

Arqueologías latinoamericanas: de la modernidad a los Estados multiculturales

Cristóbal Gnecco

La historia es representación. Este texto, que pretende ser histórico, bosqueja la trayectoria de las arqueologías latinoamericanas, representa lo que han sido, la forma como han operado, sus relaciones con discursos a los cuales fueron funcionales y de los cuales derivaron su sentido de legitimidad. Esta historia podría contarse de otra forma. Yo escogí contarla desde dos puntos de fuga: la modernidad nacionalista (co-producida con el colonialismo) y el nuevo orden multicultural. El punto de vista que trataré de argumentar en estas páginas es que el paso de uno a otro signa la suerte de la disciplina. Por eso debería ser importante (si acaso no urgente) que los arqueólogos pensáramos qué tanto se ha hecho en las tres últimas décadas, qué tanto se ha perdido y cuáles son las oportunidades para que nuestro trabajo tome nuevos aires y nuevos rumbos. Estas líneas para pensar son contextuales. La reflexión que propongo no es disciplinaria sino un ejercicio de economía política.

1 Nacionalismo, modernidad y colonialismo

La independencia de los países latinoamericanos de la dominación europea a principios del siglo XIX fue acelerada por las reformas borbónicas de finales del siglo anterior que discriminaron a los aristócratas locales, los criollos (algunos celosamente orgullo-

sos de su “pureza de sangre” y otros juiciosamente empeñados en adquirirla a fuerza de alianzas), al atacar sus cargos y gravar sus actividades económicas. Para enfrentar la discriminación colonial los criollos construyeron nuevas figuras retóricas que crearon un sentido de unidad social y política contra los “invasores”: un “nosotros” americano (que incluyó a las castas) y un lugar de identidad, la patria, vagamente definido a no ser por la identificación del enemigo común. Los letrados coloniales fueron instrumentales en la creación de un americanismo homogeneizante que promovió la ética del sujeto moderno. Las dos principales características de esa incipiente construcción nacional que antecedió la constitución de los Estados independientes fueron (a) la negación del pasado colonial y (b) la utilización selectiva del pasado indígena como aglutinante de una comunidad que apenas se empezaba a imaginar y que pronto tomó características discriminatorias. El pasado indígena fue usado como legitimación y origen de la naciente retórica nacionalista¹. Por ejemplo, König (1994) mostró cómo en la Nueva Granada los criollos revivieron toponimos indígenas y usaron imágenes de mujeres nativas (emplumadas) en las monedas, simbolizando la libertad.

Tan pronto fue sellada la independencia se estableció una sólida estructura de dominación interna, copiada del rígido sistema de segregación racial y social establecido por españoles y portugueses. El “pueblo” fue excluido de las promesas de la modernidad, edificada en el desdén ilustrado que las elites sentían por la irracionalidad de la masa. Las luchas de independencia se proclamaron “contra la tiranía en nombre de la voluntad popular” y “contra el pueblo en nombre de la razón” (MARTÍN, 2003, p. 4). Las elites convocaron la noción abstracta de “pueblo” pero temieron la manifestación concreta de la “plebe.” Las disposiciones de los criollos dieron al traste con las tímidas políticas de igualación puestas en marcha por las reformas borbónicas a finales del siglo XVIII como el ennoblecimiento y blanqueamiento de las castas, la venta de puestos públicos y el otorgamiento

de fueros a pardos y gentes de color (GARRIDO, 1993). La elite criolla rápidamente reemplazó la burocracia europea y el endocolonialismo reemplazó las relaciones coloniales.

Una de las principales características de los Estados nacionales, la consagración de la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, incluyendo el derecho a participar activamente en la constitución de la autoridad política, se convirtió en el estándar de la modernidad; pero en los países latinoamericanos existió un imbalance entre la promoción de la ética moderna y la exclusión de la alteridad étnica y de género. La definición de ciudadanía fue enunciada desde un locus andro-occi-céntrico; el yo fue enunciado desde el *locus* del hombre civilizado. Esta flagrante contradicción de la ética moderna caracterizó la relación entre modernidad y nacionalismo latinoamericano. Los proyectos de modernización llevaron al poder a los grupos que condujeron la independencia y la soberanía nacional fue edificada sobre la dominación interna: las funciones progresistas de las nuevas naciones fueron aparejadas con poderosas estructuras endocoloniales. El colonialismo interno fue central en la lucha, que atravesó el siglo XIX y sobrevivió transformada en el siglo XX, entre ideas liberales y conservadoras. Mientras los conservadores defendieron proyectos de naciones coloniales (europeizantes, católicas, segregadas) los liberales lucharon por naciones modernas (mestizas, seculares e integradas). El resultado de este enfrentamiento fue un desarrollo desigual del capitalismo: en algunas áreas se desarrollaron relaciones capitalistas homogéneas mientras en otras sobrevivieron relaciones feudales. Esta articulación, que en el terreno de las lógicas culturales resultó en una co-producción híbrida entre modernidad y tradición (GARCÍA, 1989), configuró un “sistema de inclusión abstracta y exclusión concreta” (MARTÍN, 2003, p. 5).

En América Latina el proyecto moderno fue variado y adquirió colores particulares de acuerdo con los antecedentes coloniales, la impronta del catolicismo y las relaciones raciales en

cada país. El propósito común fue crear una comunidad nacional, definida por criterios morales de igualdad e identidad, a partir de lo que Néstor García (1989) llamó *heterogeneidad multitemporal* de las sociedades latinoamericanas. Los discursos sobre “antigüedades indígenas”, dispares y sin regular, construyeron una temporalidad (la del pasado pre-europeo, aunque contado en términos occidentales, una paradoja que exploraré con detalle más adelante), para densificar y legitimar la novedad de las naciones recientes, distinta de la temporalidad de la conquista y la colonia. Esos discursos (que llamaré arqueológicos para abreviar, aunque la disciplinación de su práctica debería esperar aún muchos años) constituyeron uno de los dispositivos que produjeron el orden temporal necesario a la legitimidad de los Estados nacionales. Aunque la lógica de su presencia nacional no fue la misma en cada país una característica común fue la aparente contradicción de su papel en un proyecto utópico (el funcionamiento de un dispositivo de memoria en un proyecto de futuro). Lechner (2000, p. 69) lo expresó de esta manera:

En toda América Latina la independencia se realiza en nombre del futuro. Exceptuando la referencia inicial a la legitimidad monárquica no se invoca el pasado. Por el contrario, para conservar el orden social criollo hay que despojarse del pasado político [...] Pero la mera invocación de un mañana mejor es demasiado débil para unificar las expectativas dispares acerca del devenir. Se requieren experiencias concretas de algo común para alimentar una identidad colectiva. De allí que, por otro lado, la construcción del Estado nacional implica una reconstrucción del pasado.

Los estudios de finales del siglo XIX sobre “antigüedades indígenas” se propusieron sentar las bases de las *verdaderas* nacionalidades de nuestros pueblos mediante el establecimiento de una suerte de “sociología pre-europea” basada en observaciones “científicas” sobre los grupos indígenas considerados dignos de

ser rescatados por el inventario nacionalista, es decir, los pueblos americanos "civilizados" de antes de la conquista (estratificados, con varios niveles de tomas de decisiones, con discriminaciones institucionales, con aparato legal, religión, ejército, tributo; pueblos sólo diferentes en grado, pero no en clase, a las sociedades europeas de la época de la conquista y colonia). Aunque la arqueología de entonces, hecha por aficionados y carente de un aparato institucional², fue llamada para proveer parte del combustible retórico necesario para el despegue del cohete moderno³. Los tiempos de este proceso fueron distintos. Mientras en países como Colombia (LANGENBAEK, 2003) y Venezuela (NAVARRETE, 2004), ocurrió desde finales del siglo XIX en Bolivia sólo comenzó a mediados del siglo XX con la llamada "revolución" de 1952 (RIVERA, 1980). Las consecuencias discursivas de esa empresa aficionada, pero coherente y con intención, fueron numerosas y duraderas. Su producto más importante fue central a la edificación del nuevo tejido social: la alteridad pre-europea fue mostrada y vindicada como la fuente nacional mientras la alteridad contemporánea fue marginada e invisibilizada⁴. Uno de los ingredientes básicos de esa separación fue el evolucionismo: la alteridad pre-europea más "civilizada" fue escogida para ser la base de la nación, un vínculo necesario en el camino evolutivo (e inevitable) hacia la civilización plena (la modernidad), plantada por los europeos y atendida por sus herederos criollos. El énfasis en la monumentalidad (grandes obras públicas, metalurgia, estatuaria) se hizo a expensas de manifestaciones "menos civilizadas." Los sitios y obras monumentales formaron parte de la retórica del camino civilizador, cuya iniciación se localizó en las sociedades "civilizadas" del pasado; sus herederos contemporáneos, en cambio, fueron sacados de ese camino con el argumento de que apenas eran restos degradados y salvajes de sus brillantes ancestros. De esta manera las sociedades indígenas fueron temporalizadas, constituidas como sujetos lejanos en el

tiempo y el espacio (aunque este último es un espacio temporal; es decir, el lugar no es un lugar sino un tiempo). La modernidad y el colonialismo establecieron la complicidad entre el reemplazo de la alteridad indígena contemporánea en el espacio por su homóloga en el tiempo y la articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas (MIGNOLO, 1995). Fabian (1983) llamó a este fenómeno simultáneo de desespacialización y temporalización, que estableció la lógica fundante del orden colonial, *negación de la coetaneidad*. El tiempo del otro fue detenido, vuelto un no-tiempo ajeno a los eventos que la moral Occidental asocia con el cambio, el progreso y el desarrollo; fue *naturalizado*, alienado del tiempo transformado por la cultura y digno, solamente, de su objetivación y cosificación en los museos. El tiempo del otro devino objeto. A la guisa del heterodoxo nacionalismo latinoamericano la arqueología no contribuyó a disolver la rígida cosmópolis colonial sino a densificarla.

La moralidad implicada en la *negación de la coetaneidad* produjo una alteridad pasada buena y otra contemporánea mala. La localización del conflicto en el presente y no en el pasado debido a la degradación discursiva de los otros contemporáneos explica la obsesión de los arqueólogos latinoamericanos por las discontinuidades culturales, las catástrofes y las difusiones. El difusionismo es un elemento central en el papel jugado por la arqueología en la reproducción del colonialismo interno, incluso todavía. El difusionismo escribe la historia sin tiempo de pueblos sin historia (FABIAN, 1983) en virtud de su tratamiento de las comparaciones en términos espaciales y direccionales. La determinación del "origen" es un asunto político más que disciplinario (PINEDA, 1984). El vínculo con *otros* civilizados del exterior ayudó a valorizar los otros civilizados de nuestros países; también otorgó credibilidad al colonialismo español/portugués y al colonialismo interno, puestos en funcionamiento para civilizar al otro incivilizado.

La arqueología también racionalizó una concepción esqui-

zofrénica de la alteridad a través del catastrofismo. El discurso arqueológico alude a la aniquilación, a la desaparición y a la fijeza: los sujetos arqueológicos (pueblos, culturas, incluso tios-tos) no cambian sino que desaparecen. La desaparición de los pueblos pre-europeos implícita en las explicaciones catastrofistas --invasiones, migraciones, aniquilaciones - presupone su desintegración definitiva en el tiempo y en el espacio y su salvación en el texto (CLIFFORD, 1986). Pero se trata de una salvación puramente retórica (aunque a veces es también estética) pero no de una salvación social o política. Este catastrofismo ha estado muchas veces ligado a una declaración lastimera sobre las maravillas que se perdieron en el proceso. Al ser eliminadas de la escena histórica por los brochazos catastrofistas de los arqueólogos las maravillas de las civilizaciones americanas anteriores a la conquista sucumbieron ante los invasores bárbaros, justamente aquellos que estaban siendo colonizados.

De esta manera los pueblos indígenas (del pasado) fueron mostrados como las raíces originarias de los frondosos árboles nacionales. Los arqueólogos jugaron un papel destacado en la promoción del orgullo nacional. Los grandes sitios monumentales y su parafernalia asociada fueron adecuados teatros para realizar la puesta en escena del nacionalismo, sobre todo en México y Perú. En otros países también ocurrió, aunque de manera más modesta. En Colombia Luis Duque teatralizó el orgullo nacionalista por sus raíces nativas con sus imaginativas reconstrucciones monumentales de San Agustín. En Bolivia Carlos Ponce delineó este programa de una manera explícita:

[...] [la misión de la arqueología es] proveer raíces antiguas para la cultura nacional. En el caso de la gente que es testimonio del pasado, por lo tanto, la arqueología pone al descubierto la alienación en la conciencia nacional y retoma la legítima posesión de los antecedentes prehispánicos... A pesar de la intensa introducción de patrones extranjeros permanece un núcleo cultural pre-colombino

como continuidad tradicional. Por esa razón el arqueólogo de los países que tienen ancestro indígena debe descifrar hasta las más profundas raíces de la nación y los cimientos de la nacionalidad. (MAMANÍ, 1989, p. 47-50).

En Argentina, en cambio, la arqueología se construyó sobre un naturalismo de gabinete que exaltó las ricas pertenencias de la nación pero excluyó la consideración cultural e histórica de las sociedades nativas. Aunque esta arqueología también fue nacionalista (HABER, 2004) se edificó sobre la inexistencia retórica de los indígenas (pasados y presentes), sobre la recolección, exposición y (mayoritariamente) almacenamiento de objetos naturalizados, desculturizados y destemporalizados. En Argentina el “problema” indígena fue resuelto con su eliminación (física, sin duda, pero sobre todo retórica): el “desierto”, el lugar disputado a los indígenas en las guerras de exterminio del siglo XIX, se convirtió en la mejor metáfora de su desaparición forzada. El desierto fue la nada a la que Argentina, embarcada en construirse como nación, condenó a sus habitantes originales; la arqueología reforzó esa idea con su retórica naturalista⁵.

El tiempo (la historia) indígena cosificado fue apropiado por los discursos nacionales para construir comunidades mestizas⁶, excepto en Argentina. La apropiación se logró a través del canibalismo. En el *Manifiesto antropófago* Andrade (2002, p. 173, 179) mostró la antropofagia como el acto mediante el cual la América india ingirió a la Europa civilizada: “Sólo la antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente. Única ley del mundo [...] Antropofagia. Absorción del enemigo sacro”. La arqueología fue parte del acto antropófago, pero al revés: la Europa civilizada (la de los criollos) ingirió a la América india. A pesar de que la historia que cuenta es la historia de *otros* la apropió (y glorificó, sobre todo en el aparato mnemónico) como la historia de *todos*. La gran paradoja es que de ese *todos* fueron excluidos los indígenas contemporáneos. Las arqueologías latinoamericanas

fueron hechas por y para mestizos, una herramienta de la glorificación y densificación de la unidad nacional de la cual fueron excluidas las sociedades nativas⁷. Este fenómeno fue expresado por un activista indígena boliviano (MAMANÍ, 1989) de la siguiente manera: “[...] ellos [los nacionalismos] toman posesión de lo que no es de ellos para establecer los cimientos de su ‘nación’ sobre un pasado que no les pertenece y a cuyos legítimos descendientes continúan oprimiendo” (p. 48). La apropiación nacionalista del patrimonio arqueológico pre-europeo, cortando la relación de continuidad con los pueblos indígenas contemporáneos, implicó que sólo los mestizos (la comunidad nacional) eran dignos herederos del esplendor americano de antes de la conquista y los encargados de su custodia y promoción (NAVARRETE, 2008).

La ruptura de la continuidad histórica es una estrategia poderosa que emplea el colonialismo para neutralizar las historias locales porque borra sus mitos de origen (¡y sus sociedades!) y los reemplaza por uno nuevo, el mito de la civilización. No hubo intención de establecer continuidades de ninguna clase con sociedades actuales ni se tuvo en cuenta el simbolismo indígena documentado por la etnografía en la interpretación de los datos arqueológicos. Ese comportamiento tuvo sentido en el marco de proyectos nacionales que trataron de crear identidades incluyentes. La arqueología apareció como la legitimadora de la desaparición de los indios (algo del pasado) y fue la disciplina que expidió su partida de defunción y pavimentó el camino a las ideologías nacionalistas mestizas. Esa fue (y es) la función de los museos. Como señaló Stavenhagen (2002, p. 28):

[...] los países latinoamericanos pronto se volverían modernos y los indios sólo serían reliquias de un pasado pintoresco (de hecho, se construyeron magníficos museos, como el de Ciudad de México, para homenajear a las grandes civilizaciones del pasado y para simbolizar las fuertes raíces de la nación mestiza contemporánea).

Desde finales del siglo XIX pero, sobre todo, en la primera mitad del XX la retórica reguladora de la ciencia fue invadiendo el discurso sobre las “antigüedades indígenas.” Con trayectorias y momentos distintos, con clara precedencia de los países del cono sur debido a la impronta académica europea, esos estudios laxos y desordenados, hechos por “aficionados” (generalmente miembros de las elites, empresarios de carrera y políticos interesados en la construcción nacional), dieron paso a la institucionalización de la arqueología de la mano del proyecto científico que buscó suprimir el ruido causado por la diversidad: el universalismo de la ciencia se enmarcó en el propósito moderno de desterrar la retórica (el juicio del individuo) e instaurar formas neutras de demostración racional. La modernización histórica que llegó de la mano de la arqueología fue realizada por la activación de formas de regulación discursiva que empezaron a mediados del siglo XIX con la importación de la retórica científica por parte de la filosofía liberal y que culminaron con el montaje del aparato institucional (en Argentina desde finales del siglo XIX y en otros países desde las primeras décadas del siglo XX). La institucionalización disciplinaria fue la consecuencia de un discurso disperso que demandaba ser disciplinado. El colombiano Ezequiel Uricochea (1984, p. 108), por ejemplo, considerándose a sí mismo un *dilettante* en materia de “antigüedades”, escribió lo siguiente en su obra sobre los muisca, publicada en 1854:

Conténtome sólo con añadir mi deseo de que pueda esta cortísima e imperfecta noticia de las antigüedades de nuestro suelo patrio producir algún efecto entre mis compatriotas. ¡Ojalá despierte el gusto por la arqueología patria; pues de ningún modo mejor vería yo coronado mi pequeño escrito que si en lo sucesivo hubiese producciones arqueológicas de nuestro país dignas del objeto de que tratan y de sus autores .

La arqueología pasó de ser una práctica poco regulada e idio-

sincrática a ser una disciplina basada en el programa científico, el modelo a ser reproducido. Desde las categorías de centro y periferia se hizo explícita la necesidad de modernizar la práctica disciplinaria (volverla científica en la periferia a través de la difusión desde el centro). Desde ese *deber ser*, modelado en los criterios positivos de universalidad, exterioridad, objetividad y neutralidad, se condenaron otras prácticas históricas. La arqueología explícitamente científica se asumió como la forma natural de conocer el pasado desde los objetos. El argumento fue simple y contundente: existe un centro que produce el conocimiento arqueológico científico (las democracias capitalistas, sobre todo Estados Unidos e Inglaterra) y una periferia que lo consume (los demás países) porque aún no está en capacidad de producirlo. ¿Cómo superar el “atraso”? De la misma manera como se superaría el atraso tecnológico: a través de la transferencia de conocimiento; a través del establecimiento de una infraestructura adecuada (incluyendo los científicos preparados en/por el centro) que proyecte la tecnología recibida para poder lograr la constitución de una ciencia nacional; a través de la modernización de la arqueología periférica. Esta retórica implicó procesos de formación académica en los países metropolitanos y la estandarización de los aparatos de censura disciplinaria, como las publicaciones en revistas internacionales (en inglés) y la internacionalización de un estilo de escribir, neutro y desprovisto de tropos retóricos, como la forma natural y correcta de emitir el discurso. De esta manera el centro seguiría produciendo y estableciendo los cánones de legitimidad (a través de prácticas estandarizadas para hacer posible su transferencia a los nuevos lugares) y la periferia consumiéndolos, es decir, reproduciéndolos.

Uno de los intentos más deliberados por modernizar la arqueología latinoamericana fue activado desde el marxismo. La propuesta ofrecida fue mostrada como *auténticamente* moderna, como una forma de enfrentar el discurso científico burgués (des-

de *la* ciencia marxista), de producir un discurso “propio” y de revelarse contra el hegemonismo reinante. La particularidad de ese discurso se encontró en las posibilidades de emancipación que ofrecía el materialismo histórico en países signados por la opresión clasista y el endocolonialismo. La resistencia se dirigió contra la arqueología positivista, “desligada” de la realidad:

El hecho es que, desde años atrás, en algunos arqueólogos estaba presente cierto sentimiento de irrealidad en sus actividades profesionales, a la vez que, cada día con mayor vigor, destacaba la incongruencia de nuestra posición progresista frente a una teoría y una práctica neocolonialista (LUMBRERAS, 1981, p. 5).

Pero la arqueología marxista latinoamericana no fue original (sólo la repetición de un canon ortodoxo e inflexible), no rescató un pensamiento “propio” (cuyo sentido, en todo caso, es equívoco) y su apuesta política fue, por lo menos, marginal. Tampoco se alineó con la potenciación y la descolonización de las historias locales transformadas por el colonialismo sino con la repetición de una fórmula científica conocida (objetiva y universal). Las intenciones de la arqueología marxista anglosajona, como la interpretación de las contradicciones sectoriales y de las representaciones de la “realidad”, no fueron contempladas. La modernidad marxista trajo a escena, eso sí, una discusión política (no realizada) de la práctica de los arqueólogos, hasta entonces ignorada a favor de la asepsia positiva. La política habría de atravesar el camino de los arqueólogos, hasta volverse ineludible, debido a las exigencias multiculturales.

2 Arqueología y estado multicultural

Los países latinoamericanos experimentaron, más o menos al mismo tiempo (hace unas dos décadas), una ola de reformas constitucionales y provisiones legales que dieron al traste con el

proyecto moderno-nacional vigente hasta entonces. Este proyecto fue irremediabilmente destruido por el multiculturalismo, una retórica mundial que busca organizar las sociedades en marcos de diferencia más rígidos y circunscritos que durante la modernidad, esta vez definiendo la igualdad por la distancia. Ahora no se busca que el otro sea como el yo sino que conserve (o refuerce o cree) su diferencia. La retórica multicultural alimenta un esencialismo estratégico que supone (como un hecho) las diferencias culturales y las promueve. La apología de la heterogeneidad que hacen los nuevos mandatos constitucionales latinoamericanos reconoce las demandas subalternas y los logros políticos de los movimientos sociales pero también sirve bien los propósitos de establecer nuevas diferencias o re-establecer las que parecían haberse desdibujado; además, la proliferación de identidades más locales, más específicas (étnicas, por ejemplo), milita en contra de asociaciones más amplias, fuertes y desestabilizadoras, como la identidad de clase.

La palabra clave que liga las reformas multiculturales es *autonomía*, especialmente en relación con grupos étnicos: variando en intensidad y grado las reformas pretendieron asegurar (o consagrar) su autonomía territorial, legal, educativa, administrativa, fiscal y lingüística (STAVENHAGEN, 2002; VAN COTT, 2002). Sin embargo, la autonomía histórica no fue uno de los campos simbólicos incluidos. Las provisiones legales siguen considerando la historia un monopolio del Estado y como la arena preferida para el despliegue de un *nosotros* cada vez menos claro en los tiempos multiculturales. Incluso el aparato mnemónico ha sido conservado intacto, en una acción que podría ser anacrónica sino fuera calculada (los museos centrales, por ejemplo, siguen siendo nacionales). El Estado sigue dotando sus referentes materiales y construyendo sus narrativas con un sentido particular, pero universalizado, en virtud de la argucia de la identidad incluyente: la nación se reserva la propiedad y la jurisdicción de una historia que la antecede (ASCH, 1997); la historia indígena se incorpora a la historia "de todos." Las jurisdicciones

establecen la legalidad política del Estado frente a la formulación de leyes sobre el patrimonio que, en realidad, son leyes que regulan la enunciación de la narrativa histórica y que otorgan a los saberes expertos, como el de los museos y el de los arqueólogos, la potestad para establecer y legitimar los aparatos de censura que disciplinan la producción y reproducción del discurso histórico basado en objetos. Las concesiones multiculturales tienen límites establecidos por las políticas del Estado: existen fronteras que la autonomía (étnica o de otra clase) no puede cruzar. Las demandas por autonomía nacional dentro de las viejas naciones es una de ellas⁸; la historia es otra.

El multiculturalismo es un escenario altamente dinámico porque reconfigura las relaciones sociales y las formas de identidad. Por eso podría resultar sorprendente que las representaciones estatales de la historia no hayan cambiado en las dos últimas décadas. Pero en este asunto, como en tantos otros, el multiculturalismo es (perversamente) coherente. Frente a la historia el multiculturalismo es postmoderno porque la arranca a los sujetos, especialmente étnicos. El indígena representado en la retórica multicultural sigue siendo un ser sin historia, un individuo postmoderno. Los sitios espirituales pueden ser respetados y asegurados los ritos de adoración, los objetos arqueológicos y los restos biológicos pueden ser repatriados pero el principio básico tras las promulgaciones históricas (la legitimación de un sentido colectivo que, en este caso, sería post-nacional, cualquier que sea su interpretación como local o étnico) no es igualmente reconocido.

Si desde la perspectiva del Estado el arribo del multiculturalismo no ha alterado su concepción del pasado y la historia, porque sigue siendo estado-céntrica y hegemónica, algo distinto ocurre desde la perspectiva de otros actores. En el mundo multicultural el espectro arqueológico está siendo ampliado y los lugares tradicionales de su enunciación desplazados y contestados, pero la autoría de esta obra cabe a los movimientos sociales, no a los arqueólogos. ¿Qué ha hecho la arqueología frente al contexto multicultural? Fundamentalmente

tres cosas: abrir su práctica a la participación de actores locales (en las investigaciones y en las tomas de decisión), abrir los espacios de circulación de su discurso (sobre todo con la promoción de museos locales y de medios impresos y audiovisuales) e incluir otros horizontes históricos en sus interpretaciones. ¿Existe, entonces, una arqueología multicultural? Me parece que sí. Aunque buena parte de la arqueología que se hace en AL sigue siendo caníbal (ANDRADE, 2002), deliberadamente auto-contenida y aséptica, otra busca caminos distintos. Llamaré *arqueología multicultural* a una estrategia de práctica disciplinaria que acepta y valora las simbolizaciones distintas del pasado y, aunque en menor medida, también las formas de representarlas y la ampliación de su despliegue escénico. La arqueología multicultural propone un escenario multivocal en el cual muchas voces históricas puedan escucharse y dialogar, conservando y respetando sus diferencias. Hace años escribí (GNECCO, 1999) que la multivocalidad sería un escenario deseado sólo si las voces no se excluyeran unas a otras, sólo si se evitara la construcción de nuevos escenarios de negación. Esos límites son los mismos que la retórica multicultural fija a la diferencia, cuya existencia debe transcurrir por cauces tranquilos y separados⁹. El multiculturalismo condena las posturas radicales y alaba las complacencias ante las nuevas concesiones. El escenario multivocal es un marco de organización (calmada) de las diferencias históricas; aunque puede producir escenarios abiertos y democráticos es una propuesta académica controlada y organizada que no quiere voces disonantes ni radicales.

Una de las más notorias contradicciones funcionales de la retórica multicultural es la creación de diferencias esencializadas (en lo que radica, por cierto, su efectividad y su efectismo) y, al mismo tiempo, la condena de los esencialismos porque en ellos descansa, potencialmente, la génesis de las posturas radicales y empoderadas que teme y rechaza. La alteridad debe moverse, con un extraordinario y cuidado equilibrismo, por una tenue (pero firme) línea de identificación atemporal y descontextualizada

pero evitando la estridencia esencialista (como si las esencias pudieran existir, pero en silencio, sin insinuarse demasiado, reservando su exhibición sólo para entre casa y para el mercado de lo exótico). Otra cuestión de límites. Esta contradicción también caracteriza a la arqueología multicultural, rápida en criticar (y desactivar) otras representaciones del pasado que no se ajusten a dos de sus criterios básicos: situacionalidad y autenticidad.

El esencialismo es una estrategia básica de la resistencia de la alteridad, sobre todo étnica. Los nuevos esencialismos (o los viejos, pero movilizados en el marco de luchas contemporáneas) son plataformas para transformar las relaciones tradicionales de poder a través de la valorización de un *yo* levantado sobre lo que antes era un devaluado *otro*. Pero la arqueología multicultural condena el esencialismo por "irreal" (o, por lo menos, por falta de realismo), haciendo caso omiso del hecho de que buena parte de las representaciones históricas no académicas es abiertamente esencialista. La crítica anti-esencialista descalifica intereses colectivos que van mucho más allá de las preocupaciones de unos cuantos académicos; como dijo Jonathan Friedman (1994, p. 140) "la cultura es supremamente negociable para los profesionales expertos en ella, pero este no es el caso para aquellos cuyas identidades dependen de una configuración particular. La identidad no es negociable. De otra manera no tiene existencia". La estigmatización de los esencialismos que hace la plataforma constructivista de la que parte la arqueología multicultural milita en contra de la posibilidad de entender por qué surgen y cuáles son las consecuencias de su despliegue¹⁰; esa tarea cartográfica redimensionaría los horizontes de intervención de la disciplina, alejándola de una nueva mirada distanciada, esta vez no aséptica sino cínica.

La aceptación y valoración positiva de las historias no académicas por la arqueología multicultural está atravesada por la exigencia de autenticidad, produciendo intransigencias canónicas que establecen (nuevos) límites a la legitimidad retórica. Por

ejemplo, varios arqueólogos han fustigado la falta de autenticidad de los usos indígenas contemporáneos del pasado. ¿Desde dónde lo hacen? Desde dos lugares, improbablemente complementarios: constructivismo y positivismo. El uso del pasado que hacen las organizaciones indígenas actuales es condenado por esencialista y porque reclama continuidades históricas que la arqueología y la “etnohistoria” consideran espurias. Esta lucha retórica por la autenticidad no es de poca monta y enfrenta actores que hablan desde posiciones situadas en lados opuestos del río de la identidad, tanto que existe “una absoluta incompatibilidad entre la des-autenticación de la cultura implicada en la desmitificación de las construcciones históricas y la identidad de quienes hacen la construcción” (FRIEDMAN, 1994, p.139).

La exigencia de autenticidad, siempre circunstancial y maleable, hace aparecer a las historias locales como uno de los lugares posibles (quizás el más posible) de re-activación del sentido del tiempo que la postmodernidad pretende aniquilar. En una paradoja que sólo puede ser postmoderna las historias indígenas antes apropiadas y transformadas por la historia nacional ahora son valoradas, en sus propios términos, como discursos de continuidad y sacralidad alternativos a la brutal deshistorización del pasado. La demanda de autenticidad de la arqueología multicultural se mira en el espejo de la “nostalgia imperialista” propuesta por Renato Rosaldo (1993, p. 69) para entender cómo los agentes del colonialismo

[...] normalmente exhiben nostalgia por la cultura del colonizado como era “tradicionalmente” (esto es, cuando la encontraron por primera vez). La peculiaridad de su lamento es, desde luego, que los agentes del colonialismo suspiran por la formas de vida que alteraron o destruyeron intencionalmente... una clase particular de nostalgia, usualmente encontrada en el imperialismo, en la cual las personas deploran la muerte de que lo que ellas mismas han transformado .

La equivalencia entre los discursos multiculturales del medio ambiente y del pasado es notoria. Parafraseando a Astrid Ulloa (2004) hablaré del *nativo histórico*, un guardián altamente calificado de la historia por auténtico y continuo. La autenticidad exigida a los indígenas por los arqueólogos multiculturales los carga con el peso de la culpa occidental porque ve en las comunidades nativas, que cree (y quiere) unidas orgánicamente con su pasado (un pasado auténtico), a los actores capaces de recuperar y potenciar el sentido de unidad y de armonía con la historia, redimiendo las depredaciones temporales de la postmodernidad¹¹. Pero cuando los indígenas aventuran por fuera del nuevo canon de la representación multicultural (más estrecho y vigilado que los cánones colonial y moderno) su autenticidad se pone en entredicho; es decir, son auténticos mientras sigan los senderos de la historia “cierta” (¿la de las disciplinas expertas?), no “inventen” tradiciones de la “nada” y usen el pasado en la construcción de identidad (jamás para otros fines más mundanos, como el dinero)¹².

El multiculturalismo es una política de la diferencia basada en el *reconocimiento* de la diversidad cultural. En ese mandato radica uno de sus problemas: reconocer no implica conocer sino aceptar la existencia. La aceptación, incluso de aquello que no nos gusta, se traduce en tolerancia. El multiculturalismo es una forma tolerante de organizar la sociedad pero no una forma militante de conocerla ni de tender puentes interculturales que permitan a las diferencias culturales conversar, conocerse, crear proyectos colectivos (distintos, por supuesto, del consenso hegemónico logrado alrededor de los extintos Estados nacionales). El “otro real” (que responde de maneras diversas, no siempre pacíficas, democráticas ni humanistas, a las presiones del capitalismo salvaje, a la velocidad de los flujos globales y a la violencia post-ideológica) debe dar paso, sin disonancias, al “otro imaginado” (que vive su vida bucólica y exótica en el mundo de la tolerancia y la separación). Como señaló Slavoj Žižek (1998, p. 157) de una manera brutal:

La “tolerancia” liberal excusa al otro Otro folclórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de “comidas étnicas” en una megalópolis contemporánea) pero denuncia a cualquier Otro “real” por su “fundamentalismo,” dado que el núcleo de la Otredad está en la regulación de su goce: el “Otro real” es, por definición, “patriarcal,” “violento,” jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras. Uno se ve tentado aquí a reactualizar la vieja noción marcuseana de “tolerancia represiva,” considerándola ahora como la tolerancia del Otro en su forma aséptica, benigna, lo que concluye la dimensión de lo Real del goce del Otro.

Conceptos devastadores, en verdad: regulación del goce de la alteridad; tolerancia represiva; estigmatización y, al mismo tiempo, promoción del primordialismo. El multiculturalismo organiza las diferencias, nominándolas y creándolas desde un lugar de enunciación (el del Estado, los organismos multilaterales, las ONGs, la academia) que no se despojó de su traje hegemónico. El “otro real” es reprimido por su reflejo virtual. Este perfil dibuja bien los contornos de la arqueología multicultural: una arqueología que sigue los caminos trillados y ortodoxos del manual positivo, que mira con desdén (pero usa selectivamente) las historias no académicas que el capital contemporáneo le obliga a tolerar y que se complace en existir (con la seguridad del aparato institucional) en un mundo de historias separadas, domesticado y minado por el mercado.

Si la arqueología multicultural es distanciada, tolerante, incluso cínica, ¿podemos esperar que tenga en sus manos la clave del entendimiento intercultural y de la descolonización? Creo que no. La interculturalidad cree en la existencia de consensos mínimos establecidos a través de la discusión democrática y cree que las diferencias deben ser tramitadas y promovidas; en vez de la separación y organización de la diferencia apuesta por su realización en escenarios plurales no excluyentes que derroten la iniquidad. Imagino una arqueología de y por la descolonización como una

forma que adopta la práctica disciplinaria desde cuatro plataformas mínimas: (a) enfrentar, desde un pensamiento contestatario y situado, la relación colonial que hace que la metrópoli nos produzca y nos piense (una arqueología descolonizada es un requisito mínimo e inobviable para una arqueología de la descolonización); (b) analizar la plataforma epistémica desde la cual la arqueología construyó historias colonialistas y transformó las historias de los colonizados; (c) reunir saber y poder, separados por el positivismo desde hace más de un siglo; es decir, volver conscientemente políticas las intervenciones disciplinarias; y (d) ir más allá de los límites de la academia y buscar la transformación de las relaciones sociales. La arqueología de la descolonización busca entender (y “abrirse” a otros sujetos que entienden) las nuevas relaciones de lo local con lo global, las auto-representaciones históricas de los movimientos sociales (inéditas porque nunca habían ocurrido con tanta visibilidad y con tanto poder, algo sólo posible por la retórica global del multiculturalismo) y su articulación con las representaciones académicas. Esos horizontes de intervención está signados por la valorización del pasado, del cual Walter Benjamin (1968, p. 245) señaló que “[...] lleva consigo un índice temporal por el cual se refiere a la redención”. La historia no es el recuento de las cosas que sucedieron sino de las que debieron haber sucedido. Esa moral es, por supuesto, modelada por la utopía. La historia se convierte, de nuevo, en insumo básico para la acción (que es, ni qué decirlo, arrastrada por el pensamiento utópico), en un lugar donde se produce sentido. La necesidad del horizonte histórico para la edificación del horizonte utópico, aquello por lo que se lucha, se está volviendo prominente para muchos actores sociales. La historia se convierte en génesis de sentido colectivo (la historia es el lugar de los ancestros, que guían y significan la utopía) y en memoria de eventos negativos que se quiere pervertir (como *pervertere*: trastornar, voltear), es decir, como memoria de los desastres del colonialismo. Los sentidos coloniales, poderosos

y ubicuos, ahora se pervierten y resignifican. Descolonizar significa transformar las relaciones de poder, no eliminarlas; significa empoderar los colectivos sociales que sufrieron las consecuencias del colonialismo; significa emitir expresiones contestatarias desde el lugar de la intervención y la diferencia colonial.

El interés extendido y creciente de un amplio número de actores sociales por asuntos que los arqueólogos consideraron suyos ha ampliado la significación del pasado para incluir otras cosmovisiones y diferentes proyecciones del presente y el futuro. Las autonomías locales consagradas por las reformas constitucionales, junto con las agendas étnicas establecidas antes de que el multiculturalismo se convirtiera en preocupación de los Estados, se convirtieron en plataformas para la producción de narrativas históricas y en oportunidades para resignificar el pasado. Asistimos, en suma, a la ampliación y politización de lo que Michel Foucault (1991, p. 18) llamó “el gran juego de la historia”, un juego en el cual se negocia “quién se amparará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quién se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo y utilizarlas contra aquellos que las habían impuesto” (p. 18).

Ante la devaluación postmoderna del pasado la búsqueda del sentido histórico es una forma de resistencia, una utopía: el pasado aparece como un lugar llenado por la significación del deseo. El encuentro entre historias alternativas y el trabajo de los arqueólogos ocurre en lo que Mary Louise Pratt (1992) llamó “zonas de contacto”¹³. Hay dos zonas de contacto fundamentales (y complementarias) donde convergen arqueólogos y otros actores sociales: la descolonización y el enfrentamiento a la disolución postmoderna de la historia.

La historia se moviliza en nuevos proyectos sociales, en nuevas imaginaciones del porvenir edificadas en el enfrentamiento y la superación del orden colonial. En este escenario histórico militante la arqueología es y puede ser una invitada principal. Desde una

perspectiva académica no hay duda de que la memoria social es crucial para la constitución y el mantenimiento del tejido social; sin embargo, en algunos casos concretos la situación puede ser diferente, especialmente cuando se trata de comunidades que experimentan difíciles condiciones de vida, muchas veces endocoloniales, en los márgenes del bienestar que el mundo industrializado da por hecho. En esos casos la sobrevivencia y la satisfacción de necesidades básicas (como la educación y la salud) son más importantes o, por lo menos, más urgentes que la memoria y su activación por la historia. Una cosa es hablar de la importancia de la memoria desde la comodidad de la oficina de una universidad y otra distinta cuando la lucha por el territorio, la economía auto-suficiente y el reconocimiento político están en juego. Pero cuando las agendas urgentes han sido satisfechas o cuando las narrativas históricas pueden acompañarlas hay esperanzas de que el deseo se encuentre, eventualmente, con la memoria. La apuesta por ese encuentro define una arqueología de la descolonización. La historia liga las luchas del pasado (de resistencia, de enfrentamiento al orden colonial) con las del presente y el futuro: las legitima, les da sentido de continuidad¹⁴.

La creciente visibilidad de apropiaciones no-académicas de la arqueología, no necesariamente étnicas, pone de relieve algo que la disciplina había ignorado: el carácter concreto de los procesos de producción histórica más que las preocupaciones abstractas por la naturaleza de las representaciones del pasado. Esa visibilidad exige determinar qué es la arqueología tanto como preguntar cómo trabaja, cómo se revela a través de la producción de narrativas específicas (TROUILLOT, 1995). Exige, en suma, ir más allá de la asepsia institucional y política de la arqueología académica. Los usos no académicos de la arqueología en un proyecto más amplio de descolonización muestran que este no es un asunto solamente disciplinario (la legitimidad y potencia de la arqueología en un escenario de concurrencia de muchos actores históricos) sino, sobre todo, político (la posibilidad de

descolonizar viejas relaciones de subordinación).

La arqueología puede encontrar un lugar donde la producción histórica sea localmente significativa, alejándose de la grandeza y futilidad de las narrativas universales. Llegar al público, algo antes sólo hecho por pocos arqueólogos, se está volviendo éticamente obligatorio y estratégicamente necesario. Sin embargo, para muchos arqueólogos llegar al público todavía es sólo una forma de compartir resultados, no una empresa colectiva y colaborativa sino un proceso de una vía por el cual el conocimiento experto es comunicado al público en general. Las comunidades nativas son incluidas en este proceso direccional con la idea de que puedan, eventualmente, encontrar información arqueológica útil para sus propias historias. En cambio, la arqueología pública (o, mejor dicho, arqueología por y para el público) puede ser concebida no como un proceso unidireccional en virtud del cual los arqueólogos sabios ilustran al público ignorante sobre su propia historia sino como una co-producción en la cual las partes interesadas (academia y comunidades, por ejemplo) producen historia conjuntamente, aunque no sin conflicto productivo (GNECCO, 2006).

La arqueología de la interculturalidad y la descolonización puede entablar un diálogo franco y contestatario con los actores que acuden a la escena histórica por primera vez o empoderados de distinta manera. En vez de imitar a la arqueología científica, que hace poco distinto de continuar su vida distanciada como si nada hubiera sucedido, excepto tomar nota (y producir, ocasionalmente, acciones en contra) de la molesta (y a veces tolerable) aparición de otras historias y sus reclamos de espacio y legitimidad, puede involucrarse con los conflictos y oportunidades que surgen de la ampliación del espectro de las representaciones históricas. Uno de los aspectos cruciales que puede discutir es el de los esencialismos, no para descalificarlos (como hace la arqueología multicultural) sino para entenderlos y proponer, acaso, su resolución. Aunque los esencialismos pueden no ser negociables en las plataformas étnicas, como testimonia el

célebre enfrentamiento entre Jean-Paul Sartre (1985) y Frantz Fanon (1967) sobre el carácter estratégico o definitivo del radicalismo y de la polarización en el movimiento de negritudes, una postura esencialista histórica pierde la oportunidad de entender lo que Walter Mignolo (1995) llamó *semiosis colonial*. Los análisis hechos desde un *locus* auto-contenido, como el de los esencialismos, no captan el amplio rango de interacciones semióticas que tienen lugar en situaciones coloniales; no pueden argumentar, como quiero hacer, que las historias locales no fueron eliminadas ni negadas sino transformadas en su encuentro con las historias coloniales¹⁵ (GNECCO; HERNÁNDEZ, 2008). Aceptar esta formulación es cambiar el punto de partida: el entendimiento de la semiosis colonial permite enfrentar y subvertir (con argumentos) el colonialismo que produjo las historias locales. El esencialismo “recupera” historias (que quiere sepultadas, silenciadas o invisibilizadas) en vez de mostrar cómo se constituyen en su relación con el colonialismo. La “recuperación” histórica evita, más que enfrenta, el colonialismo porque no expone su funcionamiento. Al ignorar el colonialismo el esencialismo de las “recuperaciones” históricas ayuda a rodearlo de un aura misteriosa, una impermeabilidad analítica que lo alimenta con placer (HABER et al., 2007). Como señaló García (1989, p. 196) sobre la cultura popular:

Al fin y al cabo los románticos se vuelven cómplices de los ilustrados. Al decidir que lo específico de la cultura popular reside en su fidelidad al pasado rural se ciegan a los cambios que la iban redefiniendo en las sociedades industriales y urbanas. Al asignarle una autonomía imaginada suprimen la posibilidad de explicar lo popular por las interacciones que tiene con la nueva cultura hegemónica. El pueblo es “rescatado” pero no conocido.

La arqueología puede imaginar el porvenir; aportar elementos analíticos para entender cómo fue construida la alteridad (como relación), cuáles son los escenarios de su despliegue contemporáneo (incluyendo los panoramas esencialistas) y

cuáles sus elaboraciones del futuro; ir más allá de una contra-modernidad de la alterización (*sensu* Castro 1996), que busca alteridades esenciales como salida a la dominación moderno-colonial, postulando, más bien, la historización de las historias locales como un camino a la subversión de su ontología colonial. En el terreno de los discursos sobre el pasado la idea de Ernesto Laclau (1996) de un enfrentamiento entre la lógica de la diferencia (la sociedad como una estructura simbólica diferenciada) y la lógica del antagonismo (la sociedad como imposible, frustrada por la escisión) es un escenario cierto, un producto multicultural. Si la lógica del antagonismo triunfa (como parece pregonar la lucha ideológica entre la arqueología académica y las comunidades indígenas en varias partes del mundo) lo hará sobre la posibilidad de una arqueología intercultural descolonizada. El antagonismo aleja la utopía de mundos mejores y separa lo que podría estar unido en esa búsqueda incesante.

Reconocimientos

Algunas de las ideas expresadas en la parte inicial de este artículo fueron publicadas en “Arqueología excéntrica en Latino América” (en *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas*, editado por Alejandro Haber, Universidad de los Andes, Bogotá, 2004). La discusión sobre arqueología y multiculturalismo proviene de “Arqueología y Estado multicultural en América Latina” que será publicado en un libro editado por Dante Angelo. Agradezco a Walter Morales la invitación a participar en este dossier.

NOTAS

¹ Esta generalización es atrevida porque la relación de los criollos con la herencia pre-europea fue dispar. Mientras en México el levantamiento de Hidalgo y Morelos

ocurrió en un ambiente propicio para la valoración positiva de las raíces indígenas, abonado por el indigenismo católico, en el Perú el discurso ilustrado las pasó por alto. Brading (1980, p. 39-40) cree que esta diferencia se debió a que en México, a diferencia de Perú, no había un movimiento indígena que buscara revitalizar (y capitalizar) ese pasado.

² Excepto en Argentina y en México.

³ Una generalización puede resultar útil: en América Latina la preocupación por las culturas prehispánicas es moderna (la búsqueda de las raíces de la nación) y la apología del legado hispánico (a expensas de la herencia indígena) conservadora y tradicional. Eso explicaría por qué durante la hegemonía conservadora en Colombia, que duró casi 50 años (desde la década de 1880 hasta la de 1930), el interés arqueológico que había expresado el científico Ezequiel Uricoechea en 1854 como uno de los componentes básicos del patriotismo fue desactivado, por lo menos como política de Estado, sólo para aparecer de nuevo con la llamada “República Liberal” de las décadas de 1930 y 1940; también explicaría por qué en México el legado precolombino fue un actor central en la construcción nacional gracias, sobre todo, a la retórica revolucionaria de 1910. Sin embargo, una indagación más cuidadosa revela la debilidad de la generalización: en el México de la primera revuelta independentista fueron los curas católicos, conservadores y anti-modernos, quienes promovieron una política de valoración positiva de las culturas prehispánicas. Generalizar la diversidad de experiencias históricas de estos países, a pesar de algunas características comunes, es una tontería mayúscula. Así que, mejor, seguiré un camino más cauto: no todas las preocupaciones latinoamericanas por el pasado prehispánico (sobre las cuales se edificaría, posteriormente, el aparato disciplinario) fueron modernas. En México la retórica del levantamiento de 1808 y el conservatismo católico de intelectuales como Servando Teresa de Mier, ambos nacionalistas e indigenistas, fueron abiertamente anti-liberales; en cambio, la filosofía liberal que habría de triunfar con las guerras de reforma (1858-1860) desdeñó el pasado indígena (BRADING, 1973). En Colombia ocurrió justo lo contrario: los liberales, como Uricoechea (1984), ensalzaron el legado indígena y los conservadores, como Arroyo (1955), el pasado colonial, el único que contaba positivamente en su horizonte discursivo.

⁴ La objetivación de la alteridad étnica en las narrativas arqueológicas contribuyó a su sometimiento por el proyecto nacional. Este sometimiento fue doble: por un lado, supuso la domesticación de la diferencia al hacerla aparecer como parte constitutiva de la identidad nacional; por otro, supuso la domesticación de la memoria social de los latinoamericanos por parte de una historia que les mostró la forma como la alteridad se transformaba en mismidad a través de su incorporación al proyecto colectivo.

⁵ Las excepciones, como Ameghino y su exaltación de la civilización pre-colonial argentina (NASTRI, 2004), sólo confirman la regla.

⁶ La apropiación de la historia indígena por la historia nacional, escrita y controlada por elites que desprecian lo indígena y se sienten “blancas,” es una paradoja brutal. José Carlos Mariategui (1979) lo señaló de una manera contundente: “En Indo-América las circunstancias no son las mismas [que en China]. La aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes. En el Perú el aristócrata y el burgués blancos desprecian lo popular, lo nacional” (p. 55).

⁷ Esta apropiación, sin embargo, está edificada sobre una aporía que impide a la nación solucionar el abismo “entre el pasado y el presente [...] [pues] mientras por un lado los Estados-nación glorifican el carácter antiguo o eterno de la nación

- también buscan enfatizar la naturaleza sin precedentes del Estado-nación porque es sólo en esa forma como el pueblo-nación ha podido realizarse a sí mismo como sujeto autoconsciente de la historia". (DUARA apud ACHUGAR, 2001, p. 81).
- ⁸ Escobar (2005, p.54) ha señalado que "el proyecto dominante tiende a reorganizar el territorio y la población [a través de desplazamientos forzados y nuevas "guerras justas"], lo cual hace impensable, o totalmente inimaginable, la existencia de una autonomía en el marco del Estado-nación." Ese proyecto no es exclusivo de las elites nacionales; de él también participan los movimientos armados basados en discursos marxistas.
- ⁹ Charles Taylor (1993, p.93), uno de los principales teóricos del multiculturalismo liberal, lo expresó así: "[...]el liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural. El liberalismo es, también, un credo combatiente. La variable tolerante que apruebo, así como sus formas más rígidas, tiene que establecer un límite."
- ¹⁰ Véase Diana Fuss (1989) para el desarrollo analítico de esta posición.
- ¹¹ Este argumento fue planteado por Alcida Ramos (1994, p. 79) en su análisis entre indigenismo y ecologismo.
- ¹² Francisco Gil (2008) ha mostrado cómo en el Altiplano de Lípez, en Bolivia "El turismo marca un antes y un después en la concepción de los sitios arqueológicos por parte del pensamiento local. Desde la perspectiva tradicional (o, mejor, tradicionalista) las ruinas constituyeron entornos liminares, ubicados en los bordes espacio-temporales de la comunidad y habitados por formas extremas de alteridad salvaje pertenecientes al pasado; sin embargo, no deja de resultar llamativo contemplar cómo hoy en día los lugareños mantienen una actitud ambigua hacia las ruinas y otros vestigios arqueológicos, a la vez de respeto (inclusive, con remanentes de ese temor tradicional) y de desacralización utilitaria en beneficio de su explotación turística." La relación entre turismo, dinero y patrimonio media, en muchas partes, la relación entre los pueblos indígenas y la arqueología; sin embargo, este asunto se mantiene oculto porque no es políticamente correcto para el requisito de autenticidad de la mirada multicultural.
- ¹³ Para Pratt (1992) las *zonas de contacto* son "...espacios sociales donde se encuentran, colisionan y luchan culturas diferentes, generalmente en relaciones de dominación y subordinación altamente asimétricas... un intento de invocar la co-presencia espacial y temporal de sujetos previamente separados por abismos geográficos e históricos y cuyas trayectorias ahora intersectan" (p. 4-7); sin embargo, mientras Pratt usa el término para describir relaciones coloniales yo lo uso para describir relaciones anti-coloniales (CLIFFORD, 1997, para un uso similar).
- ¹⁴ La *Segunda Declaración de Barbados* de 1977 recomendó el estudio de la historia para entender y transformar las situaciones de explotación y dominación de los pueblos indígenas; en suma, para jugar un papel determinante en los procesos de descolonización.
- ¹⁵ La historia impuesta por los colonizadores no borra, simplemente, la historia de los colonizados. Lo que la historia colonial hace es mucho más perverso (y efectivo): distorsiona, confunde, agrupa. El colonialismo no destruye tanto como construye; esa construcción es insidiosa y, ciertamente, más efectiva que la simple destrucción. El universo simbólico de las historias conquistadas nunca es el mismo después de la intervención de la máquina colonial. Las disciplinas históricas profundizaron este proceso.

Referências

ACHUGAR, Hugo. Ensayo sobre la nación a comienzos del siglo XXI. In: MARTÍN-BARBERO, Jesús (Ed.). **Imaginarios de nación**. Pensar en medio de la tormenta. Bogotá, DC: Ministerio de Cultura, 2001.

ANDRADE, Oswald de. Manifiesto antropófago. In: SCHWARTZ, Jorge (Ed.). **Las vanguardias latinoamericanas**. Textos programáticos y críticos. Ciudad de México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.

ARROYO, Jaime. **Historia de la Gobernación de Popayán**. Bogotá, DC: Ministerio de Educación, 1955.

ASCH, Michael. Cultural property and the question of underlying title. In: NICHOLAS, George P.; ANDREWS, Thomas D. (Ed.). **At a crossroads: archaeology and First Peoples in Canada**. Burnaby: Simon Fraser University, 1997.

BENJAMIN, Walter. **Illuminations**. New York: Schocken, 1968.

BRADING, David. **Los orígenes del nacionalismo mexicano**. Ciudad de México, D.F.: SepSetentas, 1973.

CASTRO, Santiago. **Crítica de la razón latinoamericana**. Barcelona: Puvill, 1996.

CLIFFORD, James. On ethnographic allegory. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Ed.). **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.

_____. **Routes**. Travel and translation in the late twentieth century. Harvard: Harvard University Press, 1997.

ESCOBAR, Arturo. **Más allá del Tercer Mundo**. Globalización y diferencia. Bogotá, DC: ICANH-Universidad del Cauca, 2005.

FABIAN, Johannes. Time and the other. New York: Columbia University Press, 1983.

FANON, Frantz. **Black skin, white masks**. New York: Grove Press, 1967.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la genealogía la historia. In: **Microfísica del poder**. Madrid: La Piqueta, 1991.

FRIEDMAN, Jonathan. Cultural identity and global process. London: Sage, 1994.

FUSS, Diana. **Essentially speaking**. London: Routledge, 1989.

GARCÍA, Néstor. **Culturas híbridas**: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Ciudad de México, D.F.: Grijalbo, 1989.

GARRIDO, Margarita. **Reclamos y representaciones**. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815. Bogotá, DC: Banco de la República, 1993.

GIL, Francisco. Cuando los turistas llegan... Comunidades y auto-administración del patrimonio arqueológico en Lípez, Bolivia. In: GNECCO, Cristóbal; AYALA, Patricia (Ed.). **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina**. 2008. Trabajo inédito.

GNECCO, Cristóbal. A three-takes tale: the meaning of WAC for a pluralistic archaeology. **Archaeologies**. [S.l.: s.n.] 2006

_____. **Multivocalidad histórica**: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología. Bogotá, DC: Universidad de los Andes, 1999.

_____; HERNÁNDEZ, Carolina. History and its discontents: stone statues, native histories, and archaeologists. **Current Anthropology**. 2008. Próxima.

HABER, Alejandro. Arqueología de la naturaleza/naturaleza de la arqueología. In: _____. (Ed.). **Hacia una arqueología de las arqueologías latinoamericanas**. Bogotá, DC: Universidad de los Andes, 2004.

_____; MAMANÍ, Ernestina; RODA, Laura; LONDOÑO, Wilhelm. **Parte de la conversación**. 2007. Ponencia en la IV Reunión Internacional de Teoría Arqueológica en América del Sur, en San Fernando del Valle de Catamarca, entre los días 3 a 7 de julio de 2007.

KÖNIG, Hans Joachim. **En el camino de la nación**. Bogotá, DC: Banco de la República, 1994.

LACLAU, Ernesto. **Emancipation(s)**. London: Verso, 1996.

LANGENBAEK, Carl Henrik. **Arqueología en Colombia**. Ciencia, pasado y exclusión. Bogotá, DC: Colciencias, 2003.

LECHNER, Norbert. Orden y memoria. In: SÁNCHEZ, Gonzalo; WILLS, María Emma (Ed.). **Museo, memoria y nación**. Bogotá, DC: Museo Nacional, 2000

LUMBRERAS, Luis Guillermo. **La arqueología como ciencia social**. Lima: Peisa, 1981.

MAMANÍ, Carlos. History and prehistory in Bolivia: what about the indians? In: LAYTON, Robert (Ed.). **Conflict in the archaeology of living traditions**. London: Unwin Hyman, 1989.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Ciudad de México, D.F.: Era, 1979.

MARTÍN, Jesús. **De los medios a las mediaciones**. Bogotá, DC: Convenio Andrés Bello, 2003.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of the Renaissance**. Literacy, territoriality, and colonization. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

NAVARRETE, Federico. Ruinas y Estado: arqueología de una simbiosis mexicana. In: GNECCO, Cristóbal; AYALA, Patricia (Ed.). **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina**. 2008. Trabajo inédito.

NASTRI, Javier. Los primeros americanistas (1876-1900) y la construcción arqueológica del pasado de los valles calchaquíes (Noroste argentino). In: HÁBER, Alejandro. **Hacia una arqueología de las arqueología latinoamericanas**. Bogotá, DC: Universidad de lo Andes, 2004.

NAVARRETE, Rodrigo. **El pasado con intención**. Caracas: Universidad Central de Venezuela: Fondo Editorial Tropykos, 2004.

PINEDA, Roberto. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950). In: AROCHA, Jaime; FRIEDEMANN, Nina de. **Un siglo de investigación social: antropología en Colombia**. Bogotá, DC: Etno, 1984.

PRATT, Mary Louise. **Imperial eyes**. Travel writing and transculturation. London: Routledge, 1992.

RAMOS, Alcida. From eden to limbo: the construction of indigenism in Brazil. In: BOND, George; GILLIAM, Angela (Ed.). **Social construction of the past**. London: Routledge, 1994.

RIVERA, Silvia. La antropología y arqueología boliviana: límites y perspectivas. In: **América Indígena**. [S.l.: s.n.], 1980.

ROSALDO, Renato. *Culture and truth. The remaking of social analysis.* London: Routledge, 1993.

SARTRE, Jean-Paul. **Escritos sobre literatura.** Madrid: Alianza Editorial, 1985.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Indigenous peoples and the State in Latin America: an ongoing debate. In: SIEDER, Rachel (Ed.). **Multiculturalism in Latin America.** Indigenous rights, diversity and democracy. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

TAYLOR, Charles. **La política del reconocimiento.** Ciudad de México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the past.** Power and the production of history. Boston: Beacon Press, 1995.

ULLOA, Astrid. **El nativo ecológico.** Bogotá, DC: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.

URICOECHEA, Ezequiel. **Memoria sobre las antigüedades Neo-Granadinas.** Bogotá, DC: Banco Popular, 1984.

VAN COTT, Donna Lee. Constitutional reform in the Andes: redefining indigenous-State relations. In: SIEDER, Rachel (Ed.). **Multiculturalism in Latin America.** Indigenous rights, diversity and democracy. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

ZIZEK, Slavoj. **Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional.** Buenos Aires, D.F.: Paidós, 1998.

Recebido em: 25 de março de 2008.

Aprovado em: 16 de junho de 2008.

