro entre Práctica Arqueológica y Comunidades (ESPAC). Tuve el

honor de participar en dos de las reuniones como moderador externo invitado y pude comprobar personalmente los positivos resultados de éstas, sumado a mi propio enriquecimiento personal en estos temas y problemas.

La obra que se publica, creo poder afirmar sin temor a equivocarme, constituye un nuevo avance en la dirección correcta respecto de los temas que mencionamos. Su publicación será de indudable interés, no solo para aquellos especialistas del tema, sino para la totalidad de la comunidad arqueológica, siempre atenta y preocupada en poder contribuir con su trabajo a producir resultados útiles para la sociedad y motorizar un diálogo interactivo con ella para el rescate y la protección del patrimonio cultural.

En mi opinión, una región pluricultural y con una dilatada historia de casi 10.000 años, la mayor parte de ella no escrita, debe imponerse el reto de construir una relación armónica entre sus habitantes, sean estos descendientes directos de los pueblos originarios o resultado de la inmigración europea de los últimos siglos. La construcción de esta armonía y comprensión, enriquecedora para todos, no estará exenta de dificultades, pero resulta imprescindible para una Argentina futura, con menos desigualdades y exclusiones. Una sociedad más justa y orgullosa de las múltiples «voces» de sus integrantes.

Puede parecer un exceso de idealismo optimista. Sin embargo, a través del diálogo y el respeto por las tradiciones y el patrimonio del «diferente» es, en mi opinión y la de muchos, una empresa posible. Indudablemente los contenidos del presente volumen representa un aporte bienvenido y valioso en la mencionada dirección.

Daniel Olivera
CABA, primavera del 2013

ARQUEOLOGÍA, MULTIVOCALIDAD Y ACTIVACIÓN PATRIMONIAL EN SUDAMÉRICA

«NO SOMOS VENTRÍLOCUOS»

Lúcio Menezes Ferreira
Mónica Montenegro
María Clara Rivolta
Javier Nastri

En *La Arqueología del saber*, Michel Foucault argumentó que las disciplinas permiten o bloquean la elocución, los enunciados. Los discursos científicos engendran la producción, el intercambio y la circulación de enunciados regulados por instituciones (Foucault 1986). Son extensiones moldeadas como instrumentos de poder; conforman convenciones lingüísticas y representaciones sobre los grupos sociales. Los discursos científicos se distribuyen en las instituciones sociales y culturales tan tácticamente como los ejércitos en los campos de batalla. En un sentido y en forma similar a las proposiciones de Gramsci (Prakash 1994; Mallon 1994), los discursos científicos, según el filósofo francés, buscan hegemonía y poder, el control de sujetos y geografías heterogéneas, la colonización de los cuerpos y de los espacios sociales.

Sin embargo, para Foucault, al contrario de la imagen que comúnmente se les atribuye, los discursos científicos no son entidades absolutas y ortodoxas. Al circular en la sociedad, se articulan con la producción regulada de

otras instituciones, como los medios de comunicación. El crítico literario Edward Said lo explicó con perspicacia. En *Covering Islam* (1981), mostró la imbricación entre el conocimiento especializado de una área —el Orientalismo— los medios de comunicación y la geopolítica. Los discursos científicos de los orientalistas, una vez institucionalizados por las convenciones de los medios de comunicación, fortalecen representaciones estereotipadas sobre el pasado y el presente de sociedades rotuladas, de manera homogénea, como islámicas. La retórica del orientalismo decimonónico se mezcló con el orientalismo del siglo XX, presentándose en el escenario neutral y limpio de la televisión. De este modo, los discursos orientalistas abrieron las cortinas para el lamentable espectáculo que se vio a continuación (algunas veces inmediatamente después de los intervalos comerciales): el uso de la fuerza en medio oriente. Un espectáculo que tuvo nuevos actos, como todos sabemos, en las dos guerras de Iraq; inclusive, en la segunda versión de la guerra asistimos a las escenas de saqueo de las colecciones arqueológicas del Museo de Iraq (Al-Hussainy & Matthews 2008).

En el caso de la arqueología, se puede decir que su quehacer también configura convenciones y enunciados regulados por instituciones, y al hacerlo, sus discursos y prácticas circulan por las sociedades, yuxtaponiéndose a instituciones diversas. Además de promulgada por normativas, cartas y legislaciones locales, nacionales e internacionales, la propia activación del patrimonio cultural es impensable sin la circulación de los discursos arqueológicos y su apropiación por instituciones variadas, como los parques arqueológicos y los museos. Pero hay que subrayar que la activación patrimonial nunca está plenamente exenta de conflictos, en general, involucra cierto grado de violencia epistemológica y simbólica. En los términos de Deleuze y Guattari (1980), el patrimonio cultural es eje de las máquinas de guerra y de los aparejos de captura: territorializa y des-territorializa continuamente las identidades culturales, planeando así las formas de soberanía política. El patrimonio cultural siempre gravita bajo la órbita de la filosofía política (Gillman 2010). Es por esta razón que las comunidades luchan por el derecho de auto-representarse a través del patrimonio arqueológico. Este es un proceso de ribetes mundiales y que crece en forma exponencial en Sudamérica. Puede decirse que las comunidades sudamericanas no piensan acerca del pasado como si fuera un país extranjero (Lowenthal 1985), sino más bien, como su propio país, a ser gobernado por ellos mismos. El pasado imaginado por los arqueólogos ha

sido muchas veces «extranjero» para las comunidades; las investigaciones no siempre corresponden a lo que estas entienden por su patrimonio cultural, ni están acordes a sus expectativas e intereses.

Estas cuestiones involucran, inevitablemente, las dos temáticas generales que organizan este libro: el modo de producción del conocimiento arqueológico, y la práctica de la arqueología colaborativa, sus relaciones con las comunidades y con el uso político del pasado. Los diecisiete capítulos que componen este libro entrelazan los hilos de ambas temáticas, que se clarifican a partir de la pregunta poscolonial de Robert Young (2003): ¿Cómo se siente un individuo al ser permanentemente objeto del discurso? ¿Cómo es la sensación de ser siempre el representado?

Volviendo a los argumentos de la *Arqueología del saber*: hay relaciones estrechas entre quien formula la enunciación y su lugar institucional de procedencia (Foucault 1986: 57-62). El problema, por lo tanto, *no es solo quién habla sino desde qué lugar lo hace*, pues el discurso arqueológico se origina en instituciones de poder y prestigio: universidades, museos, organismos de investigación, etc. De este modo, el «Otro» es representado en las narrativas textuales (en los informes de investigación, en los libros, en las revistas científicas) y materiales (en los museos, monumentos, parques, en suma, en los lugares patrimoniales) con las insignias de la autoridad institucional.

¿Pero resulta posible relativizar o atenuar la autoridad institucional de la arqueología? Siguiendo a Barthes (2008): ¿Es posible despojar el discurso «del deseo de atrapar»? ¿Hay algún modo de representar al Otro sin subsumirlo a los poderes del lenguaje? En las últimas dos décadas, los arqueólogos han planteado a nivel mundial metodologías y teorías a fin de considerar las diversas voces de las comunidades locales, denominando *multivocalidad* a esta evaluación de múltiples narrativas en los discursos arqueológicos (Habu, Fawcett y Matsunaga 2008). En esta línea, multivocidad sería el cuestionamiento al logocentrismo occidental y a los efectos de autoridad de las instituciones arqueológicas, intentando reconfigurar las relaciones de poder entre arqueólogos y comunidades. De esta forma, se lograrían relaciones menos asimétricas, re-posicionando a las comunidades locales en la administración del patrimonio arqueológico e incorporando sus cosmologías en la interpretación del pasado (Jones 2010). Equivaldría, por lo tanto, a descentralizar las políticas de representación y gestión del patrimonio arqueológico.

La idea multivocal en arqueología tiene su genealogía, por un lado, en los sesgos fundamentales de la vertiente post-procesual de la disciplina: la cultura material puede ser leída como un texto (Tilley 1990). La cultura material es

siempre fenomenológica; está siempre filtrada por las experiencias y por la conciencia tropológica de los grupos sociales. Así, las fiestas, celebraciones y memorias sociales son condiciones epistemológicas para la significación de la cultura material y, consecuentemente, para la activación del patrimonio arqueológico (Jones 2007). Por otro lado, la multivocalidad en arqueología remite a los movimientos sociales de las llamadas minorías (los indígenas, los afro descendientes, las mujeres, los pueblos colonizados, los obreros, los desempleados, entre otros). En tal sentido, conviene tener en cuenta que hablar de minoría no es referir al grupo menor, sino a aquel que tiene menos poder; significativamente, los movimientos de las minorías, en su devenir, siempre quieren tornarse mayoritarios, ser reconocidos e imponer sus derechos (Deleuze 1992).

Quisiéramos insistir en este punto: sin los movimientos sociales no habría arqueología multivocal ni sus derivaciones, dado que estos atizaron, por ejemplo, el desarrollo de la descolonización de las metodologías arqueológicas (Tuhiway Smith 1999; Wobst 2005). Asimismo, promovieron el surgimiento de arqueologías colaborativas: las asociaciones entre investigadores y comunidades, tanto para la interpretación como para la divulgación de los datos arqueológicos y la preservación del patrimonio (Leavesley, Minol, KopyKewibu 2005; Wijnjorroc, Manaburu, Brown y Warner 2005; Wharton 2005). Finalmente impulsaron, en el marco de la globalización, el cuestionamiento de las representaciones neocolonialistas a las instituciones arqueológicas, y la hegemonía de la legislación occidental sobre las definiciones del patrimonio cultural.

Pero al contrario de lo que ocurrió en otras ciencias humanas, la importancia epistemológica y deontológica de los movimientos sociales fue reconocida tardíamente en arqueología (Leone, Potter y Schakel 1987). De este modo, recién a fines de la década de 1980, los arqueólogos pasaron a interpretar la cultura material «escuchando» no sólo las cosas sino también las narrativas de las personas. Si la cultura material es un sistema simbólico en acción, como la definió Hodder (1982) en el comienzo de los años '80, es porque la gente actúa para significarla, construyendo con los artefactos, identidades y fronteras territoriales. El «giro epistemológico» de la arqueología enfatizó el carácter relacional entre los seres humanos y las cosas; ponderando que la cultura material no es un simple producto de la sociedad, sino parte integral de ella. En arqueología, los objetos siempre tienen vida social: los restos materiales que perduran del pasado no son meros testigos de unidades sociales extintas; son partes de aquellas

entidades que están aquí con nosotros, siendo re-contextualizadas y activadas desde la arqueología y las instituciones patrimoniales. Definiéndolo metafóricamente: no hay arqueología del muerto.

Así es que el Otro dejó de ser apenas el «nativo informante», constatándose que el interés por el pasado no es exclusividad de los arqueólogos ni de los Estados nacionales, y que las motivaciones para conocer y preservar el patrimonio arqueológico son bastante diversas (Layton 1989). Dicho de otra forma, la arqueología se hizo multivocal e incorporó a las comunidades en los procesos de interpretación y activación patrimonial. La disciplina, ahora, escucha a la gente y quiere saber cómo esta significa la cultura material. La historia oral, las cosmologías, los valores y los modos particulares de construcción del conocimiento de las comunidades son considerados legítimos y tutelan las investigaciones arqueológicas. La cuestión contemporánea de la arqueología multivocal, por lo tanto, no estaría centrada en quién y desde qué institución habla, sino más bien en *cuántos y desde qué instituciones hablan*.

Ahora bien, debemos preguntarnos si la multivocalidad, pasadas dos décadas desde su surgimiento, no está cambiando hacia una convención disciplinaria, como una forma de dominar los poderes del discurso. Como cualquier producto social, la multivocalidad no escapa a las luchas ideológicas. A lo mejor, la arqueología multivocal sea un nuevo dispositivo de poder. Buena parte de los autores de este libro se dedican, desde una perspectiva sudamericana, a reflexionar sobre esta problemática. Principalmente, en la primera parte, los autores apuntan a desnaturalizar la arqueología multivocal y sus procesos de puesta en valor del patrimonio cultural, interrogándola como modo de producción del conocimiento arqueológico. Esto tiene que ver, obviamente, con un asunto central que la hermenéutica instaló en la arqueología: nuestras lecturas del pasado nunca pueden esquivar sus contextos teóricos y políticos. En definitiva, como dijo George Orwell, no hay cómo pensar o escribir dentro de la ballena.

De cierto modo, este problema nos convoca a borrar las fronteras entre arqueología y postcolonialismo. Sin duda nuestra disciplina ha tenido y tiene un rol importante en el diálogo con el postcolonialismo (Liebmann 2008); ella ha brindado muchas interpretaciones sobre el uso de la cultura material puesta al servicio de la dominación colonial (Gosden 2004; Lyons y Papadopoulos 2002; Voss y Casella 2011). La arqueología histórica, especialmente, ha tocado el corazón de los temas postcoloniales y de los grupos subalternos, al estudiar

los prostíbulos (Voss 2005), las relaciones entre los obreros y el colonialismo (Silliman 2001), la esclavitud en América (Singleton 1999) y, todavía más directamente, las experiencias de los grupos colonizados (Given 2004).

Sin embargo, el diálogo entre arqueología y postcolonialismo no se limita a la interpretación de los procesos de dominación colonial en el pasado, porque la disciplina no es solamente el estudio de un período que ya pasó, sino también de las transformaciones y supervivencia del colonialismo en el mundo contemporáneo (Moore-Gilbert 2000). Para la arqueología, el colonialismo no es un residuo arcaico, ya que las representaciones colonialistas, al igual que los espectros de Hamlet, siguen poblando la imaginación arqueológica y, por lo tanto, las interpretaciones sobre la cultura material de los países periféricos, como es el caso de los sudamericanos (Hall 2000). En palabras de algunos escritores latinoamericanos: ciencia, modernidad y colonialismo se produjeron mutuamente (Quijano 1990; Dussel 1994). Así es que todavía vivimos nuestra vida cotidiana rodeados de herencias del colonialismo, en el proceso de institucionalización de la arqueología (Rueda 2003; Kojan y Angelo 2005; Gnecco 2004; Funari y Ferreira 2006; Natri y Ferreira 2010). En Sudamérica, la arqueología contribuyó a la alienación de las historias nativas. Lo hizo cortando radicalmente los lazos entre las sociedades indígenas contemporáneas y la cultura material que los especialistas reúnen bajo el nombre de registro arqueológico (Natri 2010).

¿Pero estos lazos podrían ser reconstituidos? ¿La arqueología multivocal realmente nos sirve para convertir a los pueblos indígenas y subalternos de Sudamérica en referentes del discurso arqueológico? De manera más incisiva: ¿los pueblos subalternos de Sudamérica necesitan de arqueólogos y arqueólogas para hablar de ellos? ¿Es posible que los discursos de los subalternos sean leídos mediante los filtros que los arqueólogos utilizan al escribir sobre ellos? ¿Los discursos de los subalternos, como en una estratigrafía, son huellas en una sucesión sobre la que se superpone la escritura científica? Los planteos de algunos de los textos fundacionales del postcolonialismo, especialmente los producidos por los autores indios de los *Subaltern Studies*, abren caminos heurísticos para pensar estas cuestiones.

En el inicio de los 80, Ranajit Guha, uno de los principales coordinadores de los *Subaltern Studies*, evidenció que la narrativa nacionalista de la historiografía de India cubrió con diferentes pátinas las voces rebeldes de los campesinos y de las poblaciones urbanas empobrecidas. Pero la cacofonía de esta historiografía

no logró —ni tampoco lo lograron los historiadores imperiales de Inglaterra (Guha 1997)— apropiarse integralmente del pasado de resistencia de los pueblos subalternos. Raspando las pátinas de la historiografía burguesa de India, Guha identificó lo que él definió como prosa de la contra-insurgencia (Guha 1988). Gayatri Spivak, por su parte, excavó valiéndose de las herramientas de Derrida, los fundamentos de las ciencias humanas. Según ella, al menos desde el siglo XVIII, los lenguajes y las categorías nativas son co-constitutivas de la literatura, antropología, historia y filosofía occidentales (Spivak 1999).

Estos textos fundacionales del postcolonialismo apuntan a destacar que, para la arqueología multivocal, las categorías nativas siempre estuvieron presentes en las ciencias humanas. El «nativo informante» es, pues, una falacia. Lo que hubo, en efecto, fue una colonización de las categorías nativas por parte de los discursos científicos que, ni aun utilizando la violencia epistemológica de las historias oficiales, lograron silenciar a los discursos y a los procesos de resistencia de los subalternos. Aunque capturado por las políticas de regulación del discurso y por las instituciones del patrimonio cultural, el subalterno nunca estuvo plenamente amordazado, sea a través de la resistencia, o porque una de las características principales de las ciencias humanas no es silenciar al Otro, sino más bien, hacerlo hablar.

Sin embargo, por lo menos desde los años 1970, los arqueólogos procuran traer a las minorías étnicas y a las clases sociales excluidas al centro de las interpretaciones (Schuyler 1979). Pero, como dijo Spivak, sería un error metodológico y político suponer que los subalternos necesitan de las ciencias humanas para hablar por ellos (Spivak 1988). La cuestión capciosa formulada por Spivak es: ¿El intelectual está dispuesto a renunciar a su voz de autoridad al representar a los grupos subalternos sobre los cuales escribe? La autora no impide la acción de escribir sobre las historias subalternas (escribir *sobre* no es la misma cosa que hablar *por*), pues esto sería continuar el proyecto colonial de la modernidad, sino que critiquemos la autoridad institucional de las ciencias humanas. Podría decirse así: la tarea sería dislocar la escritura, no sujetarse a un saber dirigido, sino por el contrario ponerse fuera del poder. Arjun Appadurai (1988) llegó a una conclusión semejante a la de Spivak: la antropología no puede y no debe ser el ventrílocuo del Otro, pues habla desde un espacio institucional demarcado.

La cuestión, para la arqueología multivocal, es todavía más compleja, dado que la arqueología practica la interpretación hermenéutica partiendo de los textos donde se representa a los subalternos (cuando ellos mismos no

escribieron, como fue el caso de Phillis Wheatley y de muchos otros esclavos y afro-descendientes que pelearon contra la esclavitud). Tampoco se sirve de los relatos etnográficos e interpretaciones antropológicas, ya que su materia prima, como todos lo sabemos, es la cultura material. En este sentido, uno de los títulos más poéticos utilizados para denominar un libro de arqueología es *Las piedras mudas hablan* (*The Mute Stones Speak*) (Mackendrick 1966). No obstante, no hablan solas y, ampliando esta observación a la perspectiva de la arqueología multivocal, los profesionales arqueólogos no deberían tener el monopolio interpretativo de la cultura material. Si la cultura material es comparable a un texto, hay que entender la imaginación tropológica y topológica de las comunidades, ya que lo social para la mayoría de los pueblos, es, como diría Latour (1993), un híbrido, una mezcla de elementos humanos y no humanos. El pensamiento occidental apartó artificialmente lo natural de lo social, la naturaleza de la cultura (Descola 2012), siendo que la imaginación mitológica se impregna en las cosas materiales. Para la arqueología multivocal, en sintonía con los planteos de Lévi-Strauss, “el pensamiento salvaje” es una ciencia de lo concreto, con su multifacética y colorida variedad tipológica. O, como dijo Dostoievski (*El idiota*), cuanto más inverosímil, más próximo a lo real.

Volviendo a la problemática contemporánea de la arqueología multivocal, lo relevante es *cuántos hablan y desde qué instituciones*. Si rechazamos la idea de ser los ventrílocuos de las comunidades sudamericanas, y si ellas, por supuesto, saben hablar por sí mismas, entonces es posible aún contar con las instituciones. Como en el episodio de la Torre de Babel, la multiplicación de las lenguas generó la multiplicación de las instituciones. Por lo tanto, además de huir de un lugar institucional demarcado y de un saber dirigido, es necesario considerar que el discurso arqueológico es apropiado por varios agentes y por diversas *instituciones* relacionadas con el patrimonio cultural. Desde las legislaciones locales y transnacionales, hasta los movimientos sociales que buscan la afirmación étnica y la posesión de la tierra; desde los museos indígenas, hasta aquellos centenarios y tradicionales, que siguen basándose en tipologías que traducen las diferencias culturales en jerarquías temporales; pareciera ser que para las distintas instituciones patrimoniales, la arqueología multivocal resulta muy bienvenida. Gracias a su sabor democrático, ella es capaz de sacralizar la activación patrimonial, al congregarse la multiplicidad de las lenguas. Si el patrimonio cultural es polisémico (Poulot 2008), los practicantes de la

arqueología multivocal no deberían olvidarse de que él es institucionalizado, principalmente, por aquellos que tienen más poder (Prats 1998). Una de las características del poder patrimonial —como de cualquier otro poder— es su gran capacidad para ordenar, clasificar y sintetizar, es decir, aglutinar una multiplicidad de acciones como tarea esencial.

Por lo demás, la arqueología multivocal tiene una acentuada tendencia a conciliar las disputas por la representación del patrimonio cultural. El turismo globalizado es, a lo mejor, el principal ejemplo de cómo la multivocalidad puede transformarse rápidamente en monolingüe desde los poderes patrimoniales. La relación entre arqueología y turismo surgió a lo largo de los siglos XIX y XX, junto con la industrialización, el colonialismo y la construcción de identidades nacionales (Chambers 2000). Sin embargo, desde fines del siglo XX, la importancia del turismo arqueológico (y claro está, no sólo el arqueológico) se incrementó como industria global, espacio cultural y justificación para el desarrollo económico en todo el mundo. Asimismo logró consolidar, como lo hacía en el siglo XIX, las identidades regionales y nacionales, pero ahora, sumado a la participación de las comunidades en excavaciones arqueológicas y en la gestión del patrimonio (Baram 2007). La comercialización de la investigación arqueológica por el turismo, además de reinscribir identidades nacionales en los nuevos registros proporcionados por los desplazamientos transnacionales, acomoda bien las múltiples interpretaciones y visiones comunitarias. Como muestra Silberman (2002) para el caso de Perú, la multivocalidad asegura la autenticidad de la narrativa de la industria del turismo arqueológico basado en actividades comerciales.

Este fenómeno es indudablemente mundial, pero obviamente en Sudamérica tiene sus especificidades. Como en el caso del Perú analizado por Silberman (sobre el Perú, ver también el capítulo de Tantaleán y Díaz), en los demás países sudamericanos el turismo arqueológico se conjuga con el proceso de expropiación de tierras en favor de cadenas hoteleras multinacionales y de redes de servicio. A las comunidades casi siempre les quedan las sobras de la economía turística: la venta de artesanías y los empleos subalternos, pero muy pocas veces tienen en sus manos la gestión comunitaria de los negocios, y menos aún, la conducción efectiva de los llamados proyectos de «desarrollo sustentable». Las herencias del colonialismo son, aquí, re-configuradas. Una vez más, las historias nativas son alienadas, solo que ahora bajo el nombre de turismo arqueológico.

En Sudamérica, por lo tanto, tenemos que re-imaginar la multivocalidad (inevitablemente, los conceptos son siempre re-semantizados según los contextos en los que se utilizan). En nuestra conceptualización, la arqueología multivocal implica la creación de espacios heterotópicos, o sea, de lugares que puedan funcionar en condiciones no hegemónicas (Foucault 1994). Si el lugar circunscribe la hegemonía, la relación enraizada con el territorio, la lengua y la etnia, con sus consecuentes representaciones en el patrimonio cultural, los espacios heterotópicos son contra-lugares, son lugares para el ejercicio de la interculturalidad. Esto, como ya lo argumentamos antes, debe llevarnos no solo a la crítica de la autoridad institucional de la arqueología y a la desnaturalización de las varias instituciones de legitimación del patrimonio cultural. Debe, también, allanar nuestros caminos en dirección a los movimientos sociales de las comunidades sudamericanas.

Es en la coordinación de las comunidades en la que se sitúa exactamente la segunda parte de nuestro libro: estudios de caso sobre las relaciones entre la arqueología colaborativa, las comunidades y los usos del pasado. Las comunidades en Sudamérica están, de forma cada vez más combativa, inscribiendo su diversidad en el patrimonio arqueológico y aguzando el carácter concreto de los procesos de producción histórica y, en menor medida, enfatizando la naturaleza abstracta de la historia (Trouillot 1995). Si la diversidad es el derecho a la diferencia cultural, o sea, el derecho de manifestar identidades, estilos de vivir y pensar, el patrimonio cultural es la representación política de este derecho. Pero en la época actual caracterizada por la hipermodernidad, el patrimonio cultural es constantemente accionado para diluir la diversidad, despojarla y cubrirla con el manto supuestamente democrático del multiculturalismo (Guthrie 2010; Armstrong-Fumero 2009). No por casualidad, los países sudamericanos (y los latinoamericanos en general) hace dos décadas, vienen experimentando reformas constitucionales tendientes a la implementación del multiculturalismo con una retórica esencialista (Gnecco 2009).

En efecto, la reinención de la arqueología multivocal en Sudamérica significa establecer colaboraciones más allá de la academia. El proyecto amplio de descolonización de la arqueología implica descolonizar a la historia y a la sociedad. No se trata de erigir un puente para que las comunidades alcancen su autenticidad y pureza; ni tampoco una plataforma de enunciación que ofrezca los productos de la educación patrimonial para las comunidades: museos locales, cartillas, videos, clases arqueológicas para los niños. Tendremos que

aprender a compartir, también, los temas estratégicos: el diseño de la investigación, la custodia de los hallazgos y la difusión de la narrativa. Nuestras colaboraciones no deben reproducir, bajo el pretexto de estar practicando arqueología pública, las centenarias relaciones de poder en la disciplina, en las cuales las comunidades (los nativos) son los informantes, trabajan en las excavaciones y en el laboratorio, pero no participan en las decisiones patrimoniales sobre su pasado y su cultura material.

Finalmente, hay que decir que este libro constituye un ensayo de reinención que, afortunadamente, no está solo. La visibilidad e intensidad del debate sobre las relaciones entre arqueología y comunidades, si bien ha crecido en los últimos años, sigue siendo una preocupación que no convoca a la mayoría de los colegas. Desde las críticas de intelectuales nativos en los años 80 (Rivera 1980; Mamani 1989), surgieron más recientemente varias publicaciones, tanto artículos en revistas especializadas, como en libros (cf., por ejemplo, Gnecco y Rocabado 2010; Jofré 2010; Ferreira, Ferreira y Rotman 2011; Montenegro y Rivolta 2012). Este movimiento, por lo menos en lo que a nosotros concierne, es una tentativa por renovar nuestra disciplina para que entre en sintonía con la vida de la gente, y pueda re-situarse en las arenas de disputa para la construcción de un mundo más justo. Hace décadas, Borges dijo que los arqueólogos buscan lo que saben que van a encontrar. No sabemos todavía si la arqueología multivocal nos llevará a un mundo más justo, pero sí estamos dispuestos a buscarlo.

Referencias bibliográficas

- Al-Hussainy, A. y R. Matthews (2008). «The Archaeological Heritage in Iraq in Historical Perspective». *Public Archaeology* (7): 2, 91-100.
- Appadurai, A. (1988). «Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory». *Cultural Anthropology* (3): 1, 16-20.
- Armstrong-Fumero, F. (2009). «A Heritage of Ambiguity: the Historical Substrate of Vernacular Multiculturalism in Yucatán, Mexico». *American Ethnologist* (36): 2, 300-316.
- Baram, U. (2007). «Appropriating the Past: Heritage, Tourism, and Archaeology in Israel». En: Kohl, P; Kozelsky, M. y N. Ben-Yehuda (Eds.). *Selective Remem-*

- brances: Archaeology in the Construction, Commemoration, and Consecration of National Pasts*. The University of Chicago Press, Chicago, pp. 229-325.
- Barthes, R. (2008). *Aula*. Cultrix, São Paulo.
- Chambers, E. (2000). *Native Tours: The Anthropology of Tourism and Travel. Prospect Heights, III*. Waveland Press.
- Deleuze, G. (1994). *Conversações*. Editora 34, São Paulo.
- Deleuze, G y F. Guattari (1980). *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*. Éditions de Minuit, Paris.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro*. Abya-Yala, Quito.
- Ferreira, L. M; M. L. Ferreira y M. Róttman (Orgs.). (2011). *Patrimônio Cultural no Brasil e na Argentina: estudos de caso*. CAPES/Annablume, São Paulo.
- Foucault, M. (1986). *A Arqueologia do saber*. Forense-Universitária, Rio de Janeiro.
- (1994). *Des spaces autres*. In: *Dits et Écrits*. Vol III pp. 818-825. Gallimard, Paris.
- Funari, P. P. A. y L. M. Ferreira (2006). «A Social History of Brazilian Archaeology: a case study». *Bulletin of the History of Archaeology* (16): 2, 18-27.
- Gillman, D. (2010). *The Idea of Cultural Heritage*. Cambridge U. P, Cambridge.
- Given, M. (2004). *The Archaeology of Colonized*. Routledge, London.
- Gnecco, C. (2004). «La indigenización de las arqueologías nacionales». En: Politis, G. y R. Peretti (Eds.). *Teoría Arqueológica en América del Sur*. Serie Teórica (3): 115-129.
- (2009). «Camino de la Arqueología: de la violencia epistémica a la racionalidad». En: Ferreira, L. M. (Org.). *Arqueologia Amazônica: História e Identidades*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas (4): 1, 15-26.
- Gnecco, C. y P. Ayala Rocabado (Eds.) (2010). *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Gosden, C. (2004). *Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present*. Cambridge U. P, Cambridge
- Guha, R. (1988). «Methodology». En: Guha, R. y G. Spivak (Eds.). *Selected Subaltern Studies*, pp. 35-88. Oxford University, Oxford.
- (1997). *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Harvard U. P, Cambridge.
- Guthrie, T. H. (2010). «Dealing with Difference: Heritage, Commensurability and Public Formation in Northern New Mexico». *International Journal of Heritage Studies* (16): 4-5, 305-321.

- Habu, J.; C. Fawcett, y J. M. Matsunaga (Eds.). (2008). *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*, pp.196-200. Springer, Berkley.
- Hall, M. (2000). *Archaeology and Modern World: colonial transcripts in South Africa and Chesapeake*. Routledge, London.
- Hodder, I. (1982). «Symbols in Action: ethnoarchaeological studies of material culture», pp. 1-12, Cambridge: U. P., Cambridge.
- Jofre, I. C. (Ed.) (2010). *El regreso de los muertos y las promesas de oro: patrimonio arqueológico en conflicto*. Encuentro Grupo Editor, Córdoba.
- Jones, S. (2010). «Negotiating Authentic Objects and Authentic Selves». *Journal of Material Culture* (15): 2, 181-203.
- Jones, A. (2007). *Memory and Material Culture*. Cambridge U. P., Cambridge.
- Kojan, D. y D. Angelo (2005). «Dominant Narratives, Social Violence and the Practice of Bolivian Archaeology». *Journal of Social Archaeology* (5): 3, 383-408.
- Latour, B. (1993). *Jamais fomos modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Editora 34, Rio de Janeiro.
- Layton, R. (Ed) (1989). *Who needs the past? Indigenous values and archaeology*. Routledge, London.
- Leavesley, M. G.; B. Minol; H. Kop y V. Kewibu (2005). «Cross-cultural concepts of archaeology. Kastom community, education and cultural heritage management in Papua New Guinea». *Public Archaeology* (4): 2/3, 3-13.
- Leone, M.; P. Potter y P. Schackel. (1987). «Toward a Critical Archaeology». *Current Anthropology* (28): 3, 238-302.
- Liebmann, M. 2008. «Introduction: The Intersections of Archaeology and Postcolonial Studies». En: Liebmann, M. y U. Z. Rizvi (Eds.). *Archaeology and Postcolonial Critique*, pp. 1-20. Altamira Press, New York.
- Lowenthal, D. (1985). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge U. P., Cambridge
- Lyons, C. L. y J. Papadopoulos (Eds.) (2002). *The Archaeology of Colonialism*. Getty Research Institute, Los Angeles.
- Mackendrick, P. (1966). *The Mute Stones Speak: The Story of Archaeology in Italy*. Mentor, New York.
- Mamani, C. (1989). «History and Prehistory in Bolivia: what about the Indians?» In: Layton, R. (Ed.). *Conflict in Archaeology of Living Traditions*. Unwin Hyman, London.
- Mallon, F. (1994). «The promise and dilemma of subaltern studies: perspectives

- from Latin American History». *The American Historical Review* (99): 1491-1515 New York.
- Moore-Gilbert, B. (2000). *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. Verso, London.
- Nastri, J. y L. M. Ferreira (Eds.) (2011). *Historias de Arqueología sudamericana*. Fundación de Historia Natural Félix Azara, Buenos Aires.
- Nastri, J. (2010). La arqueología y el resurgimiento de las identidades indígenas en Argentina. Memoria, transmisión científica y reelaboraciones actuales. En: Ferreira Mazzucchi, M. L. y F. Ferreira Michelon (Orgs.) *Memória, patrimônio e tradição*, pp. 135-164. UFPel, Pelotas
- Poulot, D. (2008). «Um Ecosistema do Patrimônio». En: Carvalho, C. S. de; M. Granato; R. Z Bezerra y S. F. Benchetrit (Orgs.). *Um Olhar Contemporâneo sobre a Preservação do Patrimônio Cultural Material*, pp. 26-43. Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro.
- Prakash, G. (1994). «Subaltern studies as postcolonial criticism». *The American Historical Review* (99): 1475-1490, New York.
- Prats, L. (1988). «El concepto de Patrimonio Cultural». *Política y Sociedad* (27): 63-76.
- Quijano, A. (1990). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. El Conejo, Quito.
- Rivera, S. (1980). «La Antropología y la Arqueología boliviana: límites y perspectivas». *América Indígena* (40): 2, 217-224.
- Rueda, C. H. L. (2003). *Arqueología colombiana: Ciencia, pasado y exclusión*. Colciencias, Bogotá.
- Said, E. (1981). *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. Pantheon Books, New York.
- Schuyler, R. L. (1979). *Archaeological Perspectives on Ethnicity in America*. Farmingdale, New York.
- Silberman, H. (2002). «Touring Ancient Times: The Present and Presented Past in Contemporary Peru». *American Anthropologist* (104): 3, 881-902.
- Silliman, S. (2001). «Theoretical Perspectives on Labor and Colonialism: Reconsidering the California Missions». *Journal of Anthropological Research* (20): 379-407.
- Singleton, T. (1999). «Introduction». En: Singleton, T (Ed.). *I, Too, Am America: Archaeological Studies of African American Life*, pp. 1-17. University Press Virginia, Charlottesville.
- Spivak, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the*

- Vanishing Present*. Harvard U. P., Cambridge/London.
- Tilley, C. (1990). *Reading Material Culture*. Oxford U. P., Oxford.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the Past: Power and Production of History*. Beacon Press, Boston.
- Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People*. University of Otago Press, Dunedin.
- Voss, B. (2005). «Sexual Subjects: Identity and Taxonomy in Archaeological Research». En: Casella, E. C. y C. Fowler. *The Archaeology of Plural and Changing Identities: beyond identifications*, pp. 55-78. Kluwer Academic, New York.
- Voss, B. y E. Casella, E. (Eds.) (2011). *The Archaeology of Colonialism: Intimate Encounter and Sexual Effects*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Wharton, G. (2005). «Indigenous claims and heritage conservation: an opportunity for critical dialogue». *Public Archaeology* (4): 2/3, 199-204.
- Wijnjorroc, P.; P. Manaburu; N. Brown y A. Warner (2005). «We just have to show you: research ethics blekbalawei». En: Smith, C. y M. Wobst. *Indigenous archaeologies*, pp.316-327. Routledge, London.
- Wobst, H. M. (2005). «Power to the (indigenous) past and present! Or: The theory and method behind archaeological theory and method». En: Smith, C. y M. Wobst (Eds.). *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*, pp. 17-32. Routledge, London.
- Young, R. (2003). *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford.

PARTE I

**MODO DE PRODUCCIÓN DEL
CONOCIMIENTO ARQUEOLÓGICO**

INTERCULTURALIDAD EPISTÉMICA Y ACCIÓN POLÍTICA EN LA ARQUEOLOGÍA POSCOLONIAL

Alejandro F. Haber

Las orientaciones multivocalistas de la arqueología poscolonial, al estar basadas en el relativismo multicultural, ignoran el sentido hegemónico de la episteme en la cual la propia disciplina arqueológica encuentra fundamento y al que contribuye consenso. Alentando el conocimiento de la diferencia, mas no el reconocimiento de las relaciones mutuamente constitutivas entre los términos diferentes, obturan la vocalidad contra-hegemónica de las voces disidentes y su agencialidad política por fuera del marco multicultural. El lugar de privilegio de la disciplina encuentra cobijo, así, al amparo de la reproducción de sus fundamentos o supuestos epistemológicos. En este trabajo me propongo profundizar en las relaciones interculturales del conocimiento arqueológico disciplinar a contraluz de las condiciones de acción política de resistencia a la intervención poscolonial y de construcción de intersubjetividades contra-hegemónicas. Me baso para ello en experiencias de interaprendizaje epistémico y político en territorio Kolla de Catamarca, noroeste de la Argentina.

* * *

Parece un lugar común que un arqueólogo se pregunte por el sentido de la arqueología, incluso por el sentido social de la arqueología. ¿Para qué sirve la arqueología?, se pregunta el investigador deseoso de hallar una manera de justificar su ciencia, su práctica, su vida, en términos de utilidad para la sociedad en la cual se desenvuelve. El valor del conocimiento por sí mismo, de la historia como maestra de la vida, de lo arqueológico como patrimonio cultural y significativo identitario, la transformación del pasado y/o lo arqueológico en objetivo de proyectos de desarrollo, o la pura y simple diversión de quien la practica y el interés curioso del público; son estas varias de las justificaciones, sentidos o utilidades que los arqueólogos han elaborado para otorgarle a su ciencia un lugar en el presente, como si ya no lo tuviera, es decir, como si la arqueología no fuese ya un artefacto socio-cultural, además de ocuparse de ellos. Aquellos más comprometidos con la sociedad del presente adjetivan su ciencia con algunas frases apropiadas a tal fin: social, socialmente útil, con compromiso social. En mi opinión, todas las justificaciones de la *arqueología social* que consisten en aplicar la ciencia a un proyecto de intervención social con un objetivo altruista, más temprano que tarde desembocan en un proyecto colonial, pues intervienen en otro medio social una vez naturalizada la negación de sus propias relaciones sociales con él. Al igual que las *arqueologías sociales*, también las *arqueologías científicas*, que justifican la ciencia como un valor en sí mismo, se sustentan en la negación de las relaciones sociales en las cuales se desenvuelven; aunque, a diferencia de aquellas, no deforman esa negación pretendiendo un compromiso con la sociedad con la cual ya se habían relacionado, ocultando sus relaciones estructurales. Estas arqueologías científicas producen discursos coloniales, los cuales, puestos en proyecto por otras arqueologías o por agentes no-disciplinarios, acaban por sumar su práctica política a las —antes mencionadas— arqueologías sociales.

Voy a explicarme un poco más. Más allá de las buenas o malas intenciones de los arqueólogos, de los compromisos sociales más o menos explícitos y activos, **la arqueología lleva en su interior la violencia** que consiste en trasladar a los objetos, a lo arqueológico, la ruptura metafísica de acuerdo con la cual la subjetividad colonial se constituye como hegemónica aún en contextos culturalmente heteroglósicos (Haber 1999). Es decir, la arqueología reproduce su supuesto básico —su objeto y su método— mediante el cual la diferencia colonial que constituye la subjetividad —del arqueólogo, pero también de los descendientes y del público— es trasladada al mundo objetivo, consolidando

una cisura entre las relaciones de conocimiento y las relaciones sociales (Haber 2009). La diferencia colonial (Walsh 2006), un diferencial de poder que es concomitante a la diferencia en la naturaleza de los sujetos, es trasladada a la naturaleza de los objetos —particularmente de aquellos objetos que significan y marcan la naturaleza de los sujetos. **La violencia epistémica colonial originalmente ejercida sobre las personas es traspuesta al mundo de los objetos,** cosificada, naturalizada, manipulada y modulada metodológicamente.

Espero que un ejemplo me sea de ayuda en esta exposición. Transcribo más abajo unos párrafos de un informe que Carlos Bruch, un entomólogo del Museo de La Plata, en Argentina, publicó en 1904, acerca de una expedición arqueológica a la localidad de Hualfín, en la provincia de Catamarca, en 1898 (Bruch 1904). Se trata del primer texto publicado acerca de la arqueología de Hualfín, que luego sería una de las áreas preferidas por los arqueólogos, llegando con el tiempo a ser referido como «valle maestro» ya que, en base a una seriación de sepulcros de Hualfín, se elaboró una secuencia histórico-cultural que fue, a su vez, la secuencia maestra luego extendida al resto de las provincias andinas de la Argentina (González & Cowgill 1975).

El lenguaje de Bruch es propio de la arqueología de principios del siglo XX. Abundan las descripciones, por ejemplo, y no se ocultan ciertas expresiones que hoy resultan políticamente incorrectas. Pero tras esas apariencias, lo que me interesa de Bruch, así como de los textos tempranos en general, escritos en momentos en los cuales aún no se había institucionalizado el habitus disciplinario, es que se exponen con cierta claridad los procedimientos literarios mediante los cuales los objetos de conocimiento quedan incorporados a redes semánticas específicas, las cuales luego, ya convertidas en lenguaje disciplinario, sobreviven de maneras más naturalizadas (Haber 1995). Es decir, en este texto hay un sabor antiguo, y eso es lo que no me interesa de este texto. Lo que me gusta de este texto es que tras el sabor antiguo hay una esencia actual: las relaciones entre objetos y sujetos que aquí se constituyen son las mismas relaciones entre conocimiento y sociedad que caracterizan a la disciplina arqueológica moderna.

El 18 de Enero llegué por segunda vez á Hualfín. Los álamos y sauces, característicos de los pueblos catamarqueños, forman allí los cercos de vastas propiedades y labranzas que se extienden á ambos lados del río; las serranías lejanas y el Cerro Colorado que se destaca encima de las

terrazas fluviales como una inmensa fortaleza, todo contribuye á dar al paisaje árido y monótono un aspecto pintoresco que deja al viajero bien impresionado de su visita.

Y si se dá luego una mirada alrededor de aquellas propiedades, pronto se apercibe de las ruinas y cementerios, últimos vestigios de sus primitivos dueños; restos de una tribu muy numerosa: los antiguos Hualfines.

Ayudado por un peón, mi baqueano y compañero durante el viaje, principié al día siguiente mis excavaciones, cuyos resultados voy á mencionar en el mismo orden en que han sido efectuadas.

Sobre la pequeña terraza á la derecha é inmediata á la casa del señor Leguizamón, hay una cantidad de ruinas de pircas, á cuyo lado observé varios óvalos, formados por órdenes de piedras de regular tamaño que se encontraban enterradas hasta la mitad. «Suponiendo que pudieran ser sepulturas, hice excavar la primera y tropecé á poca profundidad con una cantidad de fragmentos de tinajas grandes, entremezclados con piedras y huesos de un esqueleto, cuyo cráneo hallé á los cincuenta centímetros de profundidad. Luego descubrí una tinaja grande y al lado de ésta un esqueleto bien conservado.

El sepulcro tenía 80 cm. de profundidad; había sido ligeramente construído de una pared de piedras en forma ovalada que está marcada sobre la superficie del suelo por otras piedras (fig. I).

La tinaja (nº 1) tiene 60 cm. de altura; la superficie es tosca, no bien alisada, de barro color ladrillo bien cocido, con dos pequeñas asas anchas, poco arqueadas y colocadas en sentido horizontal casi en el tercio inferior del alto. Abajo de la boca hay una cara representada en bajo relieve: las fajas que corren irregularmente en dirección vertical, están pintadas de negro. Hallé una tinaja vacía y cubierta con una tapa que debe haber sido probablemente el fondo de otra muy parecida ó sea de un *puco* ó escudilla (Bruch 1904).

Bruch sigue luego con el resto de sus hallazgos, sepulcro por sepulcro, tinaja por tinaja. Pero como muestra tal vez haya sido suficiente. La descripción de lo que Bruch encuentra en los sepulcros es su medio para conocer el pasado de Hualfín, con un estilo antiguo pero con un marco epistémico actual: **los restos materiales son un medio para conocer el pasado**. Un pasado que ya pasó, que está acabado, y que puede ser conocido mediante el estudio de sus «últimos vestigios», los restos y las ruinas. Estos restos y estas ruinas permiten

a Bruch conocer, le permiten saber que están aquí diciendo que en el pasado existió una tribu, los Hualfines, que eran muy numerosos y que eran los dueños de la tierra de Hualfín. Y esa relación entre los Hualfines y Hualfin, que Bruch enuncia como de habitación y propiedad en pretérito, resulta análoga a otra relación de habitación y propiedad, aquella que ve Bruch desde lo alto de una loma, y que está indicada por las filas de álamos y sauces, las delimitaciones de las propiedades de los dueños de Hualfín cuando Bruch hace su investigación de campo. Dos relaciones sociales que se suceden en el tiempo, aunque Bruch no nos dice cómo ni por qué. Una sucesión en un tiempo que no significa más que el tiempo que ha transcurrido, que en nada incide en la relación de Bruch con Hualfín, que es una relación de conocimiento; sin importar cómo son sus relaciones sociales con unos dueños y con los dueños otros. Veamos cómo termina el texto de Bruch:

Para darnos una aunque sea pequeña idea gráfica de la población quichua que hoy en día habita las regiones calchaquís y á la cual podemos considerar como descendiente de aquella nación civilizada, representamos, en la lámina IV, dos retratos, que he tenido ocasión de sacar, en Hualfin, en casa del señor Leguizamón.

El número 1 es una muchacha de trece años, muy bien desarrollada. La cabeza es bastante grande, redonda; el pelo es negro, tieso, irregularmente cortado y se extiende mucho por la frente, donde forma un límite irregular. No se observa ninguna deformación artificial de la frente ni del occipucio, ni tampoco del cráneo en general. La hendidura del ojo es pequeña; el pliegue mongólico está bien pronunciado, pero se distingue todavía la carúncula lagrimal como la mayor parte del párpado superior. La base de la nariz es muy ancha, pero no muy baja; el dorso es ancho y derecho; la punta bastante ancha, redondeada; las fosas nasales son visibles de frente. La boca y la parte mandibular, en general, bastante saliente; los labios son algo gruesos. De la oreja se reconoce poco, pues está bastante desfigurada por una erupción sarnosa.

El número 2 es un hombre de mediana edad, robusto y bien desarrollado. El cráneo nos interesa, sobre todo por su forma característica hypsicéfala. La frente sube oblicuamente hacia atrás; el occipucio bastante perpendicular hacia arriba. Sorprende también la gran estrechez de la cápsula cerebral y de todo el cráneo en comparación á su altura. Es siempre interesante observar en

el vivo esta forma de cráneos, que estamos acostumbrados ver solamente en el material muerto. Prescindiendo de esto, la considerable altura y la pronunciada estrechez, forman un carácter distintivo de la cabeza de este individuo.

Respecto á los detalles, el pelo es negro, bien desarrollado; la frente muy estrecha, relativamente alta; el límite del pelo se pierde irregularmente.

Los arcos supraorbitales del hueso frontal no sobresalen. La hendidura de los ojos es oblicua, muy estrecha, de manera que la pupila que está muy hundida en la órbita queda poco visible. Esta impresión se pronuncia aún más por la base de la nariz que es muy alta y por los arcos cigomáticos muy salientes.

La nariz es de proporción mediana, más bien pequeña; el dorso es derecho con una pequeña elevación en la mitad.

La parte bucal no sobresale; los labios son estrechos y el labio superior es muy bien arqueado. Mejillas hundidas.

Sobre el labio superior hay un ligero bozo y en la mitad del labio inferior un mechoncito de pelos (mosca); sobre el mentón una verdadera barba de cabra.

La oreja está estrechamente pegada y el antehelix sale algo en el medio; fuera de esto no hay particularidades.

Fisonomía reservada, taciturna (Bruch 1904).

Casi al final de su informe, Bruch trae otros objetos, esta vez sujetos-objetos que, dice Bruch, tienen una relación con el pasado distinta del conocimiento: son los descendientes de los antiguos dueños. ¿Son, entonces, los herederos de Hualfín? Pues no exactamente, y he aquí la relación no-dicha. Los descendientes aparecen en el texto como objetos en auxilio del conocimiento del pasado «para darnos siquiera alguna idea de cómo fueron» (Bruch 1904), es decir, su relación con Hualfín es del orden del conocimiento, no del orden de la sociedad. No son ellos los sujetos dueños de las parcelas delimitadas por las filas de álamos y sauces, sino los objetos que aparecen para ayudarnos a conocer a sus antepasados, los antiguos dueños. Por eso no hablan, ni siquiera tienen nombre, pues lo que importa de ellos a Bruch no es lo que digan como sujetos de la historia, sino lo que son como objetos de una historia que puede ser conocida, y contada, observando y describiendo los restos y ruinas de sus antepasados, como dice Bruch «los últimos vestigios».

Entre descendientes mudos y antepasados dueños se introduce una cisura, una ruptura metafísica, que solo puede ser mediada por el conocimiento o, mejor dicho, por un tipo particular de conocimiento que es el estudio de

los restos materiales y mudos. Esta ruptura metafísica entre la historia y los descendientes es la que hace que estos no cuenten como sujetos de la historia ni como sujetos de la sociedad: ya despojados de la tierra de sus antepasados por una violencia colonial, son despojados de la palabra acerca de su relación con los antepasados, con los restos y ruinas, por una violencia epistémica que Bruch, y luego la arqueología en su conjunto, institucionaliza.

El conocimiento de la historia de Hualfín que Bruch inaugura es heredero de una tradición que, 25 siglos antes, había estrenado Heródoto de Halicarnaso, quien estableció como fundamento teórico-metodológico de la historiografía occidental una jerarquización de las fuentes de conocimiento en la cual prima el testimonio en la lengua propia acerca de la observación visual de los otros (Abercrombie 1998). Para Heródoto, solo aquellos relatos que aseguraran basarse en testimonios oculares eran válidos de ser tenidos en cuenta, subordinando así otras fuentes de conocimiento, como la memoria oral. La historia era, además, una empresa encarnada por miembros de una misma unidad lingüístico-cultural (pero también político-militar), acerca de las relaciones bélicas entre esta y los bárbaros que, por virtud de su diferencia lingüística y cultural, eran objeto de incomunicación y guerra, los pueblos sin lenguaje. Puestas estas dos estrategias en combinación, el resultado lógico es que la historia de la guerra contra los persas excluyera la voz, la mirada y la memoria de los persas, que la historia habitara una morada, la del nosotros conquistador vencedor, y desde esa morada fuera escrita, aún cuando pretendiera una mera relación de conocimiento con los hechos del pasado.

Bruch se relaciona con los restos y ruinas de la misma manera que se relaciona con los descendientes: los restos materiales y los restos descendientes están allí, y Bruch está aquí para conocer el pasado por su intermedio. El hecho de que los restos estén en Hualfín, y que también estén en Hualfín los descendientes, no lo afecta a Bruch más que como conocedor, lo que equivale a decir que afirmándose como conocedor niega cualquier otra relación, ontológica, social, entre los vivos y los antepasados (Haber 2009). No es que Bruch deba hacerse responsable de la violencia colonial ejercida sobre los antepasados de los descendientes. Sino que su recorte de la relación en términos de una relación de conocimiento, es decir, no social, recorta asimismo la relación social entre los antepasados y los descendientes: entre quienes sufren las consecuencias del despojo colonial que describe como objeto mudo, reservado y taciturno, y quienes gozan de esas mismas consecuencias, la elite propietaria en cuyas

casas se aloja, cuyas arboledas divisorias divisa, y cuyos peones posan para sus fotografías y excavan los sepulcros de los antepasados. Se trata de un recorte que la arqueología naturaliza no en sus teorías ni en sus contenidos temáticos, sino en sus marcos disciplinarios: el objeto —el pasado que pasó— y el método —los restos materiales como materia muda e inerte. Un recorte que excluye la relación social y ontológica entre antepasados y descendientes, y que perpetúa las consecuencias presentes del despojo colonial.

Bruch parece a salvo de su maquinaria de construcción de subjetividades escindidas de la historia. Digo «parece» porque el pecado de *hybris* no tarda en ser descubierto por los habitantes del Olimpo, quienes denuncian lo que todo mortal debería saber: la arqueología, incluso como empresa dirigida al conocimiento, debe justificarse para la sociedad presente. La última frase de Bruch lo revela atrapado por la negación hegemónica de la historia: «Está de más decir que queda aún mucho por averiguarse en aquellas regiones, las que ocultan todavía tantas riquezas de *nuestra* prehistoria» (Bruch op. cit., cursivas mías).

Bruch enuncia a la prehistoria en primera persona del plural, incluyéndose en un nosotros que se relaciona, entonces, con el pasado de Hualfín, de maneras que, recortadas o no por el conocimiento, alcanzan a definir un nosotros colectivo, un sujeto de una prehistoria, dejando ver así el carácter metafísico de la cisura, es decir, la diferencia colonial subjetiva transpuesta al mundo objetivo; pues no se trata de un colectivo de conocedores —el conjunto de arqueólogos—, sino de un colectivo social —los argentinos— que se consideran sujetos de una historia que describen como objeto. Al igual que Heródoto con sus premisas metodológicas, Bruch, y la arqueología tras él, dispone de las suyas de tal manera que, bajo la pretensión de conocer un pasado, constituye su propia identidad, su propio domicilio escritural: la arqueología devela la riqueza histórica de la nación liberal argentina que es, al mismo tiempo, continuadora de la gesta colonial europea y de la civilización de occidente.

En definitiva, lo que nos muestra este texto de Bruch es el procedimiento mediante el cual la disciplina arqueológica moderna, no ya en la elección de una u otra teoría, uno u otro paradigma, sino en su delimitación objetual y metodológica básica, incorpora y reproduce el lugar específico desde donde se desarrolla como práctica discursiva acerca de las historias y culturas de los otros. Un lugar cuya representación bajo intereses universales de conoci-

miento no es otra cosa que una mistificación de relaciones sociales concretas, una cuidada ceguera para con sus propias condiciones sociales e históricas. Que a partir de entonces la arqueología se considere una empresa puramente científica no será otra cosa que el reforzamiento de esta estructura disciplinaria moderna. Ahora bien, que desde allí, es decir, desde ese particular lugar social e histórico respecto del cual es ciega, la arqueología pretenda también instrumentalizarse en pos de una intervención de transformación de situaciones sociales, es, además, la activación de ese discurso en un proyecto colonial. Pero para comprender las circunstancias en las cuales procede este proceso de instrumentalización pos-disciplinar de la arqueología, es necesario investigar un poco más el contexto poscolonial en el cual el disciplinamiento de la vida da lugar a su regulación. Pues el estado y la ciencia no disciplinan las relaciones sociales ya tanto como las modulan (Lazzarato 2006). Aquello que la modernidad había entronizado como la relación prioritaria con el mundo, es decir, el conocimiento, es recapitulado en momentos poscoloniales como el polo de la normalidad hegemónica desde donde ciencia y estado modulan las relaciones sociales, la vida, permeabilizadas ahora más que nunca ante la fuerza penetradora del mercado.

Puesta la arqueología en el lugar de disciplinar la relación con la historia y los antiguos en términos de conocimiento riguroso, la cisura metafísica y esencial entre la historia y sus consecuencias ha dado como producto unos sujetos escindidos de la memoria, y unos objetos materiales mudos, manipulables metodológicamente, desacoplados de las relaciones sociales. Sujetos y objetos escindidos unos de otros mediante disciplina cartesiana son vueltos a conectar al ser incorporados unos y otros como sujetos y objetos de la fe neoliberal, según la cual el mercado reemplaza a Cristo y a la razón como polos de la normalidad hegemónica, re-magnetizando y reorientando todos los previos discursos, categorías y disciplinas en su propio provecho.

Arqueologías orientadas al desarrollo turístico, a la producción de nuevos bienes mercantiles, a la creciente integración mercantil de poblaciones campesinas y/o indígenas, y a la regulación administrativa bajo el esquema del estudio de impacto de megaproyectos coloniales tales como los de mineras y petroleras, proliferan ahora en el cada vez más ancho campo de las arqueologías sociales, antes ocupado por las arqueologías orientadas a multiplicar al conjunto social el credo del conocimiento disciplinario. No es que la arqueología haya detenido su tributación a la expansión de la frontera colonial, sino que

renueva sus prestaciones en la medida en que esa frontera se rearticula bajo nuevos mecanismos dirigidos hacia los viejos objetivos: la tierra de la sangre y la sangre de la tierra.

Ahora bien, llegados a este punto de fatal desasosiego, cabe preguntarse, ¿sobre qué y sobre quiénes se expande esa frontera? Pues, si no existiera a uno y otro lado de la misma más que el mismo designio, no tendría sentido que hablásemos de frontera, de nuevos mercados, de desarrollos variados. Pues del otro lado está aquello que mantiene vínculos más o menos manejables con las fuerzas del mercado, aquello que se mantiene en buena medida arrollado, contenido, aquello que es designado por el lugar hegemónico del poder y de la ciencia, aquello que Bruch describe, aquello de los que dice que es reservado y taciturno. ¿Qué es lo que los reservados reservan? ¿De qué se reservan? ¿Si taciturnos, qué es lo que callan, qué es lo que tácitamente dicen? ¿De qué hablan los bárbaros, en ese su no-lenguaje que suena como ruido? Es hacia ese lugar tácito, hacia esa reserva, que me he ido mudando en los últimos años, y quiero traer aquí algunos comentarios al respecto, no porque considere que se trate de ejemplificaciones que deban ser seguidas, sino porque describen y acotan el lugar desde el que escribo.

Desde mediados de la década de 1980 comencé a realizar investigaciones en la región de Antofagasta de la Sierra, en la Puna de Atacama. Los primeros años de trabajo estuvieron concentrados en conocer la etnografía de las relaciones entre la población local (sobre todo varones adultos) y los animales de rebaño (ovejas y llamas), las pasturas, la vegetación, y el paisaje. En ese entonces mis objetivos estaban centrados en una etnografía entendida como un medio para la interpretación arqueológica, en el marco de lo que la arqueología procesual comprendía como etnoarqueología (Haber 2001). Pocos de los supuestos de investigación de ese programa quedaron en pie frente a la interpelación del conocimiento local. Ninguno de los planos de observación de la realidad (estrategias económicas, por ejemplo), ni las categorías de enunciación de los objetos de investigación (pastores, por ejemplo) existían en la conversación con mis maestros de campo. El tratamiento de la basura, por ejemplo, solo superficialmente hubiera sido aceptablemente comprendido en el marco de patrones de descarte de huesos, etc. Las cosas, la gente, sus movimientos, parecían obedecer a razones completamente ajenas a las estrategias y logísticas que yo me proponía develar como contribución a mi disciplina. Todo ello me movió a desembarazarme, progresivamente, de ese estrecho corset que aquella

me había provisto. **La arqueología no estaba ni mínimamente preparada para escuchar a la gente,** y cuestionar los supuestos disciplinarios desde el conocimiento local y/o indígena conllevó una serie de esfuerzos de disciplinamiento institucional. En particular, hube de irme al exilio académico una vez que puse en cuestión los supuestos que entonces se tenían (y aún se tienen) en torno a la domesticación y el pastoreo de llamas, valiéndome de los marcos de significado provistos por las lenguas aymara y quechua, y por la semiosis de la práctica local de relacionamiento con esos animales.

A lo largo de la década de 1990 realicé mi investigación doctoral, en la misma región, pero en un área distinta (Haber 2006). Me preocupó conocer el pasado poniendo en juego recursos teórico- metodológicos que no supusieran una lógica económica liberal, una linealidad evolucionista, una historia determinada por fuerzas externas tales como la evolución, los imperios, etc. **Creo que lo más valioso de esa investigación fue posicionar en una casa que excavé, el lugar desde donde mirar el mundo y contar la historia.** Y la historia, vista y contada desde esa casa, tenía un sabor muy diferente a como entonces se la contaba. Resaltaban las continuidades de la vida campesina por sobre las sucesiones de culturas, períodos y etapas de creciente complejidad. Desde la casa, era más importante el olor de la comida, la pala con la que se habían abierto las acequias para regar los cultivos, y lo que se decía acerca de los vecinos, que las supuestas dominaciones de humanos sobre animales, imperios sobre localidades, funciones sobre significados. Fue esta también una investigación, en buena medida, disciplinaria, pues tenía como objetivo conocer el pasado remoto mediante el estudio de los objetos mudos y sus relaciones. Puse en conversación con esos objetos, hasta donde pude, mis diálogos con el conocimiento local, pero permanecí y me reforcé como el intérprete e intermediario, desoyendo disciplinadamente las técnicas locales de la memoria. Esa investigación tuvo, también, la virtud de incorporar las teorías locales de las relaciones entre seres en el mundo en confrontación con las teorías occidentales, pero aún así permanecí como intermediario entre el conocimiento local y lo arqueológico. Me doctoré con esa investigación, y estuve listo para comenzar a aprender.

Una de las principales escenas de aprendizaje fue la audiencia pública realizada en Antofagasta de la Sierra en octubre de 2002, en la cual el gobierno de la provincia de Catamarca puso a consideración de la población local el proyecto de creación del Parque Nacional Las Parinas. Desde hacía un par

de años que se venía armando el proyecto de creación del parque, del que no formé parte ni fui invitado a hacerlo, según creo porque no me manifesté claramente a favor de la idea al ser consultado por el senador que lo impulsaba. Un par de semanas antes de la audiencia pública en Antofagasta de la Sierra, se realizó una reunión en la Universidad Nacional de Catamarca en la cual los técnicos y funcionarios de la Secretaría de Ambiente de la Provincia de Catamarca presentaron el proyecto. Un grupo de estudiantes de Antofagasta que residían en la ciudad había sido invitado a la reunión, y mi desconfianza con el proyecto y su futuro aumentó cuando me confirmaron que en el pueblo nadie sabía de este proyecto.

Varios investigadores fuimos invitados a la audiencia pública, incluyendo a los cuatro directores de investigaciones arqueológicas en el área a incluir en el parque, varios biólogos, ecólogos y ornitólogos, y funcionarios de la Administración de Parques Nacionales. Dentro del grupo de técnicos y académicos había opiniones declaradamente a favor del Parque, hasta voces preocupadas por el grado de desconocimiento del proyecto por parte de los pobladores. Entre la población local, en cambio, había mucha desconfianza, que se expresaba en temores por la propiedad de la tierra y la posibilidad de que alambraran el campo. Mi percepción era que, si bien estos temores eran fácilmente desactivados por los impulsores del proyecto, la angustia permanecía sin poder ser expresada.

Junto con dos colegas participé de una reunión informal en un domicilio particular, en donde se habían congregado varios de los más notorios pobladores ancianos del pueblo. Ellos expresaban su disconformidad y su desconfianza, «si nosotros somos los que amparamos por qué tenemos que ver que ellos vengan a decirnos a nosotros cómo tenemos que hacer». El lugar desde donde ellos rechazaban el parque era el mismo lugar de la teoría local del relacionamiento entre seres en el mundo que me había esforzado en investigar: las relaciones apropiadas son las de crianza, respeto, cariño y temor, y en el tiempo criadores y criaturas, amparadores y el territorio, desarrollan relaciones en las que son, y fuera de las cuales no pueden ser. La conversación continuó entonces **contraponiendo la visión local con la visión de los promotores del Parque** (que podríamos llamar *moderna*), según la cual el territorio está allí y es conocido por los científicos, quienes establecen cómo administrarlo. Esto, que podría parecer una obviedad para un auditorio académico, tan natural como la práctica, no lo es para quienes se debaten entre la resistencia y la paciencia a los discursos modernizadores desde el otro lugar de la frontera colonial. Tan revelador

y movilizador como resultó para mí el conocimiento acerca de la teoría local de la crianza de la vida, lo fue en ese contexto la objetivación de los supuestos académicos en relación con el ambiente en términos de una teoría, pues la enunciación de la posición hegemónica puede efectuar el desprendimiento de su pretendido lugar de normalidad (Castro-Gómez & Grossfoguel 2007). Las relaciones de amparo y crianza se contraponían a las relaciones biopolíticas, y eran estas las que sustentaban los proyectos de regulación de la vida.

La vocalidad local se expresó en la reunión pública siguiente con contundencia: el Parque fue rechazado por la población, que adoptó además otros significativos gestos políticos, como echar a escupitajos al embajador de Francia, quien impulsaba políticamente el Parque Nacional a propósito de un proyecto turístico internacional en el cual involucraba a su propia empresa. Fue el acontecimiento de octubre de 2002 el que me permitió aprender hasta qué punto los marcos de significado locales estaban en el origen de la reproducción de la vida local, y cómo la gente se movilizaba cuando la vida se ponía en riesgo por proyectos coloniales. Y no solo eso, sino también experimenté qué tan posicionadas están las disciplinas académicas, incluyendo la arqueología, de tal manera que forman parte ineludible del arsenal colonial. A partir de allí advertí la necesidad, ya no de meramente deconstruir el marco disciplinario en términos de una crítica de las condiciones del conocimiento posible, tal como había trabajado hasta entonces, sino más bien, la necesidad de llevar esa moción deconstructiva, a una instancia de desactivación del sentido colonizador de la disciplina, tarea que me tiene ocupado desde entonces. Y se trata esta de una tarea conjunta, no simplemente porque involucra a mucha gente, sino porque en la medida en la cual se realiza colaborativamente con las localidades afectadas por los proyectos coloniales, es al mismo tiempo una tarea de activación decolonial.

¿Cuál es el lugar de la arqueología en estos encuentros poscoloniales? Tal como lo he venido afirmando, la arqueología tiene un lugar de privilegio en el arsenal colonial. Por ello es necesario desactivarla, localizarla, acotarla. Y para la arqueología **no hay mejor medicina que la interlocución local**, es decir, poner la arqueología en conversación con las voces sobre cuyo silenciamiento se ha edificado. Eso es precisamente lo que trato de hacer en distintos planos de actividad. Con mis estudiantes de «diseño de investigación» se trata de poner la investigación arqueológica en conversación con contextos y voces locales, poner a los arqueólogos en comunicación domiciliaria con las localidades, y en

primer lugar con su propia localidad. En la edición 2006 de ese curso, orientaba a mi estudiante Daniela Fernández a plantear una investigación acerca de los procedimientos y supuestos metodológicos de los estudios de impacto arqueológico. Mi argumento era que elevando los estándares de calidad de tales estudios a niveles equivalentes a los establecidos en los países de origen de las empresas mineras, incluyendo criterios de relevancia étnica, y no meramente académica, para la ponderación del patrimonio cultural afectado, y haciendo que los estudios de impacto fuesen fácilmente controlables por los interesados, al menos un aspecto de la megaminería podía ser controlado, aquel que atañe al patrimonio cultural. Daniela aportó entonces su visión del problema como habitante de Andalgalá, la población próxima a ser definitivamente impactada por una megaminera cuyo *open pit* de 3,6 km de ancho se ubicará a solo 20 km de la ciudad: el sentido del patrimonio cultural desaparece si desaparecen los sujetos de ese patrimonio. **¿Quién es un arqueólogo para decir cuál es nuestro patrimonio, preguntó Daniela, qué vale la pena salvar y qué no; y quién es para intervenir en salvaguarda de nuestro patrimonio en el procedimiento por el cual el proyecto que queda habilitado es el mismo que nos conducirá a la muerte? ¿Para qué medir el impacto sobre mi patrimonio de un proyecto que terminará con mi descendencia?** El patrimonio arqueológico, el patrimonio cultural, no son una cosa distinta a la tierra o la comunidad, no se puede salvar una cosa destruyendo la otra. Nuevamente la arqueología, cuando es vista desde la vida local, pierde la autonomía que la lleva a intervenir, ya como discurso ya como proyecto, en las vidas locales.

Tal como nos muestra la lectura de Bruch informada por las conversaciones locales, el discurso del patrimonio cultural va de la mano con la negación de la relación patrimonial entre antepasados y descendientes de una misma tierra. Por ello que la labor de desprendimiento (*de-linking*) epistémico (Walter Mignolo y Catherine Walsh) como la tarea de separación del pensamiento ya no de los contenidos sino de los términos en los cuales el pensamiento occidental está contenido, repito, la labor de desprendimiento epistémico es solo la punta visible del témpano. Tal desprendimiento solo es tal si ocurre en conversación con los conocimientos locales, pues son estos los que intimidan la seguridad epistémica, sacuden los cimientos e interpelan no solo las categorías de pensamiento (la colonialidad del saber) sino el lugar ontológico del pensamiento (la colonialidad del ser). Pero el conocimiento supone ya no solo un desprendimiento de las categorías modernas como un salto al vacío, sino que

es un pensamiento localizado desde unos lugares otros, ya prendidos al lugar, a la tierra. Entonces, el desprendimiento, si acontece en el campo de escucha antropológico en lugar de ocurrir en un gabinete, implica un prendimiento, una re-ligazón desde un lugar que no es ya la frontera en sí, sino el lugar que está del otro lado de la misma, del otro lado de la ruptura metafísica.

Lo arqueológico, por ejemplo, es ya algo prendido a las relaciones vitales locales, aunque siguiendo redes de relaciones y teorías de relacionamiento por completo distintas a las disciplinarias. Es con esos supuestos que mi relación con Antofalla fue marchando a lo largo de las estrategias políticas locales de presentación ante el estado como comunidad indígena a fin de obtener la propiedad comunal de su tierra. En este sentido, lo que la arqueología designa como su objeto de estudio, y que una puesta en conversación intercultural llevaría a des-prender, está, en las comunidades locales de Catamarca, ya prendido a la vida en relación, es ya parte integrante y vital del territorio, entendido este no simplemente como el espacio geográfico en el que la comunidad se ubica, sino el tiempo-espacio que interactúa como sujeto sensible, protector, potente y demandante de las obligaciones de reciprocidad jerárquica con un colectivo de gente.

No es ni como investigador ni como militante que me vi envuelto en las estrategias políticas locales, pues ambas formas instrumentalizan la relación, el vínculo, en pos de sus propios fines, de conocimiento o ideología. Es más bien desde mi posición de habitante que las relaciones me involucran, y es desde allí que las veces que mis intereses han podido ser puestos con (es decir, compuestos en) los intereses comunitarios, formo parte activa de los procesos. Estos no tienen tiempos que yo pueda decidir totalmente; son, por el contrario, como todo tiempo de relación compuesta por experiencias diferentes, muchas veces inciertos. La comunidad tiene sus propios tiempos y procesos, que no solo son muchas veces distintos a los míos sino que a veces contrarían mi propia lógica política.

¿Puedo decir que tengo yo un compromiso social con esa comunidad? No. Lo que tengo, o mejor lo que tenemos, son relaciones sociales. De conocimiento mutuo, de intereses a veces compartidos, de compadrazgo, de amistad las más de las veces. Siento que es la amistad con personas concretas lo que me moviliza, más que un objetivo de mejorar la vida de otros. Sí, en cambio, me siento políticamente comprometido para descolonizar mi propio lugar, descolonizarme, de relaciones tanto subordinadas como subordinantes. Es en ese sentido que comprendo a la arqueología como una práctica política. No es

que me interesa movilizar mis recursos académicos e intelectuales para alcanzar objetivos definidos políticamente. Sino que la interlocución intercultural moviliza políticamente mis recursos académicos e intelectuales hasta el punto de demandar posicionamientos políticos, culturales y ontológicos.

Muchas de las relaciones de las comunidades con seres significativos de sus territorios han sido objeto de políticas coloniales de extirpación. El aparato jurídico del estado, con su normativa minera y de protección de la fauna, el ambiente y el patrimonio cultural, y la política migratoria y aduanera, regula delimitando como delito las relaciones de los comuneros de Antofalla con los minerales, con las vicuñas, con las aves y sus huevos, con los antiguos, con los chilenos y bolivianos, así como bajo el dominio español eran también reprimidas las relaciones con los dioses y la lengua. En este marco, casi todo lo que la gente realiza en el marco de relaciones culturalmente significativas entra dentro de lo que el estado tipifica como delito. Como una lectura alternativa al concepto de desprendimiento epistémico o *de-linking*, quisiera aquí jugar con una posible castellanización de *de-linking* que nos ubica ante la opción de colonizar o delinquir. Hace unos años conocí a uno de mis maestros mientras realizaba tareas de lavado de oro en una mina abandonada cuya arqueología yo estaba investigando. Si bien era yo el que estaba entrometido en su tierra, contaba yo con los permisos del estado para excavar mientras él no los tenía para lavar el oro de la mina. Como cuando la gente caza una vicuña que le entrega la Pachamama o Santa Madre Tierra, o le da de comer a la tierra, o recibe a las almas y las alimenta, o festeja a los antiguos que le entregan un tapado o tesoro, era esa una situación en la cual el desprendimiento epistémico (*de-linking*) que implicaba separar el marco jurídico y las categorías disciplinarias de enunciación del mundo, de las cosas tal como se presentan en el mundo implicaba un delinquir o, al menos, una complicidad activa con la ilegalidad. Un par de años después me encontré con Adrián Guitián y tuvimos una conversación en la cual me preguntó: **¿usted que es arqueólogo, es verdad o no que la veta crece de noche?** Fue esta una pregunta que exigía al mismo tiempo un reposicionamiento político, epistémico y ontológico. Yo, que soy académico y que por lo tanto me debo honestamente a la verdad, entendí el enorme grado de exigencia que esa pregunta implicaba: las adecuadas relaciones de cuidado y alimentación de la veta la crían y, a la vez, crean derechos que, lejos de poder ser objetivados en títulos, son intersubjetivos: el amparador es dueño, es decir, ama a su criatura que, a su vez, cría al criador y es, finalmente su dueño.

Adrián me estaba preguntando no solamente por mi posición respecto a la teoría local de la relacionalidad, sino por mi posición respecto al diferencial colonial entre esa teoría cuyos derechos son subordinados y otra teoría, la del estado y la ciencia, que establece relaciones físico-químicas y de propiedad sustentada en adquisición mercantil. Traigo a menudo esta situación porque ejemplifica elocuentemente la circunstancia por la cual **no hay un lugar neutro para la arqueología**, que estando ya constituida en el campo del poder no puede desprenderse de su matriz de origen sin prenderse al mismo tiempo de una red de relaciones significativas. Estas, aún siendo locales, pueden ser también más en la medida en que la práctica intercultural tiene como precondition la apertura a la transformación, a habitar la conversación. La inmensa tarea literaria de la arqueología, tal vez la de mayor significación política de todas cuantas puedan proponerse, consiste en **narrar la mudanza del propio domicilio del pensamiento y la escritura**.

Y no podría ser de otra manera. Pues poner en conversación aquello que, como la arqueología, se había sustentado en la negación de la comunicación intersubjetiva, conversar con el mundo objetivo adonde se había transpuesto la diferencia que constituye a la subjetividad colonial como si de una ruptura metafísica se tratase, tarde o temprano conmueve a esa subjetividad. La investigación intercultural consiste en una conversación acerca de los dispositivos biopolíticos de disciplinamiento de las relaciones con los dioses y localidades, y es por eso una conversación que conmueve nuestra relación con ellos. Mudar la escritura es tanto un efecto como una efectuación de la arqueología intercultural, es tanto una descripción del lugar del pensamiento y la práctica como una provocación política de mi propia ignorancia.

Tal como describo mi lugar de la arqueología, podría caracterizarla como indisciplinada, intercultural y subjuntiva. Es *indisciplinada* de los supuestos disciplinarios, los más básicos y permanentes, sus objetos y sus métodos. Es indisciplinada del supuesto de la materialidad inerte de lo arqueológico, de la linealidad temporal como relación prioritaria entre lo arqueológico y el pasado. Es *intercultural* pues se desarrolla en conversación abierta y transformadora entre marcos de significado y supuestos culturales, en conversación que se hace cargo del diferencial de poder históricamente construido, una conversación que es tanto inter como intrasubjetiva, pues en los contextos poscoloniales todos somos diglósicos. Es *subjuntiva* porque no pretende la descripción indicativa de una realidad externa, sino que efectúa los deseos sobre la realidad que es

tanto interna como externa.

Ahora quisiera terminar como comencé, y para ello debería decir que la descripción de algunas de mis propias prácticas no pretende ser una justificación de esta mi arqueología en términos de un compromiso con el bienestar de nadie, pero tampoco se basa en un compromiso ascético con la verdad de los objetos. Si algún compromiso existe, este es con la habitación. Habitar es siempre local y relacional, acontece en un lugar y en conversación. La necesaria localización del habitar me impide teorizar más allá de la localidad de mi habitar, pero es esa la escala de la conversación que me resulta relevante. Una conversación en la que intervienen otros tiempos y otros espacios que tejen sus voces, se localizan. Ser habitante, estar en el lugar, criar la vida local, definen en buena medida mi manera de hacer arqueología. Ninguna ciencia puede pretender justificación plena en un mundo injusto. Tal vez me interesen otras mitologías, proponerme versiones del mundo que salgan del lado de adentro de las cosas, darme a mí mismo y a mi mundo unas buenas y necesarias subversiones. En momentos en que la fe en el mercado parece reemplazar a la fe en la razón (que a su vez había reemplazado la fe en la salvación), siento necesaria una vuelta a la tierra. La arqueología parece haberseme vuelto una conversación que alimenta un sentido contrahegemónico, decolonial y anticapitalista. Una conversación fuera de moda y de toda normalidad, pero fundamentalmente constitutiva, con la niña de trece años y el hombre de mediana edad cuyas enseñanzas Bruch desconoció en Hualfín, con sus antepasados y sus antiguos dioses, esos que sobrevivieron al amparo de la sombra, enterrados por arenas y matorrales, nombrados en silencio y alimentados en secreto.

Agradecimientos

Una versión anterior de este texto fue leído como conferencia en el XV Congresso de la Sociedade de Arqueologia Brasileira, a quien agradezco la invitación, en particular a Márcia Becerra. Mónica Montenegro, Clara Rivolta y Lúcio Menezes Ferreira ofrecieron el espacio para revisar el texto. El pueblo de Antofagasta de la Sierra, Daniela Fernández y Adrián Guitián, inspiraron enseñanzas que están volcadas en este texto. Debo mucho más a mucha más gente de la que podría mencionar en este párrafo. Solo yo soy responsable de los errores contenidos en este texto.

Referencias bibliográficas

- Abercrombie, T. (1998). *Pathways of memory and power*. University of Wisconsin Press, Madison.
- Bruch, C. (1904). «Descripción de algunos sepulcros calchaquíes resultado de las excavaciones efectuadas en Hualfin (provincia de Catamarca)». En: *Revista del Museo de La Plata*, Tomo XI, La Plata.
- Castro-Gómez, S., y R. Grosfoguel (2007). *El giro decolonial*. Siglo del Hombre Editorial, Bogotá.
- González, A. R. y G. Cowgill (1975). «Cronología arqueológica del Valle de Hualfín, Provincia de Catamarca, Argentina. Obtenida mediante el uso de computadoras». En: *Actas Primer Congreso de Arqueología Argentina* (Rosario), pp. 383-404, Buenos Aires.
- Haber, A. (1995). «Supuestos teórico-metodológicos de la etapa formativa de la arqueología de Catamarca (1875-1900)». En: *Publicaciones CIFFyH*, 47: 31-54.
- (1999). «Caspinchango, la ruptura metafísica y la cuestión colonial en la arqueología sudamericana: el caso del noroeste argentino». En: *Revista do Museu da Arqueologia e Etnologia*. Suplemento 3: 129-142.
- (2001). «Observations, Definitions and Pre-understanding in the Ethnoarchaeology of Pastoralism». En: *Ethnoarchaeology of Andean South America, International Monographs in Prehistory, Ethnoarchaeological, Series 4*: 31-37, Kuznar, L. (Ed.), Michigan.
- (2009). «¿Adónde están los 99 tíficos? Notas de campo de arqueología subjuntiva». En: *Sed non satiata II*: 103-120. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca - Encuentro, Catamarca/ Córdoba.
- Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Mignolo, W. (2006). «El desprendimiento. Pensamiento crítico y giro descolonial». En: *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Walsh, C.; A. García Linera y W. Mignolo (Eds.), Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Walsh, C. (2006). «Interculturalidad y colonialidad del poder». En *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Walsh, C.; A. García Linera y W. Mignolo (Eds.). Ediciones del Signo, Buenos Aires.

