

ARQUEOLOGÍA Y DECOLONIALIDAD

INTRODUCCIÓN: ¿POR QUÉ ARQUEOLOGÍA?
¿POR QUÉ DECOLONIAL?
Nick Shepherd

ARQUEOLOGÍA, COLONIALIDAD, MODERNIDA
PARTE I. LA ARQUEOLOGÍA Y LA CONQUISTA DEL TIEMPO
PARTE II. LA ARQUEOLOGÍA Y LA REVOLUCIÓN SILENCIOSA
Nick Shepherd

LA ARQUEOLOGÍA (MODERNA) ANTE EL EMPUJE DECOLONIAL
Cristóbal Gnecco

ARQUEOLOGÍA INDISCIPLINADA Y DESCOLONIZACIÓN DEL
CONOCIMIENTO
Alejandro Haber

UNA CONVERSACIÓN SUR-SUR
Cristóbal Gnecco, Alejandro Haber y Nick Shepherd

INTRODUCCIÓN: ¿POR QUÉ ARQUEOLOGÍA? ¿POR QUÉ DECOLONIAL? *Nick Shepherd*

La disciplina de la arqueología ha estado generalmente ausente de la discusión contemporánea sobre decolonialidad y de la crítica de la colonialidad y la modernidad¹. Los principales pensadores, ensayistas y practicantes decoloniales provienen de una variedad de disciplinas y campos, incluyendo la semiótica, la teoría literaria, la filosofía, la sociología, los estudios religiosos y la antropología. Una de las características de este proyecto colectivo ha sido su carácter transdisciplinario amplio. Esto hace que la ausencia de la arqueología sea aún más notable. Este libro pretende corregir esa situación. Nuestra intención es que los tres ensayos y la conversación que componen el libro sean una declaración de apertura para la articulación entre la arqueología y la decolonialidad. Por un lado, ofrecemos una perspectiva específicamente arqueológica al pensamiento y la práctica decoloniales. Por otra parte, presentamos una perspectiva decolonial sobre las ideas y formas de práctica arqueológicas más fundamentales como un proyecto transformativo de la arqueología indisciplinada. Abogamos por la importancia de una perspectiva arqueológica en las discusiones sobre decolonialidad. Al mismo tiempo, argumentamos que el pensamiento y la práctica decoloniales son urgentes en el espacio de la arqueología y lo hacemos a partir de varias consideraciones.

En primer lugar, al pensar en la arqueología como una disciplina clave con la cual la modernidad occidental encontró y articuló gentes y paisajes en otras partes del mundo. En este sentido la arqueología se asemeja a la antropología, una disciplina con la que frecuentemente está aliada. La arqueología ha sido organizada en contextos históricos y contemporáneos alrededor de un modelo centro/periferia en el que juega un papel influyente un pequeño número de instituciones metropolitanas. Este es un fenómeno que los arqueólogos australianos Tim Murray y Peter White (1981) han llamado "Cambridge en el monte". Aliado a un modelo expedicionario de la práctica, convirtió grandes áreas del sur global en lugares para hacer trabajo de campo, sitios donde podían extraerse datos y materiales que serían enviados a las metrópolis para ser transformados en conocimiento. Para las audiencias de cada país las narrativas arqueológicas y las culturas materiales fueron básicas para encuadrar, mediar e imaginar encuentros con seres y formas de vida no occidentales descritos como nativos, indígenas, orientales, indios o negros.

En segundo lugar, al pensar en la arqueología y la historia como disciplinas básicas en la elaboración y la mediación de las comprensiones del

¹ Hay algunas excepciones a esta afirmación general, como las breves intervenciones de John Giblin (2012), Uzma Rizvi (2015) y Pedro Paulo Funari y María Ximena Senatore (2015). Nótese que estamos distinguiendo el debate contemporáneo sobre decolonialidad de las ubicuas discusiones en la teoría angloamericana sobre "descolonizar" la arqueología que proceden de diferentes fuentes y de un conjunto diferente de supuestos.

tiempo. En la medida en que la modernidad occidental se presenta como una nueva comprensión de ser en el tiempo, el tiempo ha sido una dimensión insuficientemente debatida en las discusiones contemporáneas sobre decolonialidad. La arqueología, incluso más que la historia, extiende las concepciones occidentales modernas del tiempo a lo largo de la *longue durée*, a través de las nociones de tiempo profundo y "prehistoria". A modo de introducción puedo hacer dos observaciones con relación a la colonialidad del tiempo. La primera es que el colonialismo no sólo estaba preocupado con la conquista del espacio o del territorio sino, también, con la conquista del tiempo. La conquista del tiempo tomó muchas formas, incluyendo la captura de las historias locales y la reconfiguración de las temporalidades locales. Entrar en la modernidad es entrar en un nuevo espacio-tiempo y existir en una relación transformada con el pasado y con el futuro. Desde sus inicios el tiempo-espacio de la modernidad fue concebido y organizado como un espacio diferenciado, dividido por la proporción de la diferencia colonial. Como algunos autores han señalado (e.g., Fabian 1983; Mignolo 2015) morar en la periferia es hacerlo en el tiempo del pasado. Una de las formas adoptadas por el colonialismo es la negación de la coetaneidad. El arqueólogo y el indígena entran en la misma sala, se sientan en la misma mesa, pero se entiende que ocupan el tiempo de otra manera: la ciencia, la modernidad, el desarrollo y la orientación hacia el futuro están con el arqueólogo mientras que el indígena habla por la cultura, la tradición y una preocupación performativa con identidades enraizadas en pasados imaginados. En el intercambio que sigue la ciencia esencializada, cuyos símbolos son la bata blanca de laboratorio y un lenguaje técnico alienado, se encuentra con la identidad esencialista, escenificada en torno a la ejecución de la cultura y la invención de la tradición.

En tercer lugar, la relación entre arqueología y decolonialidad está mediada por la dimensión material, performativa y encarnada del trabajo y la práctica arqueológicos. Esto es inusual en los contextos de la academia logocéntrica, entregados a los entendimientos abstractos de los procesos intelectuales y a las concepciones sobre el "texto". La arqueología centra la atención en el mundo material. A menudo este no es el "gran" mundo material de la forma construida, de los paisajes artificiales y de las ciudades planificadas sino el humilde detrito de la vida cotidiana. Más aún, las prácticas arqueológicas de excavación, reconocimiento, tamizado y clasificación son prácticas performativas, cinéticas, que implican todo el cuerpo en la materialidad del pasado. Los arqueólogos no encuentran el pasado como una proposición abstracta sino a través de las superficies de su cuerpo. Si los dos primeros aspectos de la arqueología (encuentros con otros y la conquista del tiempo) nos llevan a pensar en la disciplina como un dispositivo colateral de la modernidad occidental que da forma, encuadra y media los encuentros con personas, lugares e historias no occidentales entonces el tercer aspecto de la arqueología (materialidad, encarnación) apunta al potencial de ruptura y a una apertura más allá de la lógica de la modernidad occidental. Por un lado, esto tiene que ver con la manera como la arqueología nos lleva —o potencialmente nos lleva— a un territorio que ocupa un lugar ambiguo en las tradiciones académicas en Occidente, compuesto por nociones de materialidad, encarnación, ejecución y

experiencia afectiva. La academia y el conocimiento modernos se han organizado alrededor de una serie de dualismos fundacionales: mente/cuerpo, teoría/práctica, cultura/naturaleza, modernidad/tradición. La arqueología tiene el potencial de complicar y transgredir esta estructura binaria. Sin embargo, como señalan los ensayos de este libro, llevar a cabo este potencial implicaría un alejamiento radical de las prácticas aceptadas, generalmente entregadas al positivismo, al empirismo, a los lenguajes técnicos alienados y a una concepción de la finalidad disciplinaria al servicio del desarrollo.

Por otro lado, el potencial de ruptura yace en la manera como la arqueología nos lleva a algunos de los aspectos más profundos y más profundamente sentidos de las vidas y las racionalidades locales, un territorio formado por dioses, ancestros y muertos enterrados y por una concepción de los lugares de origen como redes de sitios sagrados. Esa "alteridad profunda" no sólo plantea un desafío permanente a las racionalidades y a la academia occidentales sino que se ha vuelto más, no menos, relevante en los últimos tiempos. Una de las características notables de las últimas dos décadas y media ha sido el crecimiento global del movimiento indígena y, en términos más generales, de las políticas de la memoria y la identidad. Esos procesos ocurren en una relación compleja con las formas contemporáneas de la globalización pero, al menos en parte, consisten en una defensa desesperada del territorio por parte de algunas de las poblaciones más pobres y empobrecidas del planeta, como los san del sur de África. Los sitios sagrados, las culturas materiales y los restos humanos se vuelven poderosos puntos de movilización y organización en las luchas contra las formas destructivas del desarrollo urbano, la incursión de actividades mineras y la construcción de presas, carreteras y oleoductos. Si el crecimiento del movimiento indígena proporciona una parte de un paisaje contemporáneo de práctica entonces una segunda parte es proporcionada por el crecimiento global de la arqueología de contrato, cuyo crecimiento ha sido notable, tanto que en algunos contextos nacionales representa el 90% del trabajo arqueológico (e.g., La Salle y Hutchings 2012). Los comentarios críticos a la arqueología de contrato son muy raros², un síntoma de que el establecimiento disciplinario la acoge sin reservas. La arqueología de contrato es una instrumentalización más directa de la arqueología al servicio del capital y de los diseños globales. Esto hace más urgente la tarea de una crítica decolonial de la arqueología.

Por último, tenemos que decir algo acerca de nuestra localización. Los tres autores somos del sur global, y hemos labrado el intercambio final del volumen como una "conversación sur-sur" que no surge de alguna concepción esencialista del "sur" como sitio de alteridad y resistencia sino de una comprensión más matizada de nuestra ubicación geográfica/conceptual, para la que la expresión "sur global" sirve como una especie de taquigrafía. Los elementos constitutivos de esta comprensión son los siguientes: en primer lugar, una concepción del trabajo y de la práctica en una relación particular con la historia. En nuestros casos —Ciudad del Cabo, Suráfrica;

² Dos excepciones significativas son el simposio convocado por Cristóbal Gnecco y Adriana Schmidt Dias, "Desenredando la arqueología de contrato", que tuvo lugar en Porto Alegre, Brasil, en junio de 2013, y el volumen de ensayos resultante.

Catamarca, Argentina; Popayán, Colombia— estos contextos podrían describirse como post-apartheid, post-dictadura y post-guerra civil. El prefijo "post" tiene el mismo sentido que el "pos" en poscolonialismo y posmodernidad puesto que no indica trascendencia o superación sino un terreno más ambiguo de vidas posteriores, segundas vidas, legados y asuntos pendientes. Vivir en estrecha relación con esos legados y asuntos pendientes hace imposible un enfoque convencional. Requiere el trabajo creativo, crítico e imaginativo de pensar y practicar nuestra manera de salir de debajo de la carga de una colonialidad incrustada que se expresa, sobre todo, en las ideas maestras de las disciplinas y en sus formas de práctica. No estamos a favor de un estado de excepción que se aplique a nuestros lugares geográficos/conceptuales en particular; más bien, pensamos que en Ciudad del Cabo, Catamarca y Popayán encontramos la expresión desnuda de las fuerzas y las relaciones que se experimentan, universalmente, dentro la disciplina. Derrida (1986) sostuvo que a mediados de la década de 1980 en Suráfrica no existía el apartheid como una excepción a las lógicas modernas sino como una "intensificación" de las ideas y de las relaciones modernas, incluyendo el racismo y el autoritarismo. Dicho de otra manera, esperamos que las formas de crítica y análisis que ofrecemos en este libro no sean entendidas como si sólo fueran relevantes para la arqueología en las antiguas colonias, en contextos "poscoloniales" —esta es una de las formas como se desecha, convencionalmente, la teoría no metropolitana. Por el contrario, el peso de nuestra crítica se dirige a la corriente principal de la disciplina, a los centros hegemónicos, a los creadores de la teoría canónica y a los defensores de la idea de la disciplina, donde quiera que se encuentren.

Concluimos con la idea de diversión. Ha sido inmensamente divertido trabajar juntos. Vemos nuestra colaboración como fundamentalmente poco probable, incluso ridícula. Este volumen de ensayos es una especie de resultado de nuestra propia indisciplina. Está escrito como anticipación de nuevas conversaciones indisciplinadas.

Referencias

Derrida, Jacques

1986 Racism's last word. En *"Race", writing, and difference*, editado por Henry Louis Gates y Kwame Anthony Appiah, pp 329-369. Chicago: University of Chicago Press: 329-369.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the other: how anthropology makes its objects*. Nueva York: Columbia University Press.

Funari, Pedro Paulo y María Ximena Senatore (Editores)

2015 *Archaeology of cultural contact and colonialism in Spanish and Portuguese America*. Nueva York: Springer.

Giblin, John

2012 Decolonial challenges and post-genocide archaeological politics in Rwanda. *Journal of Community Archaeology and Heritage* 11(3):123-143.

La Salle, Marina y Rich Hutchings

- 2012 Commercial archaeology in British Columbia. *The Midden* 44(2): 8-16.
- Mignolo, Walter
2015 *El lado más oscuro del Renacimiento*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Murray, Tim y Peter White
1981 Cambridge in the bush? Archaeology in Australia and New Guinea. *World Archaeology* 13(2):255-263.
- Rizvi, Uzma
2015 Decolonizing archaeology: on the global heritage of epistemic laziness. En *Two days after forever: a reader on the choreography of time*, editado por Omar Kholeif. Berlin: Sternberg Press-Cyprus Ministry of Education and Culture.

ARQUEOLOGÍA, COLONIALIDAD, MODERNIDAD

Nick Shepherd

PARTE I. LA ARQUEOLOGÍA Y LA CONQUISTA DEL TIEMPO

La conquista colonial del tiempo y el espacio

Se sabe que el colonialismo incluyó la conquista del espacio o territorio, pero también abarcó la conquista del tiempo. La conquista del tiempo adoptó muchas formas. En primer lugar, incluyó la captura de las historias locales y su sujeción a marcos y perspectivas eurocéntricos. Desde el momento del contacto la experiencia local generalmente sólo tenía sentido en la medida en que se relacionaba con la experiencia Occidental y la presencia europea, lo que para la mayor parte del sur global significaba la presencia colonial. Así sobrevino una tipología familiar: lo pre-colonial, lo colonial y lo post-colonial (todo refiere al colonialismo, todo refiere a Occidente). La conquista del tiempo también incluyó la cancelación o subalternización de las temporalidades y comprensiones del tiempo locales. Las comprensiones distintas y multiformes del tiempo (como circular, repetitivo, simultáneo, etc.) fueron reemplazadas por el tiempo Occidental moderno, el tiempo lineal marcado por una serie de rupturas. Las concepciones modernas del tiempo separan el pasado del presente y el presente del futuro. El presente resulta el punto evanescente sobre el cual se posa el sujeto moderno, un instante ficticio que, en su invisibilidad y omnisciencia, recuerda a las epistemologías del “punto cero” descritas por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2002a, 2002b; véase Mignolo 2011). “El pasado” resulta distante y objetivado. Una de las principales funciones del tiempo lineal y la imaginación histórica modernos es la de posicionar al pasado dentro del pasado, aislarlo en su propio espacio-tiempo. El museo, una institución moderna clave, ofrece “lecciones objetivas” acerca del pasado distanciado e inmovilizado, segregado del presente y puesto a disposición de un determinado tipo de mirada inquisidora (Kirschenblatt-Gimblett 1998).

Un aspecto clave de la conquista del tiempo incluyó la reedición de subjetividades y la disciplina de los cuerpos. Los sujetos disciplinados modernos necesitan llegar a tiempo al trabajo, terminar a tiempo y no perder tiempo. En la sección sobre “El trabajo alienado” en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* Karl Marx (1961) describió la alienación del cuerpo que sufre el trabajador o la trabajadora y su sujeción a un nuevo tipo de temporalidad dictada por la mecano-factura y el proceso mecánico. Cien años después, en la clásica película *Tiempos modernos* (1936), Chaplin representó esta alienación de manera conmovedora e inolvidable en su retrato de un trabajador fabril en una línea de montaje. El ensayo sobre “La pereza en África del Sur” del escritor y crítico John Maxwell Coetzee (1988) describió el poder de la supuesta pereza de los indígenas khoikhoi y san del Cabo para escandalizar la sensibilidad europea moderna. La extirpación de la pereza y el imperativo moral de “hacer trabajar al nativo” fue un poderoso justificativo para el colonialismo, así como para el “gran confinamiento” de los

pobres e indigentes en la Europa del siglo XVII descrito por Foucault (1965). De hecho, el tiempo es la dimensión clave para nuestra comprensión de la modernidad y, por extensión, la posmodernidad y la modernidad colonial. Para Anthony Giddens (1981) y Jürgen Habermas (1987) la modernidad tiene que ver con la realización de una nueva relación con el tiempo: no sólo el tiempo cronológico, secuencial, mercantilizado, sino una nueva comprensión de ser en el tiempo. En este sentido la modernidad funciona como un *telos*, un sentido de destinación, la idea de un viaje progresivo hacia el destino. Para la modernidad Occidental este viaje comienza y termina en una única localidad, Occidente, y corre a lo largo de una única vía. El héroe y narrador es el Yo Occidental. El colonialismo permitió la expansión geográfica y la imposición de este *telos* y de esta comprensión Occidentales del tiempo, remodelando lo que Walter Mignolo (2011b) llamó “la retórica salvífica de la modernidad” como un relato universal de la emancipación humana.

Así como la conquista del tiempo tuvo muchas dimensiones, incluyendo ontológicas y epistemológicas, la conquista colonial del espacio incluyó mucho más que la simple captura del territorio (si, acaso, ese proceso pudiera ser simple). También transformó la comprensión del espacio y produjo nuevas concepciones del ser en el espacio. En África meridional las concepciones locales no modernas del espacio eran (y son) variadas, generalmente organizadas alrededor de sitios y rutas significativas: parapetos de caza, corrales de reses, abrigos rocosos, pasos montañosos, cruces de ríos, sitios sagrados, granjas y sitios de entierro ancestral. Las concepciones del espacio de los cazadores-recolectores, por ejemplo, a menudo incluyen una relación íntima con ecologías locales en las que el yo coincide con el territorio conocido o propio y muy claramente es “impensable” por fuera de esta relación. Muchos miles de pinturas rupestres, petroglifos y sitios sagrados a lo largo y ancho de África meridional son testimonio de una concepción del espacio en la que la presencia humana se manifiesta mediante la marcación figurativa del paisaje, la narración de ciclos de relatos y las prácticas de entierro ancestral (Deacon y Deacon 1999; Lewis-Williams 2002, 2009, 2013; Lewis-Williams y Pearce 2004). Las concepciones del espacio de los pastores generalmente se organizan alrededor de ciclos de trashumancia ligados a la disponibilidad de pasturas (Smith 2005). Los agricultores generalmente tienen una relación más sedentaria con el lugar, ligada a la duración de los ciclos vegetales. Las concepciones del tiempo están ligadas a las estaciones de crecimiento y a los ciclos naturales del sol, la luna y las estaciones. El trabajo de Tom Huffman y sus colegas ha descubierto un “patrón central de reses” en África meridional, organizado alrededor de la centralidad de las reses, la arquitectura simbólica/sagrada de la granja y la repetición de motivos de diseño, como el cheurón y el cocodrilo (Hall 1987; Huffman 1996, 2005).

En un proceso ya familiar esas concepciones locales del espacio son reemplazadas por concepciones modernas cuyos dispositivos incluyen una noción cartográfica y la primacía del mapa; la mercantilización de la tierra y la noción de la propiedad privada; la primacía de la línea divisoria y el alambrado en la marcación de los reclamos individuales; y una concepción alienada de la tierra como unidad de producción, esencialmente separada del yo moderno y disponible para su utilización y explotación (Branch 2014;

Castree y Gregory 2006; Edney 1997; Harvey 2001, 2005; Soja 1989, 2010). En un doble movimiento característico de la lógica de la modernidad el tipo de conexión profunda al territorio delineada en el párrafo precedente ha sido cortado por la imposición de una concepción moderna del tiempo y el espacio y luego reconectado de manera alienada a través de una serie de dispositivos secundarios: la poesía romántica del paisaje; la retórica de la sangre y el suelo de los nacionalismos modernos; y la noción de patrimonio.

La transformación del ser

Según pensadores decoloniales como Walter Dignolo, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres y Sylvia Wynter lo que es distintivo de la modernidad colonial es que no sólo incluyó la conquista de un pueblo por otro, tal como sucedió en los reinos antiguos a lo largo del tiempo, sino que también capturó y transformó el conocimiento del mundo y el ser en el mundo. Tal como he estado relatando aquí, tomó la forma de la realización de nuevas relaciones de tiempo, espacio y persona y de las formas de poder basadas en estas nuevas comprensiones. Esto ha sido planteado por Aníbal Quijano y sus colegas como “colonialidad del poder” (Grosfoguel 2007; Quijano 2000, 2007). Las dimensiones epistemológicas y ontológicas del colonialismo como fenómeno histórico produjeron un nuevo mundo, no sólo en el sentido de nuevas relaciones políticas y económicas sino, también, en el sentido de un nuevo orden de cosas que sobrevive al colonialismo como fenómeno histórico; a esto refiere el término “colonialidad” en la obra de Enrique Dussel, Walter Dignolo y otros. En ese sentido es necesario calificar y explicar varios asuntos. Primero, no es suficiente la mera afirmación de la existencia de nuevas relaciones espacio-temporales: estas necesitan ser establecidas y reforzadas, a menudo a través de medidas dramáticas, frente a resistencias locales de todo tipo, desde la defensa armada del territorio hasta la elaboración de formas culturales resistentes en la danza, la música y el ritual. Más aún, una vez impuestas estas nuevas relaciones sobre las poblaciones cautivas no es suficiente asumir que ha sido reeditado el mundo y que ha sido producido un nuevo orden: estas nuevas relaciones espacio-temporales necesitan ser recapituladas de manera continua, a menudo a través de medios performativos (Grosso 2008, 2012).

Segundo, la recapitulación performativa de las nuevas relaciones espacio-temporales incluye la totalidad del estado colonial moderno y las instituciones no estatales (prisiones, hospitales, hospicios, escuelas, universidades, museos), así como las relaciones cotidianas, las formas dominantes de la producción cultural, etc. Este abarcador conjunto de procesos orientados a la disciplina de los cuerpos, la formación de subjetividades y la educación del gusto ha sido descrita por Bourdieu (1984) con relación a la esfera pública burguesa y por Foucault (1975, 1995) con relación a las instituciones estatales en Europa. Esos procesos tuvieron diferencias considerables en cada contexto pero coincidieron en la producción de subjetividades modernas/coloniales; es decir, seres que moran en el espacio-tiempo moderno/colonial. Una intervención clave de los pensadores decoloniales, ausente en las obras de Bourdieu y Foucault, es que las subjetividades modernas/coloniales están divididas por la diferencia

colonial. En un lado está el yo occidental, comprendido como un ser que existe en el tiempo, en la historia, en un mundo concebido como un lugar cosmopolita. En el otro lado está su “otra/o” local, concebida/o como un yo racial o étnico que mora fuera del tiempo y la historia en el mundo encerrado de la “tradicición”, opuesto a la modernidad. Cada uno habita el tiempo de manera diferente. De hecho, ambos están firmemente establecidos en el espacio-tiempo modernos; lo que los divide es la diferencia colonial. No se trata de un yo occidental moderno y de su “otro” tradicional, como es comúnmente comprendido en las narrativas eurocéntricas sobre la modernidad, sino, más bien, de distintos aspectos del yo moderno. Estos son el yo Occidental y sus alotropías (el amo, el colono, el conquistador, el misionero, el soldado, el administrador, el hombre de ciencia) y los seres que la modernidad colonial produce en su habitación local al otro lado de la diferencia colonial (el nativo, el indígena, el esclavo, el indio, el bosquimano, el negro, el “muchacho”, el informante). Este conjunto de procesos orientados a la transformación del ser a un lado y otro de la diferencia colonial ha sido planteado por Nelson Maldonado-Torres (2007, 2008) y otros como “colonialidad del ser”.

Un tercer punto: aunque el amplio conjunto de procesos descritos más arriba está enmarcado y es imaginado como un proyecto totalizador, de hecho y en la práctica nunca alcanza este tipo de cobertura total. Esto no supone subestimar sus efectos catastróficos en las formas locales de vida ni el grado en el cual nuestras propias subjetividades han sido moldeadas en la fundición de la modernidad colonial. En cambio, implica reconocer que siempre hay resistencias, contraproyectos y formas locales de ser en el mundo que obstinadamente resisten y permanecen o que, silenciosamente, se retiran a los márgenes de la vida moderna/colonial. Un cuarto punto concierne al destino de los conocimientos locales dentro de la geopolítica del conocimiento antes esquematizada. En general, a los conocimientos y formas de vida locales esperan dos suertes. En primer lugar, son absorbidos o internalizados, selectivamente, por el conocimiento Occidental, usualmente de maneras no reconocidas. En el proceso de esta absorción selectiva son re-encuadrados de manera que, por ejemplo, se pierde gran parte de su potencial crítico o afectivo. Este proceso podría ser adecuadamente descrito como un tipo de “predación” o canibalización de los conocimientos locales. En segundo lugar, son cancelados o degradados como formas de conocimiento. La forma de esta subalternización es específica: los conocimientos locales son ubicados bajo la etiqueta de la cultura, la tradición, la creencia o la superstición. En otras palabras, no figuran como conocimiento sino como su opuesto —cultura o tradición— y así son pasto del dominio de la disciplina antropológica. Nuevamente encontramos a la diferencia colonial, esta vez en el dominio de la epistemología. Mientras que, en su conjunto, las disciplinas en las humanidades y las ciencias sociales toman al estudio del yo Occidental como su dominio bajo la etiqueta de *humanitas*, la antropología es un caso especial que estudia el yo no-Occidental, enmarcado como tradicional y puesto bajo la etiqueta del *ethnos* (Mamdani 1998; Mudimbe 1988).

En un movimiento posterior la relación espacial entre los conocimientos y las formas de ser en el mundo de Occidente y los

conocimientos, mundos de vida y formas de ser en el sur global es re-encuadrada como una relación de tiempo. Habitar el sur global como uno de los “otros” del Yo Occidental es habitar el tiempo pasado (Fabian 1983; Mignolo 2011). En un contexto específicamente arqueológico los conocimientos y formas de ser en el mundo locales no coloniales ni modernos son descritos como “precoloniales”. Esto produce dos cosas. Primero, refiere al colonialismo europeo como la cota cero universal de la experiencia humana. Segundo, confina al tiempo pasado esos conocimientos y mundos de la vida, de manera que ya no forman parte del mundo contemporáneo. Un caso extremo del abandono de pueblos y formas de vida en el tiempo ido o transcurrido concierne a los san o bosquimanos del África meridional. Un tropo recurrente aplicado a los bosquimanos a lo largo de varios siglos de contacto y escrutinio los describe como un “pueblo fósil”, un remanente evolutivo que, literalmente, habita un espacio-tiempo erróneo (Penn 1996; Skotnes 1996; Shepherd 2012). A lo largo de más de un siglo los “estudios bosquimanos” han hecho repetidos esfuerzos por intentar salvar/ estudiar/recolectar al último bosquimano “antes de que desaparezca” como parte de un paradigma antropológico de rescate (Shepherd y Haber 2014). Este paradigma de rescate es parte de la retórica salvífica de la modernidad. Refractado en la ciencia, y a través de disciplinas como la antropología y la arqueología, opera como un imperativo moral para recolectar y conservar las formas de vida que se representan como obsoletas, aplanadas y en peligro por los implacables procesos de modernización y desarrollo.

En este punto de mi argumento quisiera mencionar dos resultados de los distintos procesos antes descritos en relación a la subalternización de los conocimientos locales. El primero es un proceso de ceguera epistémica en muchas disciplinas por el que las prácticas consideradas como cultura o tradición le resultan invisibles al ojo disciplinario como formas de conocimiento. El segundo es un curioso punto metodológico decisivo por el cual varias disciplinas tienen como objetivo el deseo de capturar, reconsiderar y documentar lo “pre-colonial” a través de un marco empírico/archivístico como parte de un proyecto de rescate y recuperación, aunque parten del argumento de que esas ideas y prácticas no forman parte de los mundos contemporáneos (“post-coloniales”). Desde una posición contraria, en mi trabajo he sugerido que los conocimientos y formas de ser locales llevan una existencia codificada o disfrazada como un conjunto de “fragmentos” en los intersticios de los mundos moderno/coloniales (Shepherd 2015a). En muchos casos parte de su intención es la de ser deliberadamente opacos e incomprensibles para la mirada disciplinaria, reconociendo que las disciplinas son parte de un discurso universalista cuyo proyecto es traducir y luego consumir.

Ciencia blanca y cuerpos negros

El proyecto de una arqueología decolonial comienza a partir de una comprensión del rol que ha jugado la arqueología como disciplina en los procesos que he descrito: la conquista del espacio y el tiempo, la formación de subjetividades, la subalternización de conocimientos locales y el establecimiento de un nuevo orden de cosas. Este rol ha variado según el

contexto, avanzando un conjunto de ideas y prácticas y luego otro. Sin embargo, parte de mi argumento es que hay una continuidad reconocible de prácticas a través de los diferentes contextos, impuesta por la lógica de la disciplina. En África meridional la aparición de la arqueología está indisolublemente ligada a la conquista colonial del territorio y a la presencia en el paisaje de soldados, exploradores, colonos y misioneros europeos. Numerosos relatos de tipos de puntas de proyectil, pinturas rupestres y petroglifos fueron publicados en una variedad de géneros y sub-literaturas, principalmente los relatos de viajeros (Deacon 1990; Shepherd 2002). Este interés en las “reliquias” materiales, desarrollado junto a una literatura costumbrista, focalizó a los habitantes y a las formas de vida locales, lo que fue descrito por Coetzee (1988) como una forma de “proto-antropología” y por Mary Louise Pratt (1992) como parte de una “conquista de la naturaleza” más amplia. La conquista europea de la naturaleza tomó la forma de un proyecto de designación y clasificación. Siguiendo la publicación del esquema de Linneo, viajeros como el naturalista sueco Anders Sparrman recorrieron el interior de África meridional para recolectar y nombrar especímenes.

Entre 1870 y 1920 se publicaron en revistas metropolitanas, como las *Proceedings of the Society of Antiquaries* y el *Journal of the Anthropological Institute*, alrededor de 50 artículos sobre temas antropológicos generales. El período desde principios de la década de 1920 hasta fines de la de 1940 fue formativo para la arqueología en África meridional (Shepherd 2002) porque vio la localización e institucionalización de la arqueología como proyecto disciplinario, como parte de un proceso mayor que ha sido descrito como “surafricanización de la ciencia” (Dubow 2006). En 1934 se fundó el Servicio Arqueológico como un proyecto de estudio, registro, publicación y popularización arqueológicos auspiciado por el Estado. En 1945 se fundó la *South African Archaeological Society* y a finales el mismo año se publicó el primer número del *Southern African Archaeological Bulletin*. En este período la arqueología surafricana fue un fenómeno de la sociedad colona blanca. Era desarrollada como una ocupación profesional pero también incluía muchos aficionados. La Sociedad Arqueológica tenía sucursales en cada ciudad importante. Los miembros se reunían los fines de semana y viajaban a las granjas cercanas, donde recolectaban instrumentos de piedra, calcaban pinturas rupestres, asistían a conferencias de arqueólogos profesionales del Servicio Arqueológico y se iban de día de campo entre las reliquias de la prehistoria.

Hice dos planteos respecto de la naturaleza de la arqueología como una ciencia colonial en África colonial (Shepherd 2002, 2015a). Estos también se aplican a contextos más amplios de práctica. El primero concierne a la naturaleza de su intervención en la sociedad colonizadora. He planteado que la arqueología intervenía en la sociedad del período de maneras complejas. Como ciencia colonial practicada en el contexto del Imperio Británico la arqueología era una manera de responder a la metrópolis disciplinaria y demostrarle tanto la riqueza del registro arqueológico local como la excelencia de la erudición local. En tanto mirada blanca sobre las historias negras era parte de la conquista colonial del espacio y el tiempo. Daba a su audiencia colona una manera de involucrarse con los paisajes y socialidades africanos sin tener que involucrarse con el pueblo africano. Más

sutilmente, era una manera de construir un habitus. En *White writing* [*Escritura blanca*] Coetzee (1988) escribió sobre una ansiedad duradera en la tradición literaria de los colonos con respecto a los derechos al territorio. Esos derechos estaban basados en historias recientes de conquista colonial y desposesión y esa ansiedad podría exponerse como una pregunta: “¿con qué derecho llamo hogar a este lugar?”. La arqueología ofrecía a sus entusiastas aficionados y profesionales un acceso especial al paisaje mediante su habilidad para “leer el lenguaje de la piedra y el hueso”. Ello, a su vez, fue la base de un tipo particular de derecho: un derecho de pertenencia basado en un derecho al conocimiento.

Mi segundo argumento es que la arqueología del período era practicada como una forma de ciencia racial. Con esto quiero decir más que la idea de que la arqueología era una forma de ciencia practicada en los contextos racializados del colonialismo y, después, del apartheid; quiero decir que la arqueología era una forma de ciencia para la cual la raza era una idea organizadora. La construcción de tipologías raciales fue dirigida por energías significativas. Los restos de esqueletos humanos, especialmente los cráneos, fueron una categoría de evidencia preciada porque contribuían a la construcción de esas tipologías (Legassick y Rassool 1999). Un método estándar de excavación incluía profundas trincheras al fondo de las cuevas, donde era probable la localización de entierros humanos (Shepherd 2015a). Los cuerpos negros, tanto vivos como muertos, fueron objeto de intensa especulación e interés científicos (Rassool y Hayes 2002). En la mirada arqueológica no eran valorizados como portadores de conocimiento y cultura sino por su materialidad, literalmente como “especímenes”. La formulación comprimida de esta relación está contenida en la frase “ciencia blanca y cuerpos negros”. Esto necesita ser desempaquetado de la siguiente manera. No es una cuestión de “blancura” y “negritud” biológicas esenciales, tal como lo supondrían los discursos racistas históricos y contemporáneos. La “blancura” se convierte en una nueva identificación hegemónica en términos de una colonialidad emergente del poder y del ser. La blancura se vuelve una de las maneras como los seres del lado dominante de la diferencia colonial naturalizan su propio derecho. La ciencia se vuelve uno de los modos de acceso a la “blancura” y los delantales blancos y espacios asépticos del laboratorio disciplinario se vuelven poderosos sitios epistémicos performativos. La “negritud” se refiere a la construcción de seres en el lado subalterno de la diferencia colonial. Ser “negro” es ser objetivado y puesto a disposición de la mirada científica. También es existir, principalmente, como cuerpo más que como mente. La arqueología como ciencia disciplinaria sucede en el espacio epistémico construido entre la “blancura” de la ciencia y la “negritud” de los cuerpos entregados al escrutinio, la recolección y la curaduría.

Uno de los tropos de la arqueología, cultivado desde sus inicios, es la idea de que es una actividad poco mundana, vinculada al pasado profundo y desconectada de los intereses sociales y políticos. En muchos contextos el caso ha sido exactamente el opuesto. Como proyecto de conocimiento y conjunto de prácticas la arqueología ha intervenido en tres esferas de actividad que llegan al corazón de las economías políticas colonial y post-colonial. La primera ha sido la relación con la tierra a través de la necesidad

de acceder a sitios en el paisaje. La segunda ha sido la relación con el trabajo a través de la necesidad de trabajar en esos sitios. La tercera ha sido la relación de propiedad y control llevada a cabo a través de los reclamos arqueológicos sobre el patrimonio cultural, los reclamos contrarios de grupos descendientes, y el terreno cuasi legal del comercio de antigüedades. El resultado es una disciplina que ha estado estrechamente ligada a un conjunto de intereses sociales y políticos contemporáneos, incluso si ha rutinariamente presentado una imagen de estar en otro mundo, desconectada.

El conocimiento del pasado a través de los restos materiales

La sección anterior esquematiza un campo general de implicancia de la arqueología en contextos moderno/coloniales de práctica. En esta sección quiero profundizar considerando la intervención epistemológica específica hecha por la arqueología como un tipo particular de proyecto de conocimiento. Organizaré la primera parte de esta discusión alrededor de una frase que describe los objetivos y alcances de la disciplina y que sirve como su definición estándar en los textos universitarios. Debo parte de esta discusión a una conversación que sostuve con Alejandro Haber a lo largo de cinco días en 2008, al comienzo de nuestra colaboración (Haber 2007, 2009). La frase es la siguiente: la arqueología es “el estudio del pasado a través de restos materiales” (una versión alternativa sería: la arqueología es “el conocimiento del pasado a través de restos materiales”). Tomando por separado las tres partes de la frase (“el estudio”, “el pasado”, “los restos materiales”) podemos expandirlas de la siguiente manera. Primero, “el estudio de” (o “el conocimiento de”) establece nuestra relación con el tiempo del pasado y con la materialidad del pasado en el presente como una relación de conocimiento (Haber 2009). Es decir, la establece como una relación de conocimiento a expensas de, o en lugar de, otros tipos de relaciones que son posibles en este caso: reacciones que incluyen elementos de imaginación o deseo, reacciones afectivas y personales, reacciones que involucran nuestra identidad o estar en el mundo y cualquier combinación de ellas. Además, al establecer esta relación como principalmente una relación de conocimiento también, y simultáneamente, cancela la validez de (o degrada) estas otras relaciones, ubicándolas bajo un conjunto de encabezamientos diferentes: cultura, tradición, “patrimonio” o estética. Otra distinción que se aplica a muchas formas de arqueología disciplinaria es que el conocimiento es concebido dentro de un marco estrechamente positivista y es pensado como un principalmente técnico y empírico (en lugar de, por ejemplo, conocimiento analítico o crítico). El resultado es una forma peculiarmente “delgada” y atenuada de escritura disciplinaria que he llamado “descripción desnuda” (Shepherd 2015a). Esta descripción desnuda toma la riqueza, densidad y variedad de las respuestas humanas a la materialidad del pasado en el presente y la vuelve un lenguaje técnico alienado, focalizado en los “datos” empíricos.

La segunda parte de la frase, “el pasado” (como en: “el estudio del pasado”), establece el pasado como un objeto de estudio separado del “presente”, que se convierte en el espacio-tiempo del yo disciplinario. La dirección de la mirada es desde “el presente” hacia “el pasado”. Conocer el

pasado en estos términos es dirigir la mirada desde un lugar invisible (el presente actúa aquí como un “punto cero”) hacia un lugar que es objetivado y, por consiguiente, cognoscible. La mente, los ojos que ven, la mano que sostiene el palustre, hacen el viaje epistemológico al espacio-tiempo del pasado para desarrollar su trabajo de investigación. Todo lo demás —el cuerpo, el afecto, los sentidos y el Yo social y políticamente situado— es dejado atrás como equipaje en exceso. Esto produce una de las paradojas de la disciplina: la arqueología —probablemente la disciplina que más involucra a los sentidos y en la que muchos actos de excavación implican una inmersión total en la materialidad del pasado— es desarrollada e informada como una forma de práctica curiosamente descorporizada en la que el cuerpo y el ser del excavador no tienen relevancia (Haber 2008).

La tercera parte de la frase —“restos materiales”— hace dos cosas. Primero, establece que el conocimiento del pasado llega a través de fuentes materiales en lugar de fuentes no materiales como la memoria, la experiencia y las nociones de descendencia (Haber 2007, 2009, 2012). Cuando se recuperan cuestiones de descendencia éstas son consideradas sólo en sus aspectos materiales (por ejemplo, en la investigación de ADN mitocondrial) más que como formas de identidad social. En segundo lugar, la frase “restos materiales” establece la materialidad del pasado como “restos”: es decir, restos antes que objetos sagrados, ancestros, seres o dioses. De esta manera los hace disponibles para cierto tipo de escrutinio e intervención. Esto es más que un acto de secularización; también es la cancelación de una relación vivida con el pasado que existe fuera de la relación de conocimiento disciplinario. Más adelante, en la sección de “violencia epistémica”, discutiré la particular forma de violencia que implica este acto de categorización y designación. Así, la disciplina arqueológica establece los parámetros para un cierto tipo de encuentro con la idea del pasado y la materialidad del pasado en el presente. Al mismo tiempo afirma que esta forma de respuesta disciplinaria es la única que tiene el estatus de seriedad de conocimiento, consignando otras respuestas a un conjunto degradado de etiquetas (“arte”, “emoción”, “cultura” o “tradición”).

La arqueología devora a los ancestros

Esto nos trae a un tema clave en la comprensión de la contribución particular que la arqueología ha hecho a los mundos moderno/coloniales de práctica: su relación con el destino de los muertos ancestrales. En África meridional, como en muchas partes del mundo, la relación con los ancestros ha sido una parte muy importante, incluso central, de los mundos de vida históricos y sigue siendo una parte importante de los mundos de vida contemporáneos. Para mucha gente la conversación con los ancestros forma parte de la vida cotidiana y la coexistencia de los ancestros condiciona las posibilidades del presente y del futuro (Chidester 1992; Kopytoff 1997). Los “ancestros” están aquí en un doble sentido: como una idea no corpórea, generalmente evocada mediante prácticas de designación y genealogía, y como restos corpóreos en el suelo. La presencia de los ancestros en el suelo desempeñó (y desempeña) un rol social complejo; ofrece un marco material para las nociones de coexistencia y actúa como una forma de garantía. Esta garantía

funciona en dos sentidos: como garantía de los derechos al territorio y como garantía de la continuidad de las formas de vida (Shepherd 2015a). En términos históricos el rol desempeñado por la arqueología en esos contextos ha sido bastante específico. En territorios recientemente abiertos —es decir, en territorios recientemente abiertos a la mirada arqueológica a través de la conquista colonial— uno de los actos fundacionales de la arqueología ha sido la exhumación y extracción de restos humanos ancestrales en nombre de la ciencia. Luego esos restos son sometidos a la mirada disciplinaria y al régimen de curaduría del museo (Shepherd y Haber 2014). Una vez más, la intervención es bastante específica y consiste en substituir un tipo de derecho por otro: un derecho de conocimiento promovido sobre y contra un derecho de soberanía y continuidad de formas de vida. Esta es una forma de captura epistémica de los muertos ancestrales que Alejandro Haber y yo hemos formulado como “la arqueología devora a los ancestros”. Toma la forma de una relocalización física: los muertos ancestrales son recogidos y transportados desde una multiplicidad de sitios en el paisaje hacia un puñado de repositorios en los museos. Pero también toma la forma de un acto de tras-valorización y re-contextualización en la medida en que los restos humanos de los muertos son sometidos a un conjunto nuevo y diferente de protocolos y prácticas.

Como una manera de conceptualizar este paso de un contexto y un conjunto de protocolos a otros he creado la expresión “régimenes de cuidado” (Shepherd 2007, 2015a; Shepherd y Haber 2014) que combina dos nociones foucaultianas clave: “régimen de verdad” y “cuidado del yo” (Foucault 1986, 1995). Podríamos imaginar un escenario que incluye un régimen de cuidado “de la vida” en el cual el difunto amado es cubierto de ocre, vestido con collares de cuentas de cáscara de huevo de avestruz y enterrado de lado sobre camadas de hierbas marinas (*Zostris capensis*) junto a unas pocas posesiones atesoradas, como sucedió en la cueva Oakhurst en la costa del Cabo meridional (Shepherd y Haber 2014; Shepherd 2015a). Esto contrasta con un régimen de cuidado en el cual el muerto es primero expuesto por la excavación, luego numerado, dibujado, fotografiado, embolsado, embalado, transportado, conservado, medido y analizado, utilizando diversos medios arqueométricos, físicos y químicos. Una imagen poderosa y recurrente en los régimenes disciplinarios de cuidado es la imagen de la caja de cartón. Los depósitos arqueológicos del South African Museum, por ejemplo, albergan unas 10.000 cajas de material; unas 1000 de ellas contienen restos humanos. Las hileras ordenadas de cajas de cartón en las estanterías de metal del depósito arqueológico hablan de una particular concepción del conocimiento, organizada alrededor de prácticas de recolección, curaduría y clasificación (Shepherd 2014).

Una idea clave que informa los régimenes disciplinarios de cuidado es la noción de aislamiento o contención o, siguiendo a Derrida, de “consignación” (Derrida 1996). Los restos humanos provenientes de África meridional y de regiones tan alejadas como Australia son llevados a una localización central y sometidos a nuevas formas de control disciplinario/ administrativo. En el ambiente de temperatura controlada del depósito del museo el tiempo queda suspendido. Los discursos modernos sobre “conservación” y “preservación” intervienen para detener los procesos de

decaimiento físico e introducen una versión secular de “eternidad” en lugar de nociones sagradas de coexistencia y unión con la tierra. Los objetivos de estos regímenes rivales de cuidado –regímenes de cuidado de la vida y regímenes disciplinarios de cuidado— son bastante diferentes. Los regímenes de cuidado “de la vida” refuerzan y engrosan los lazos afectivos y los lazos que ligan los mundos de los vivos y de los muertos. Los regímenes disciplinarios de cuidado hacen dos cosas: primero seccionan estos lazos a través de prácticas de extracción y aislamiento; luego los re-establecen, secundariamente, como una relación de conocimiento mediada por los expertos disciplinarios y administrada y controlada por las instituciones estatales y una plétora de discursos (“ciencia”, “patrimonio”, “memoria”). Este doble movimiento (seccionar los lazos existentes y re-establecerlos, secundariamente, a través de las disciplinas) es característico de los conocimientos y relaciones espacio-temporales moderno/coloniales y se repite en una cantidad de contextos, como vimos.

Violencia epistémica

Estos diversos “movimientos” y procesos implican un tipo particular de violencia que yo llamaría violencia epistémica, asociada con prácticas y formas de conocimiento particulares (Castro-Gómez 2002; Haber 2015; Shepherd 2015a). Foucault (1972) describió el discurso como “una violencia que ejercemos sobre las cosas”. Gayatri Spivak (1988) desarrolló una noción de violencia epistémica que se refiere a la recategorización forzada de los fenómenos en una episteme extraña e indolente. Mi uso desplaza la atención desde una noción de discurso a una noción de disciplina y a algunas de sus prácticas, procedimientos y protocolos. Como primer paso para desarrollar el tema de la arqueología y la violencia epistémica propongo que las formas de la violencia epistémica asociadas con la disciplina son de tres tipos: una violencia de objetivación, una violencia de extirpación (o corte) y una violencia de alienación. En el primer tipo un objeto epistémico es señalado, aislado, extraído de un conjunto de conexiones e interrelaciones circundantes. Esto frecuentemente incluye la invención de categorías (como “el pasado”, “los bosquimanos”, “la Edad de la Piedra”). También incluye la designación de sitios en el paisaje y la identificación de nodos de significación. Este seccionamiento o señalamiento de fenómenos los extrae de una red interconectada de relaciones. También crea o inventa coherencia. Pone los objetos a disposición de formas intensas de escrutinio e “hiperfocalización”. También promueve la noción de que dichos objetos disciplinarios pueden ser estudiados por derecho propio, sin referencia a los fenómenos relacionados. En su lógica reduccionista esta práctica de objetivación es semejante a la lógica binaria de la modernidad, una arquitectura conceptual que reduce la complejidad y variedad de historias y formas de vida a un conjunto de categorías simples y opuestas.

Una segunda forma de violencia epistémica es la violencia de extirpación o corte. Este es el proceso en el que los fenómenos son extirpados de un contexto y conjunto de relaciones y ubicados en otro conjunto (diferente, alternativo) de relaciones. En la arqueología el acto de extirpación generalmente comienza con la disposición de una grilla que

establece un nuevo conjunto de relaciones espacio-temporales: el mundo “interno” de la excavación. Estas nuevas relaciones se expresan a través de conjuntos de coordenadas y los detalles de la estratigrafía. En la mano del arqueólogo el palustre se vuelve un instrumento de extirpación, diseccionando y dividiendo el depósito mientras el arqueólogo desarrolla la compleja tarea de desentrañar los procesos de la formación del sitio. La violencia de la extirpación puede ser ilustrada con referencia al destino del muerto enterrado. En la cueva Oakhurst, por ejemplo, los muertos son extraídos (extirpados) de un contexto y conjunto de relaciones y ubicados en otro conjunto de relaciones marcado por el empirismo, el escrutinio desapasionado y la geometría abstracta de las tipologías del museo.

La tercera y más abarcadora forma de violencia es la violencia de la alienación. Esta secciona los fenómenos de los reclamos arraigados y las historias locales y los entrega a la historia y el conocimiento universales. En este sentido la arqueología actúa como una forma de discurso global, traduciendo las lógicas y regímenes locales de cuidado a los términos de la disciplina. También reclama prioridad epistémica. *Conocer* algo es conocerlo en los términos de la disciplina (Haber 2015). En su aspecto práctico opera como una forma de derecho sobre las formas de vida y sitios en el paisaje y requiere que cedan a las exigencias de la ciencia. Esto es cierto, incluso —o especialmente—, ante exigencias contrarias. Este movimiento va de lo local y particular hacia lo “universal”, una falsa universalidad que consiste en la globalización y normalización de las relaciones espacio-temporales, las ontologías y las epistemologías Occidentales. Representado como moderno, en una teleología que describe la modernidad Occidental como un destino humano universal, describe otras maneras de conocer y ser en el mundo como “tradicionales”; en otras palabras, no como parte de la vida contemporánea y, como los bosquimanos de Suráfrica, destinados a la extinción.

PARTE II. LA ARQUEOLOGÍA Y LA REVOLUCIÓN SILENCIOSA

La revolución silenciosa

En la primera parte de esta discusión ofrecí una lectura decolonial de la arqueología como ciencia colonial en el sur de África. Argumenté que la arqueología formó parte de una tecnología de conquista con el objetivo de subalternizar los saberes y las historias locales y reemplazarlos con versiones Occidentales y euro-centradas (modernas) del tiempo, el lugar y la persona. En estos términos el colonialismo fue la conquista de territorio pero también fue la proliferación en una escala global de una episteme particular y de una forma de ser en el mundo. El punto clave aquí es que este acto de globalización se llevó a cabo bajo el signo de una supuesta universalidad. En lugar de ser un escenario en el que una forma de conocimiento (conocimiento local, conocimiento indígena) es sustituido por otra forma de conocimiento (conocimiento occidental, conocimiento euro-centrado), fue un escenario en el que el conocimiento apareció donde antes no había habido nada (el *terra nullis* de la imaginación colonial) o donde la cultura, la tradición y la creencia habían sido consideradas, erróneamente, como conocimiento (el escenario

etnográfico). El movimiento fundador del conocimiento Occidental moderno es universalizar sus términos: convertirse en *todo* el conocimiento, el único sentido posible.

El destino de las ontologías y epistemologías locales en la geopolítica del conocimiento esbozada por estas jugadas es complejo. Por un lado, el conocimiento local es desconocido y desautorizado de manera consistente. Por otra parte, lleva a cabo una existencia silenciada u ocluida como una serie de "fragmentos" en los márgenes y en los intersticios de la vida moderna/colonial. El término "fragmentos" sugiere una especie de estática, lo que puede ser engañoso. Esos "fragmentos" no tienen forma fija; se transforman dinámicamente ya que llevan a cabo una conversación con -y desarrollan un comentario sobre- los procesos sociales, políticos y económicos contemporáneos. Una lectura sintomática podría buscar los rastros de esos fragmentos precisamente en aquellas áreas de la práctica que son desatendidas o devaluadas por la erudición de las disciplinas: danza, música, *performance*, ritual, artes visuales, cultura material y lo que podríamos llamar "el archivo de la vida ordinaria".

La primera parte de la discusión abarcó desde el siglo XVIII, y la exploración sistemática del interior del sur de África por los viajeros europeos, hasta la década de 1940, con la fundación de la Archaeological Society of Southern Africa y el *Southern African Archaeological Bulletin*. En esta parte actualizo la discusión y la llevo hasta la época contemporánea. Primero (y de manera breve) voy a dar cuenta de la arqueología en los años del apartheid (1948-1994). Sin embargo, la mayor parte de la discusión se centrará en el papel y el significado de la arqueología en la época contemporánea, que en aras de la conveniencia voy a designar como el período posterior a 1990. En particular, quiero pensar en la forma como la arqueología ha respondido a -y ha sido moldeada por- las fuerzas y procesos que han constituido el mundo actual. Estos incluyen las fuerzas de la globalización y el transnacionalismo, la influencia de las políticas económicas neoliberales, el advenimiento de un mundo unipolar centrado en el poder imperial de los Estados Unidos, los desafíos políticos y económicos a este poder presentado por los BRICS y la prominencia renovada de formas de identificación étnica y de afiliación religiosa (Appadurai 1996; Castells 1996, 1997, 1998; Comaroff y Comaroff 2009; Escobar 2008; Hall *et al.* 1992, 1996; Hardt y Negri 2000, 2004, 2009).

Sostengo que dos acontecimientos han transformado los mundos de la práctica de la arqueología. El primero de ellos ha sido el surgimiento y ascendencia global de la arqueología de contrato o manejo de recursos culturales (CRM, por sus siglas en inglés). De Japón a Brasil, y desde Canadá hasta Sudáfrica, la arqueología de contrato ha visto un crecimiento espectacular en las últimas dos décadas, de tal manera que el 90% de los trabajos arqueológicos hecho en algunos contextos nacionales ahora se lleva a cabo bajo la égida de la arqueología contrato (La Salle y Hutchings 2012; Shepherd 2015b). En la arqueología de contrato el arqueólogo contrata sus servicios con una agencia estatal, una multinacional minera, un promotor inmobiliario, para llevar a cabo estudios arqueológicos y excavaciones con el objetivo de mitigar y aliviar el impacto destructivo del desarrollo, a menudo en relación con los requisitos de la legislación nacional. Esta relación clientelar contrasta con formas de arqueología lideradas por la investigación, situadas

institucionalmente y "académicas" que precedieron a la arqueología de contrato y que siguen constituyendo una parte menor de las actividades disciplinarias.

El segundo acontecimiento ha sido el crecimiento mundial y la importancia del movimiento indígena posterior a 1990 y, en términos más generales, de una política de la memoria y la identidad centrada en sitios arqueológicos, culturas materiales y restos humanos. Desde los activistas afro-americanos que protestaron por la destrucción de un cementerio histórico en el bajo Manhattan hasta los revitalizadores étnicos khoisan en el sur de África, pasando por los activistas del Movimiento Maya que protestaron contra las formas de desarrollo urbano en Ciudad de Guatemala, a numerosas exigencias por la repatriación y entierro de restos humanos, multitud de grupos han movilizadod demandas alrededor de sitios y restos arqueológicos (Arias 2008; Comaroff y Comaroff 2006, 2008, 2009; Blakey 1998; Legassick y Rassool 1999; Mack y Blakey 2004). Esto ha hecho dos cosas. Por un lado, ha implicado a los arqueólogos en luchas directamente políticas, convirtiendo a la disciplina en un lugar de disputa. Por otro lado, ha implicado complejas formas de identificación porque los demandantes se movilizan alrededor de los tropos de la cultura y la identidad (Comaroff y Comaroff 2009; Shepherd 2007). En el sur de África, como en otras partes, los debates en torno a la repatriación y la restitución de los restos humanos son disputados e involucran muchos demandantes, incluyendo repositorios estatales, arqueólogos, indígenas, representantes de las Primeras Naciones y descendientes de esclavos. La relación entre estos dos hechos —el aumento de la arqueología de contrato y el crecimiento del movimiento indígena— es compleja. Por ejemplo, en muchos casos, los procesos y protocolos de la arqueología de contrato requieren, o interpolan, formas de identificación étnica y los tropos de la cultura y la identidad (Shepherd 2015b). Igualmente, las elites locales con frecuencia se movilizan en torno a identidades étnicas para posicionarse frente a las multinacionales mineras y las agencias estatales (Shepherd y Haber 2011). Me parece que esos acontecimientos son respuestas a -y aspectos de- la globalización neoliberal contemporánea.

Siguiendo al teórico cultural y comentarista político Stuart Hall describo estos acontecimientos en y alrededor de la disciplina de la arqueología como la "revolución silenciosa". Hall (1979) acuñó el término "thatcherismo" para describir la transformación de la sociedad británica en la década de 1980. También describió el neoliberalismo como una "revolución", ya que transformó los valores sociales y la sociedad política (Hall 2011). La arqueología de contrato y el surgimiento del movimiento indígena han transformado la práctica de la arqueología, aunque ha habido poca discusión al respecto (Shepherd 2015b). De hecho, lo "silencioso" de esta revolución es una de sus características más destacadas. Este enfoque de la arqueología como "lo mismo de siempre" es un poderoso recurso retórico que normaliza y naturaliza nuevas formas de práctica y nuevas líneas de responsabilidad social.

La colonialidad de la arqueología

Como punto de partida conceptual quiero pensar la colonialidad como una forma de inscripción profunda en la disciplina. En otras palabras, quiero pensar cómo la colonialidad forma parte de una estructura profunda o lógica fundacional de la disciplina y cómo se repite en el tiempo y a través del espacio. Parte de la función de la disciplina es naturalizar e invisibilizar esta colonialidad, presentándola como parte de un sentido común disciplinario. Otra parte de la función de una lógica disciplinaria es actualizar esta colonialidad subyacente, presentándola en nuevas formas y disfraces contemporáneos. En mi argumento, la "revolución silenciosa" deja intacta la colonialidad subyacente de la arqueología, incluso mientras la actualiza para tiempos postcoloniales y la era de la globalización neoliberal. La naturaleza esencial de la colonialidad de la arqueología radica en la manera como la disciplina actúa sobre lo local "desde arriba", como una forma de discurso global. Al hacerlo traduce saberes, prácticas y formas de vida locales en formas legibles para la mirada y los diseños globales. En la época colonial esto se logró mediante la captura de sitios e identidades locales y mediante su traducción en formas legibles para la perspectiva del yo occidental y la gubernamentalidad colonial. Las preocupaciones de la arqueología como ciencia colonial incluyeron la captura epistémica y la burocratización de las historias locales y los muertos ancestrales, la normalización de formas de violencia epistémica y un proyecto de ciencia racial centrado alrededor de una mirada blanca sobre los cuerpos negros. Los seres creados a través de este conjunto de procesos incluyeron al nativo, al negro, al indígena, el sujeto, el espécimen, el informante.

En la era contemporánea de la globalización neoliberal cambia la forma de la relación entre lo global y lo local, aunque la colonialidad subyacente sigue siendo la misma. Uno de los motores de la economía capitalista contemporánea es la búsqueda de nuevas fuentes de materias primas. Para las multinacionales mineras y las "grandes petroleras", por ejemplo, se trata de aprovechar los recursos de territorios que antes no estaban disponibles en términos políticos o eran inalcanzables, incluyendo áreas ecológicamente sensibles y áreas bajo control o administración indígena. La función de la arqueología en estos entornos es, una vez más, actuar como traductora y mediadora en la relación vertical entre lo global y lo local. La arqueología hace que lo local sea visible y legible para los intereses globales de capital: prepara el terreno, pone la mesa y establece las condiciones del encuentro entre los sujetos locales y los diseños globales. Lo hace a través de varios medios, incluyendo la provisión de discursos (de la arqueología de contrato, del desarrollo, de la modernización, de la conservación), creando seres que son legibles para el capital global y la ley ("grupos de interés", "representantes indígenas", "comunidades locales") y suministrando los tipos de asesoramiento práctico y de servicios que limpian el terreno para el desarrollo (reconocimiento arqueológico y excavación y remoción de sitios y restos ancestrales). En otras palabras, el cambio que propongo es el de la arqueología como una tecnología de conquista colonial (el tema de la primera parte de este texto) a la arqueología como una facilitadora de diseños globales (el tema de este apartado). Esto implica un conjunto sutil y complejo de procesos. Voy a tratar de develar la forma precisa como la arqueología actúa como facilitadora de diseños globales a

través de dos estudios de caso, uno local y uno global. Sin embargo, primero necesito contar la historia de la arqueología bajo el apartheid.

Teoría viajera

Quiero comenzar con una paradoja identificada por el arqueólogo surafricano Martin Hall. La arqueología de la Edad del Hierro del sur de África —es decir, la arqueología de los agro-pastores negros en el sur de África— tuvo considerable atención a principios de la década de 1970. Mostró una presencia africana negra en el paisaje mucho antes de la colonización europea en el siglo XVII. Estos hallazgos contradecían la ideología del apartheid pero no tuvieron eco en los discursos de liberación contra el apartheid de la época. En cambio, el Movimiento de Conciencia Negro (Black Consciousness Movement), cuyo crecimiento coincidió con el crecimiento de la arqueología de la Edad del Hierro del sur de África se refirió a versiones de fantasía de un pasado precolonial, sin soporte investigativo. La paradoja radica en preguntar por qué este cuerpo de trabajos arqueológicos en potencia políticamente significativo tuvo tan poco impacto fuera de la academia (Hall 1984, 1990).

Para responder a la paradoja tenemos que volver atrás unas pocas décadas. Los años entre mediados de la década de 1920 y mediados de la década de 1940 fueron formativos para la arqueología surafricana. Con la ayuda de una serie de grandes descubrimientos y con el patrocinio del estadista J. C. Smuts la arqueología se convirtió en una ciencia surafricana de primera línea. Dos acontecimientos alteraron esta situación. El primero fue la victoria electoral del Partido Nacional Herstigte en 1948 y el comienzo de apartheid estatutario. El segundo fue la muerte de Smuts en 1950. La arqueología surafricana había florecido en un clima político particular, caracterizado por la relativa apertura del Partido Unido de Smuts y por el transnacionalismo del Imperio Británico. Esto estaba en marcado contraste con la paranoia y el provincianismo del Estado del apartheid (Shepherd 2002). La arqueología surafricana se estancó en las décadas de 1950 y 1960, sólo para resurgir a finales de la década de 1960 en el período del "apartheid alto". Sobre la base de la hiper-explotación del trabajo negro barato, no sindicalizado, la economía sudafricana creció a una tasa del 6% anual en la década de 1960 (Bundy 1986). A principios de la década de 1970 los sudafricanos blancos superaron a los californianos como el grupo de personas más ricas en el mundo (Bundy 1986; Johnson 1976). Gracias a la liquidez el Estado del apartheid se embarcó en un proyecto masivo de ingeniería social, llamado remoción de Áreas de Grupo, que desarraigó a millones de surafricanos negros de sus casas y los instaló en guetos raciales divididos (Field 2001). Como parte del mismo conjunto de medidas para la modernización de la sociedad surafricana el Estado invirtió dinero en su red de museos y universidades. La arqueología, junto con muchas otras disciplinas, fue beneficiaria de este hito en la trayectoria del capitalismo racial. El empleo en la arqueología aumentó exponencialmente en las décadas de 1970 y 1980 (Deacon 1990; Shepherd 2003). Nos encontramos con la paradoja al revés: ¿por qué el Estado del apartheid gastó dinero en

una disciplina cuyo objetivo, por lo menos parcialmente, era la explicación de las historias africanas negras?

La respuesta está en las teorías disponibles para los arqueólogos. La arqueología practicada en Suráfrica desde 1920 hasta la década de 1960 era de tipo histórico-cultural. En esta tradición fundamentalmente narrativa e histórica los arqueólogos escribían sobre entidades imaginadas en el pasado ("culturas"), extrapolando de tipologías de herramientas de la Edad de Piedra. Desde comienzos de la década de 1960 hubo en Estados Unidos un movimiento para re-inventar la arqueología en el modelo de una ciencia "dura" basada en el razonamiento deductivo, los métodos empíricos y una lectura estrecha de los datos disponibles. La Nueva Arqueología se convertiría en la forma dominante de la arqueología practicada a nivel mundial, no sólo en la academia angloamericana (Johnson 1999). Entró en la escena de Suráfrica a finales de la década de 1960, coincidiendo con el renacimiento local de la disciplina (Shepherd 2003). Los informes técnicos y especializados producidos por los arqueólogos que trabajaban en el idioma de la Nueva Arqueología eran incomprensibles, excepto para una banda estrecha de especialistas disciplinares (Hall 1984, 1990). Por otra parte, el positivismo y el empirismo de la Nueva Arqueología desalentaron a los arqueólogos de incurrir en formas más amplias de comentarios y análisis sociales e históricos. Las referencias ocasionales a acontecimientos políticos contemporáneos en Suráfrica que se podían encontrar en el *Southern African Archaeological Bulletin* desaparecieron por completo. La arqueología surafricana pasó en absoluto silencio las décadas de 1970 y 1980 y los momentos álgidos del activismo y la militancia contra el apartheid (Shepherd 2003). El Estado del apartheid invirtió dinero en arqueología porque tenía poco que temer de una disciplina tan completamente divorciada de la sociedad contemporánea.

Edward Said (1983:226) comenzó su ensayo sobre "Teoría viajera" señalando: "La idea y las teorías, al igual que las personas y las escuelas críticas, viajan de una persona a otra, de una situación a otra, de un período a otro". Said estaba interesado en cuestiones de desplazamiento, recepción y contexto local. ¿Qué sucede cuando la teoría y las ideas metropolitanas aterrizan en contextos locales? ¿Cómo se transforman a través de este acto de traducción? ¿Qué consecuencias locales no intencionales pueden ocurrir? El advenimiento de la Nueva Arqueología transformó la arqueología surafricana de una ciencia colonial con una gran participación de aficionados en una disciplina profesional basada en museos y universidades y en parte del aparato científico del Estado del apartheid modernizador. A mediados de la década de 1980 la falta de compromiso social y político de la arqueología de Suráfrica se había convertido en un problema, tanto en casa como en el extranjero. En 1985 el World Archaeological Congress surgió del boicot académico contra el apartheid. En Suráfrica un pequeño grupo de arqueólogos abogó por la formación de una "arqueología de la gente", con compromiso social y político (Nackerdien 1994; Shepherd 2015b). Yo era un estudiante de pregrado a finales de la década de 1980. Recuerdo el entusiasmo en torno a este conjunto de acontecimientos. Una vez más, sin embargo, la teoría metropolitana intervino para cancelar una versión del futuro y para insertar otra versión en su lugar.

La arqueología de contrato o gestión de recursos culturales se originó en los círculos arqueológicos de Estados Unidos en la década de 1970 como complemento a la investigación basada en museos y universidades. En 1989 el Consejo de Investigación en Ciencias Humanas llevó a Suráfrica al arqueólogo de la Universidad Estatal de Sanoma Dave Frederickson "para dar recomendaciones que podrían estimular el desarrollo de un programa activo de gestión de recursos culturales en Suráfrica" (Hughes 1993:6). Frederickson había organizado y presidido una conferencia regional sobre gestión de recursos culturales en California para la Society for American Archaeology y fue una fuerza motriz en la creación del Centro de Estudios Antropológicos (ASC, por sus siglas en inglés) de su universidad. Para 1992 el ASC estaba generando más de un millón de dólares anuales en contratos arqueológicos. La arqueología de contrato fue acogida rápidamente en Suráfrica. La nueva legislación sobre patrimonio, la Ley Nacional de Recursos Patrimoniales de 1999, fue inspirada por el discurso de la gestión de recursos culturales. En este momento los proyectos de contrato son mucho más numerosos que los proyectos de investigación en Suráfrica (Shepherd 2015b). El advenimiento de la arqueología de contrato en Suráfrica coincidió con el período de transición política y democratización (1990-1994). En el lenguaje codificado de la gestión de recursos culturales, con sus referencias a "grupos de interés" y "consultas públicas", los arqueólogos encontraron un lenguaje para responder a los acontecimientos contemporáneos y para articular el papel de la arqueología en la sociedad. Sucesivas olas de teoría habían transformado la arqueología de una ciencia colonial con una participación sustancial de aficionados en una disciplina profesionalizada basada en museos y universidades que funcionaba como parte del aparato del Estado del apartheid modernizador y, después, en una empresa privada adjunta al desarrollo. La ironía de la llegada de la arqueología de contrato a Suráfrica es que en el momento de la democratización, cuando los arqueólogos podrían haber optado por el compromiso social y la rendición popular de cuentas, se orientaron en la dirección de los modelos de negocios y formas de responsabilidad corporativa. En la primera década de la "nueva" Suráfrica la arqueología estaba tan divorciada del sentimiento popular como lo había estado en la década de 1970. Diez años después de las elecciones democráticas de 1994 esto conduciría a su participación en un evento que fue impugnado públicamente, como nunca antes había sucedido en el país.

Calle Prestwich

Mi primer estudio de caso se refiere a la exhumación impugnada de un cementerio de la época colonial en la calle Prestwich, Ciudad del Cabo, entre 2003 y 2005, y los acontecimientos subsiguientes. Un extraordinario conjunto de eventos enfrentó a arqueólogos de contrato y gestores profesionales del patrimonio con activistas de la comunidad, líderes religiosos, descendientes de esclavos residentes en la ciudad y víctimas de desalojo forzado que se organizaron como movimiento social para proteger el sitio y sus restos. Usando tácticas de "lucha" anti-apartheid desafiaron a la arqueología

disciplinaria y al discurso sobre la gestión de recursos culturales, abordando cuestiones fundamentales sobre conocimiento y responsabilidad social.

La historia de la calle Prestwich comienza en el período de la ocupación holandesa cuando en el área al norte y al oeste de la ciudad en crecimiento ocurrieron enterramientos formales e informales, entre ellos los famosos "White Sands". Las personas enterradas en los cementerios informales pertenecían a las clases bajas de Ciudad del Cabo en la época colonial: esclavos, negros libres, artesanos, pescadores, marineros, empleadas domésticas, lavanderas y sus hijos, así como criminales ejecutados, suicidas, indigentes y víctimas no identificadas de naufragios (Hart 2003). En la década de 1820 esta área —Distrito Uno— fue dividido con fines inmobiliarios y re-nombrado Green Point. Más tarde se asentaron industrias ligeras y la zona se deterioró. A finales de la década de 1960 y principios de la década de 1970 los residentes negros y de color del barrio obrero de Green Point fueron desplazados por la fuerza con base en la Ley de Áreas de Grupo, una forma de limpieza étnica. En el boom inmobiliario de 2000-2008 Green Point renació como "De Waterkant", parte de la glamorosa área internacional de la ciudad y centro de la "zona rosa". En mayo de 2003, durante trabajos de construcción en la calle Prestwich, se descubrieron huesos humanos. El constructor, "Styleprops Ltd.", lo notificó a la Agencia Sur Africana de Recursos Patrimoniales (SAHRA, por sus siglas en inglés) de conformidad con la Ley Nacional de Recursos Patrimoniales recientemente aprobada y la construcción fue detenida. Un contratista arqueológico fue nombrado para manejar la gestión del lugar y para organizar un proceso de consulta pública. Se celebraron tres reuniones públicas en las que fue evidente que había una considerable oposición a las exhumaciones. Las personas preguntaron quién se beneficiaría de las exhumaciones y por qué los protocolos arqueológicos tenían prioridad en el manejo del sitio. Por ejemplo, Mavis Smallberg, del Museo de la Isla Robben, señaló en un correo electrónico enviado a Antonia Malan:

Mi sugerencia firme es cubrir las tumbas... Aparte [del] recientemente renombrado Alojamiento de Esclavos no hay otro espacio público que marque o conmemore con respeto la presencia de esclavos y pobres en la sociedad de la Ciudad del Cabo... Sólo los científicos van a beneficiarse del estudio de estos huesos" (Smallberg 2003).

Otra persona señaló que...

...este cementerio y su apertura desnuda en el centro de la ciudad tienen varias implicaciones... en esta ciudad nunca ha habido una voluntad de abordar [la cuestión del genocidio y la] destrucción de las comunidades humanas que fueron traídas de todo el mundo... Esta es una oportunidad para llegar al fondo de esto y el tiempo significa diferentes cosas para diferentes personas, instituciones, grupos de interés. El tiempo de los muertos: tenemos que considerar lo que eso significa "(SAHRA 2003: 17-18).

Michael Wheeder, que más tarde jugaría un papel central en el Comité Calle Prestwich No Se Toca, anotó:

Muchos de nosotros, descendientes de esclavos, no podemos decir: "Aquí está mi certificado de nacimiento". Somos parte de la plebe de Ciudad del Cabo... Las personas de raza negra nos apresuramos a llegar a la ciudad en taxis y tenemos que salir corriendo de ella. Hace un tiempo, hace muchas

décadas, vivíamos y amábamos y trabajábamos aquí. Nada [nos recuerda esa historia]... así que dejen [el sitio] como un monumento de recuerdo al Sr. González que vivía aquí, a la señora de Smidt que vivía allí. Los pobres de la zona —los pescadores, los trabajadores domésticos, los barrenderos. Recuerden eso. Dejen los huesos allí... Ese sitio es su propiedad por primera vez en su vida, *het hulle stukkie grond* (tienen un pequeño pedazo de tierra). Déjenlos en ese terreno. ¿Por qué encontrar ahora en la gentileza de este nuevo dispensario un lugar con el que no tienen conexión? (SAHRA 2003:18-19)

El 1 de septiembre, a pesar de que la opinión pública se oponía a las exhumaciones, Pumla Madiba, director de SAHRA, anunció la reanudación de los trabajos arqueológicos en el sitio y señaló: "Muchas de las personas que se opusieron lo hicieron emocionalmente y no dieron razones reales para impedir que los esqueletos sean reubicados (sic)" (Kassiem 2003:1).

El 4 de septiembre se puso en marcha el Comité Calle Prestwich No Se Toca (HOC, por sus siglas en inglés). En ese momento la oposición a las exhumaciones se desplazó del proceso de consulta pública, aprobado oficialmente, a la sociedad civil y a la política de la acción de masas. El 12 de septiembre HOC interpuso un recurso ante SAHRA pidiendo un alto a las exhumaciones. El documento de apelación sostiene que...

...la [exhumación] impide una serie de identificaciones de las personas con ese espacio físico específico en la ciudad. Esa remoción recuerda, aunque de forma involuntaria, los desplazamientos forzados de la misma área que realizó el régimen del apartheid (HOC 2003:8).

HOC organizó vigilias con velas en el sitio de la calle Prestwich los domingos por la noche. Una cartelera fue erigida fuera de la Catedral de San Jorge, un lugar simbólico de protesta contra el apartheid, con el lema "¡Detengan las exhumaciones! ¡Detengan la humillación!" Se hicieron piquetes a la hora del almuerzo en el centro de la ciudad. La apelación a SAHRA fue rechazada, al igual que un posterior recurso ante el Ministro de Arte y Cultura.

Más de dos mil cuerpos fueron exhumados de la calle Prestwich. Inicialmente se depositaron en el Hospital Woodstock Day, al otro lado de la ciudad, y más tarde en un "osario" especialmente diseñado a medio kilómetro del sitio. Con la construcción del estadio de Ciudad del Cabo en Green Point como parte de los preparativos para la Copa Mundial de la FIFA en 2010 este sitio poco prometedor fue reconfigurado a través de su cercanía a la "ruta del aficionado", un camino peatonal que lleva del centro de la ciudad al nuevo estadio. Los muertos de la calle Prestwich, en su tránsito agitado por la ciudad del post-apartheid, fueron llevados a un nuevo conjunto de relaciones: esta vez con las decenas de miles de aficionados al fútbol que caminaron en masa a ver los partidos importantes (Shepherd 2013).

En el Café Verdad

En mi análisis de los acontecimientos en torno a la calle Prestwich he enfatizado tres puntos. El primero se refiere a cómo actuó como un "punto de fractura" (Edwards 2001; Hayes *et al.* 2001) a través del cual es posible vislumbrar la elaboración de fuerzas e intereses en la sociedad post-apartheid, relacionados a cuestiones no sólo de historia, identidad y memoria

sino, también, de ciudadanía y las posibilidades y limitaciones de la política participativa y la emergente forma y naturaleza de una esfera pública post-apartheid. En este sentido, en la calle Prestwich no había en juego más que la disposición definitiva de los muertos. Un segundo punto se refiere a la aparición de discursos rivales en el transcurso de estos eventos. El primero, y más familiar, fue un discurso disciplinario articulado en términos de los derechos de acceso de la ciencia, el valor de los restos como una fuente de "historias ocultas" y la capacidad de la arqueología para entregar "la verdad del pasado". En el proceso emergieron varios tropos, que fueron reciclados por los arqueólogos. En la segunda reunión pública la arqueóloga Belinda Mutti apoyó la exhumación "para devolver la historia al pueblo" (Malan 2003:12). Liesbet Schiettecatte argumentó que "[abandonar] los huesos impide que conozcamos su información. Su estudio los trae de vuelta a la vida" (Malan 2003:13). Sin embargo, más interesante para mí fue la manera como los activistas de HOC articularon y movilizan un contra-discurso para conceptualizar su relación con los restos y para organizar un desafío público y legal a las exhumaciones. En declaraciones públicas, presentaciones y apelaciones destacaron el lenguaje de la memoria, la experiencia y la identificación empática. Buscaron articular un conjunto alternativo de valores y nociones alternativas de espacio y tiempo, incluyendo nociones del lugar como lugar de memoria y conciencia (más que como un sitio arqueológico) y, en una intervención memorable, la noción de "tiempo de los muertos". Por encima de todo, impugnaron la noción de un pasado distante y objetivado, cuya relación con el presente está mediada por el conocimiento experto (Shepherd 2007, 2013).

Como parte del contra-discurso alrededor de la calle Prestwich surgieron importantes propuestas de preservación de la memoria, como dejar el lugar de la inhumación, con sus restos en el suelo, como un espacio abierto para la reflexión en un paisaje urbano cada vez más densamente construido. Yo escribí en favor de la idea de una "arqueología del silencio" (Shepherd 2007) basada en la idea de que nuestra generación —la primera después del apartheid— puede aprender más dejando los restos en el suelo y conversando en torno a las implicaciones de su "apertura desnuda en la ciudad" que exhumándolos y sometiéndolos a procedimientos disciplinarios. Para nosotros la "oportunidad de aprendizaje" no tenía que ver con pasados imaginados atrapados en el tiempo profundo sino con asuntos mucho más urgentes y difíciles, por ejemplo, cómo es que nos encontramos unos a otros como surafricanos que están en lados opuestos de una historia dividida.

Un tercer punto se refiere a asuntos de historia y representación. Tengo frente a mí un folleto en papel satinado que promociona "El Rockwell: viviendas de lujo en De Waterkant" (Dogon y Gavrill 2005). El Rockwell, que fue construido en el sitio de la calle Prestwich, se compone de 103 apartamentos "estilo Nueva York", además de estacionamientos, un gimnasio privado, un restaurante, un delicatessen y una piscina. Su punto histórico de referencia es el llamado Renacimiento Harlem o, como dice el folleto, la "Edad del Jazz" de Nueva York: "Inspirado por los edificios del centro de Manhattan de comienzos del siglo XX, el Rockwell muestra una riqueza y una calidez inherentes". Esto se debe a que "A comienzos del siglo pasado

diseñaban de manera correcta, no sólo porque eran clásicos en forma y función... sino porque lo hicieron con el alma" (Dogon y Gavrill 2005:1). Las imágenes que acompañan el folleto muestran interiores limpios y despoblados, libres del polvo de la historia, de asociaciones no deseadas y de la mácula de tierra bajo el edificio. La fuerza de la frase "desplazamientos forzados" adquiere sentido y efecto considerable. En la calle Prestwich vemos un nuevo tipo de imaginario histórico post-apartheid en el que la historia es imaginada por los vencedores y los beneficiarios y en el que las víctimas no tienen lugar fuera de las fronteras de los parques conmemorativos y de los recintos patrimoniales.

Si el Rockwell sugiere una flexibilización de las formas de representación histórica y de los lazos de compromiso que unen el presente y el pasado los acontecimientos posteriores lo confirman. Ante el desafío de hacer económicamente sostenible el Nuevo Edificio de la Memoria en Prestwich el Consejo Municipal entregó la mayor parte del espacio público del monumento conmemorativo a la creación de un café. El sitio de internet *Bizcommunity.com* reportó³: "El líder carismático y evangelista de café David Donde lanzó su nuevo café y su nueva marca de café, Café de culto Verdad, el miércoles 24 de marzo de 2010 en el monumento conmemorativo de Prestwich". Los empleados en el Café Verdad usan camisetas con la leyenda "Verdad", una referencia irónica a la Comisión de Verdad y Reconciliación de Suráfrica. En la caja registradora uno está invitado a dar "sugerencias para la verdad". Una promoción reciente invitaba a "obtener una taza gratis de verdad". En un juego más directo de referencias los molinillos de café tienen la imagen de un cráneo humano atravesado por la letra "T" (por la inicial de Truth, Verdad) y las cajas de cartón de granos de café apiladas en la tienda hacen referencia a las cajas apiladas de restos humanos en la bóveda de al lado. Visite el Café Verdad en un día cualquiera y encontrará a los habitantes chic del centro de la ciudad, a los turistas y a los miembros de la elite bohemia de Green Point tomando café, aprovechando el wifi gratuito y disfrutando del tiempo voluble de Ciudad del Cabo.

Un cuarto lleno de abogados

En la calle Prestwich actuó un discurso oficial sobre el patrimonio y las prácticas de gestión de los recursos culturales para aniquilar las historias locales y las formas emergentes de identificación y para poner en su lugar versiones fantásticas del pasado diseñadas para atraer a los beneficiarios históricos del apartheid y a las nuevas elites post-apartheid. El control sobre el proceso de representación histórica se convirtió en un lugar de lucha. Estaba en juego la disponibilidad, o no disponibilidad, de nuevas subjetividades forjadas en relación con un pasado significativo que se había hecho presente en la calle Prestwich a través de la sinécdoque de los muertos enterrados. Mi segundo estudio de caso está más directamente relacionado con el control del territorio y de los recursos y la neoliberalización de la economía global. También nos aleja de Suráfrica para considerar

³ "David Donde launches Truth.coffeecult". Marzo 1 de 2010. Accesado el 9 de mayo de 2012: <http://www.bizcommunity.com/Gallery/196/11/1112.html>

formas de organización multinacional y de intervención global, en este caso a través de la agencia del Congreso Arqueológico Mundial (WAC, por sus siglas en inglés).

Para empezar, tenemos que regresar a unos acontecimientos de la década de 1980 que fueron relevantes para la formación del WAC. En 1985 los arqueólogos estaban representados por una organización llamada Unión Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas (UISPP por sus siglas en francés). Los miembros del comité local organizador de un congreso de la UISPP, liderados por el arqueólogo de la Universidad de Southampton Peter Ucko, vetaron la participación de arqueólogos de Suráfrica y Namibia como parte de las sanciones contra el apartheid⁴. Cuando el comité central de la UISPP no los apoyó se separaron y formaron el WAC (Ucko 1990). El WAC celebró su primer congreso en Southampton en 1986. La constitución del WAC establece lo que denomina "representación indígena" en todos los niveles de la organización. Además, el WAC adoptó un código de ética que otorga derechos a grupos indígenas y comunidades descendientes. Esta preocupación por la inclusión y el multiculturalismo (un término clave en la década siguiente) se extiende a los practicantes del sur global, provenientes de lo que el WAC llama "países económicamente desfavorecidos". Un indicador de la radicalidad de los acontecimientos que ocurrieron en el primer Congreso del WAC en 1986 fue su impopularidad dentro de la disciplina. Aunque asistieron muchas personas, el congreso fue un fenómeno estrictamente marginal. La reacción del conocido arqueólogo y paleontólogo surafricano Philip Tobias no fue atípica de la disciplina. Regresó a Suráfrica después de una reunión del Consejo Permanente de la UISPP con la noticia de que los surafricanos serían incluidos en el 11º Congreso de la UISPP que sería realizado en Mainz y Frankfurt en 1987 (Deacon 1986). Este hecho fue aclamado, sin ironía, como una victoria de la "libertad académica" en un contexto local en el que estaba en vigor la ley marcial y en la que los activistas políticos estaban muertos, en el exilio, en la cárcel o en la clandestinidad.

Avance rápido hasta 2007. En ese momento Cristóbal Gnecco, Alejandro Haber y yo éramos miembros activos del WAC. Yo era miembro del Comité Ejecutivo y editor de la revista del WAC, *Archaeologies*. Haber era miembro del Comité de Ética del WAC. A mediados de 2007 Haber y yo fuimos informados que había fondos para hacer una reunión del Comité Ejecutivo en Melbourne, Australia, que iba a ser precedida por un breve simposio sobre "Globalización ética" y reuniones con la transnacional minera Rio Tinto Limited. Los directivos del WAC nos dijeron que existía la posibilidad de una financiación importante de Rio Tinto pero no nos dieron detalles sobre aquello que estaba en juego. Llegamos a la reunión con Rio Tinto y fuimos confrontados por una sala llena de abogados y una mañosa presentación corporativa. Una confusión en nuestro hotel puso de relieve que ninguno de nosotros había visto documentación alguna a discutir. Hubo discusión mientras tratábamos de asimilar lo que se proponía. Rio Tinto trabaja a través de lo que llama "intermediarios confiables" en la sociedad civil (Rio Tinto 2005, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d, 2007e, 2007f).

⁴ En ese momento Namibia era un territorio dependiente del Estado del apartheid.

Normalmente están involucrados en asuntos relacionados con el medio ambiente o la educación, pero Rio Tinto necesita, cada vez más, acceder a recursos minerales que se encuentran en territorios bajo control indígena o donde hay claros intereses patrimoniales. A los miembros y directivos del WAC se nos pedía actuar como intermediarios para facilitar la relación entre Rio Tinto y estos grupos e intereses locales. Rio Tinto carece de redes locales creíbles en muchas partes del mundo. El WAC pondría sus redes a disposición de Rio Tinto, junto con el capital simbólico de su trayectoria y reputación como partidario de las causas indígenas. A cambio Rio Tinto daría una gama de fondos, incluyendo dinero para pagar una secretaría asalariada a tiempo completo para el WAC.

Era evidente que se habían celebrado reuniones preliminares entre los directivos del WAC y representantes de Rio Tinto y que esos directivos estaban a favor de estas negociaciones⁵. En ese momento Claire Smith, arqueóloga de la Universidad de Flinders, era Presidente del WAC. Smith nos dijo que la minería era un "hecho de la vida" y una "realidad" de la práctica arqueológica. En lugar de retirarnos de esta realidad necesitábamos "articularnos" con ella, en primera instancia a través de una asociación con Rio Tinto. La financiación de Rio Tinto "profesionalizaría" al WAC y lo haría "sostenible". Nuestra impresión fue que desde la perspectiva de las directivas del WAC este era un trato ya cerrado. Nos habían reunido para tomar decisiones de largo alcance. Solo teníamos que dar nuestro asentimiento para que estas riquezas cayeran en el regazo de la organización.

En este punto es necesario insertar una nota sobre Rio Tinto, cuyo historial en materia de derechos indígenas y el medio ambiente ha sido objeto de considerables comentarios críticos, litigios y protestas. Según una rueda de prensa dada por *Friends of the Earth International* (descrita por *SourceWatch* como "la mayor red mundial medioambiental de base ") el 7 de abril de 2004:

Rio Tinto ha sido durante mucho tiempo objeto de campañas ambientales y comunitarias en todo el mundo, desde grupos indígenas nativos en Canadá hasta maoríes en Nueva Zelanda. Estas campañas se han centrado, principalmente, en tres áreas de actividad de la empresa: derechos de la tierra, abusos contra los derechos humanos y contaminación ambiental. En estos días Rio Tinto es muy consciente de que las protestas de las comunidades locales, la profanación del medio ambiente y los abusos contra los derechos humanos pueden traer mala prensa y está trabajando para mejorar su imagen como empresa socialmente responsable... Pero los impactos de ese tipo de "capitalismo responsable" no siempre son evidentes

⁵ "En las discusiones iniciales con los miembros del Ejecutivo de WAC ellos habían aconsejado que su interés en trabajar con Rio Tinto está basado en nuestra trayectoria en mejorar los resultados del manejo de recursos patrimoniales para las comunidades pertinentes en Australia y su interés en ayudar a la compañía a hacer lo mismo en otras partes del mundo... A través de un proceso de consulta interna se han identificado los países y/o regiones donde las amenazas y oportunidades patrimoniales de Rio Tinto son más altas y donde una relación con WAC podría aportar mayor valor... (diversas regiones) han sido identificadas como áreas de actividad de Rio Tinto en las que las asociaciones patrimoniales podrían ofrecer importantes beneficios en negocios y en gestión de patrimonio ("World Archaeological Congress and Rio Tinto: Exploring options to work together", 2007).

en el terreno. Muchas de las operaciones de Rio Tinto siguen atrayendo controversia y todavía se siente su impacto sobre el medio ambiente⁶.

Imagínese la escena: la sala de reuniones con filas de asientos en niveles, abogados de Rio Tinto y profesionales de relaciones con la comunidad y miembros del WAC, menos una delegación que un grupo de individuos poco orientados respecto de políticas organizacionales o posiciones desarrolladas. En retrospectiva, fue un momento decisivo para el WAC. Una minoría de la delegación del WAC, dirigida por Haber y por mí, habló en contra de la asociación propuesta. Estar en asociación con Rio Tinto haría imposible cualquier tipo de compromiso o comentario imparcial. ¿Qué credibilidad tendríamos en disputas en torno a la arqueología y al patrimonio cultural con compañías mineras rivales? Algunos de nosotros estábamos involucrados en actividades contra la minería en nombre de las comunidades locales. Una asociación con Rio Tinto haría nuestra posición insostenible. Que el WAC entrara en un acuerdo preferencial con esa organización era una violación de principios básicos de independencia organizativa y crítica imparcial.

Durante el transcurso de dos días nos las arreglamos para negociar un compromiso frágil entre nuestra posición, la posición del liderazgo del WAC a favor de la asociación y la delegación de Rio Tinto. Nuestra posición pedía un conjunto de compromisos cautelosos durante el año siguiente y un debate completo y abierto entre los miembros del WAC en el Congreso de Dublín que habría de realizarse poco después. No habría asociación ni financiamiento de Rio Tinto para las operaciones centrales del WAC. Se pedían dos casos de prueba en los que habría alguna articulación entre miembros del WAC situados localmente y operarios de Rio Tinto. Propusimos que esos casos de prueba fueran en Camerún (donde Rio Tinto estaba iniciando operaciones) y en Argentina. La evolución futura dependería de los resultados de estos casos de prueba. Se estableció una comisión de trabajo conjunta para supervisar estas actividades.

A partir de ese momento los eventos se precipitaron rápidamente. Rio Tinto rechazó el caso de prueba en Argentina. Smith y el vicepresidente del WAC, el arqueólogo de la Universidad de Ibadan Adebayo Folorunso, procedieron a cerrar el debate y la disidencia dentro de la organización. Haber fue excluido de la lista de correo electrónico del Comité Directivo. Como editor de *Archaeologies* hice una convocatoria abierta de artículos para debatir la asociación propuesta. Smith rescindió esta convocatoria después de que Rio Tinto se opusiera a los términos del debate. Fui informado de que los contenidos futuros de la revista tenían que ser revisados por el Comité Ejecutivo. Los miembros de la delegación del WAC fueron informados por Smith de que la discusión en marcha con Rio Tinto significaba que estábamos obligados a respetar códigos de confidencialidad y no

⁶ Más intencionadamente, James Vassilopoulos (1997) escribió sobre Rio Tinto: "Es la sociedad capitalista por excelencia, hábil en la maximización de beneficios sin considerar preocupaciones ambientales y derechos humanos". Para críticas similares de Rio Tinto véanse West (1972), Moody (1992), Perlez y Bonner (2005, 2007) y Taylor (2011).

divulgación⁷. La planeada discusión abierta entre miembros del WAC en el congreso de Dublín fue cancelada. En su lugar hubo un debate general sobre políticas para guiar los acuerdos entre el WAC y "organizaciones de terceros". Poco después Haber y yo publicamos una relación de estos hechos y una vez más desafiamos al Comité Ejecutivo del WAC y a Rio Tinto a un debate abierto (Shepherd y Haber 2011). La respuesta del liderazgo del WAC fue hostil y paranoica. Folorunso nos llamó traidores a la organización y lamentó que Smith y él hubieran "tolerado" la disidencia⁸.

Lo global devora lo local

Parte del relato sobre el WAC y Rio Tinto —la parte banal de la historia— tiene que ver con la captura de un liderazgo organizacional. Una parte más importante del relato tiene que ver con la captura de un lenguaje de compromiso por parte de intereses corporativos transnacionales. En los veinte años que separan la fundación del WAC y la reunión en Melbourne las formulaciones del WAC sobre multiculturalismo, práctica ética y participación indígena han sido absorbidas como parte del lenguaje corporativo de "relaciones comunitarias". En Melbourne nuestro lenguaje sobre "globalización ética" fue reflejado por los expertos de Rio Tinto en relaciones con la comunidad; muchos de esos expertos eran más conocedores del tema que los miembros de la delegación del WAC. De hecho, esta convergencia se extiende mucho más allá del lenguaje para incluir una complementariedad básica del proyecto y de la misión. En Melbourne se nos dijo en repetidas ocasiones que "nosotros [WAC y Rio Tinto] nos necesitamos mutuamente". Es instructivo considerar la naturaleza de esta necesidad. Rio Tinto elige a sus ONGs asociadas con base en su "capacidad de actuar como intermediarios confiables entre Rio Tinto y las comunidades/organizaciones relevantes" (Rio Tinto 2005, 2007a). Surgen varias preguntas: ¿qué significa actuar como "intermediario"? ¿Qué cualidades se requieren para ser un "intermediario confiable"? ¿Qué hace que una comunidad u organización sea "relevante" desde la perspectiva de Rio Tinto?

Podríamos tomar esta sosa pieza del lenguaje corporativo y utilizarla como base para el siguiente cuento. Las formas locales de vida y de ser son opacas para la mirada global; no se pueden leer, no pasan fácilmente de un lugar a otro. No sólo son ilegibles sino que su opacidad y resiliencia se experimentan como una amenaza: piénsese en la carga emocional que el mundo Occidental otorga a palabras como "vudú", "loco", "fetiche", "fakir", "hechicero", "sacrificio". El trabajo de ciertos discursos globales se dedica a intervenir en el ámbito local para traducirlo y reconfigurarlo en términos que

⁷ En el encuentro entre WAC y Rio Tinto se circularon copias de muestra de dos acuerdos entre Rio Tinto y una tercera parte: un "Memorando de entendimiento" (2007) y un "Acuerdo de relación" (2007). Ambos contenían cláusulas de confidencialidad. Sin embargo, en contra de la posición de los dirigentes de WAC, no se acordó nada sobre confidencialidad durante los dos días de la reunión ni se mencionó como condición de nuestra discusión.

⁸ "Como yo lo puedo percibir, la Presidenta estaba despreocupada y toleró los excesos de algunos individuos en nombre del debate abierto" (Folorunso 2012:191).

sean legibles para la mirada global. Este acto de traducción implica actos de edición y reformulación: algunos fenómenos se desechan o se desconocen, otros son transmutados, a otros se dan nuevos significados. Críticamente, se trata de que las formas de vida y de ser locales se adecúen a los tipos de matrices, jerarquías y marcos que informan el pensamiento y la práctica occidental moderna. En el África colonial, por ejemplo, se trataba de tomar una multiplicidad de formas de vida y traducirla a un mundo de razas y culturas junto con designaciones tribales, lenguas, costumbres, supersticiones y así sucesivamente. Más tarde este mundo tribalizado fue traducido a un mundo de "naciones".

Las formas del discurso a través de las cuales lo global reconfigura y se articula con lo local fueron, y son, diferentes, al igual que sus agentes. En el período colonial estos agentes incluyeron misioneros, aventureros, exploradores, coleccionistas y estudiosos de varios tipos (Shepherd 2002). Las formas de discurso que emplearon e implementaron fueron formalizadas bajo varios nombres: antropología, arqueología, lingüística, etnomusicología, estudios folclóricos, ley "nativa", y así sucesivamente. Estaban en juego para el Estado colonial cuestiones de gubernamentalidad y un tipo básico de adquisición de lo local. Tenía que reconocer y nombrar entidades arraigadas en territorios. El Estado colonial necesitaba sus propios "intermediarios confiables" a través de los cuales trabajar (caciques, jefes), lenguajes con los cuales traducir la Biblia y la ley y una explicación de las "costumbres nativas" con las cuales interactuar. Las entidades y las subjetividades tuvieron que ser creadas no sólo para que fueran legibles para la mirada colonial sino para que los instrumentos de la gubernamentalidad colonial pudieran actuar sobre ellas. En el otro lado de la frontera, en el otro lado de la diferencia colonial, los sujetos entrarían en una compleja relación con las subjetividades creadas a través de este proceso: actuar el tribalismo para el Estado colonial, ponerlo a un lado en nombre de la "liberación nacional" o re-inventar, estratégicamente, formas de identificación étnica en el empujón por recursos en el estado postcolonial (Comaroff y Comaroff 2009).

Avance rápido hasta un mundo caracterizado por una economía global vastamente expandida, la desterritorialización del capital y las ambiciones ilimitadas de transnacionales como Rio Tinto (en otras palabras, avance rápido a un mundo "globalizado"). Actualmente dos fuerzas operan en una compleja relación de antagonismo mutuo y acomodación, en el tipo de contextos que nos ocupan. El primero es el crecimiento del movimiento indígena y una defensa desesperada del territorio en nombre de lo local (Escobar 2008; Shepherd 2015b). El segundo es el apretón de recursos y la necesidad que tienen las corporaciones como Rio Tinto de acceder a recursos en territorios que antes no estaban disponibles. "No disponible" puede significar varias cosas: puede haber limitaciones técnicas o logísticas en el acceso a los recursos (en cuyo caso nuevas tecnologías extractivas entran en juego) o los territorios pueden no estar políticamente disponibles (en cuyo caso entra en juego la geopolítica global) o los territorios pueden ser medioambientalmente sensibles o puede ser que estén bajo el control local o indígena o —como suele ser el caso— puede que haya una combinación de estos factores. Al igual que en el caso del Estado colonial en la lucha por el territorio y la soberanía, así ocurre en la lucha contemporánea por recursos:

de nuevo intervienen los discursos globales para reconfigurar lo local y para entregarlo a los diseños globales. Los intereses del capital global necesitan interlocutores locales (representantes de la comunidad, grupos de interés). Necesitan un marco en el que trabajar y un acuerdo en torno a los términos de referencia. En un nivel básico, necesitan una aceptación ontológica. Es necesario que exista un amplio acuerdo en torno al significado de términos como "modernización" y "desarrollo" y en torno a sus costos aceptables como procesos históricos (degradación ambiental, destrucción de la comunidad).

Describo como "poner la mesa" este proceso mediante el cual los intermediarios actúan en nombre de intereses globales para entregar lo local a los diseños globales. Poner la mesa consiste en una serie de acciones separadas: los seres deben construirse y llevarse a la mesa (la construcción de subjetividades). La "mesa" necesita ser construida (establecer los términos de referencia, organizar el espacio, poner en escena el encuentro). Después debe tener lugar una conversación, en un lenguaje que tiene un vocabulario común y un conjunto razonablemente estable de significados. Lo global interpola lo local, pero también lo reconfigura, traduce y consume. Históricamente hablando, la ley ha sido un instrumento primario y formidable en la traducción de lo local pero así como la ley tiene múltiples aspectos y subconjuntos así los diferentes aspectos de la ley se descomponen en un conjunto de discursos que traducen los requisitos abstractos de la ley en una realidad vivida y sentida. No es suficiente que sepamos que la ley existe; tenemos que ser ese tipo de persona que desea hacerla cumplir.

El lenguaje del patrimonio

En este punto de mi argumento necesito introducir una serie de observaciones y cualificaciones. El primero es señalar que, en contraste con el grupo *ad hoc* de académicos y aventureros coloniales, los intermediarios contemporáneos en la relación entre lo global y lo local ahora constituyen una casta profesional de expertos en relaciones comunitarias, practicantes de arqueología de contrato, asesores "de impacto" y consultores de diversa índole. El trabajo de disciplinas como arqueología, antropología y estudios ambientales, tal como se enseñan en la academia, se ha dedicado a reabastecer estas profesiones. No sólo muchos departamentos académicos han sido atrapados por este proceso sino que, en su mayor parte, se han adherido voluntariamente a él en nombre de la "relevancia" y el compromiso comunitario, espoleados por sus administradores institucionales, que ahora constituyen una casta profesional. Una segunda observación es que la intervención de lo global en lo local ahora se lleva a cabo a través de un conjunto actualizado y sofisticado de discursos. Los discursos de la modernización y el desarrollo proporcionan el marco básico y el punto de referencia y son traducidos a, y encuentran expresión en, una serie de discusiones en torno al desarrollo sostenible, protección y responsabilidad, asociaciones, consulta, y así sucesivamente. Esto constituye la captura y reutilización de un lenguaje opositor de compromiso forjado bajo el discurso multiculturalista de la década de 1980.

Un tercer punto es señalar la especial relevancia y eficacia de un discurso sobre el "patrimonio" en este proceso de interpolación y traducción.

La importancia creciente del lenguaje del patrimonio en las dos últimas décadas ocurre junto con la fase actual de la globalización y la creciente importancia de la arqueología de contrato y del movimiento indígena. Cada vez más las discusiones sobre patrimonio "abren la puerta" en el intercambio entre lo global y lo local. Proporcionan el punto de aterrizaje para que el capital mundial anuncie su interés en los territorios y las formas de vida locales; después de todo, ¿qué podría ser más loable que un interés en preservar el patrimonio local, capacitar administradores locales del patrimonio, y así sucesivamente? En un movimiento de dos manos -que ya debería ser conocido- las formas de vida locales son destruidas en nombre de los procesos de modernización y desarrollo; por otra parte, se conservan en una forma secundaria, estática, como "patrimonio" (o, incluso, como "patrimonio vivo"). Un discurso sobre el patrimonio también es útil porque habla con frecuencia de los aspectos más profundos y menos traducibles de la vida local (a los dioses, los ancestros y la presencia material del pasado); en otras palabras, a los sitios de alteridad que podrían funcionar como lugares de resistencia (Shepherd 2008). El "patrimonio" funciona como un discurso global *par excellence* que interviene en lo local para traducir y reconfigurar saberes, prácticas y experiencias locales en términos que sean legibles y susceptibles de diseños globales. Su mecanismo primario es colocar esos conocimientos, prácticas y experiencias en el pasado, declarando así su irrelevancia y excluyendo, ontológicamente, cualquier futuro de lo local por fuera de los discursos sobre la modernización y el desarrollo.

Un cuarto punto es considerar el valor ambivalente del término "indígena" en el conjunto de procesos que describo. Por un lado, la noción de indígena sólo tiene sentido como el Otro del yo occidental y ha funcionado, históricamente, como un término a través del cual las subjetividades locales son reacondicionadas y reconfiguradas para satisfacer la mirada global. Si el yo occidental se entiende como cosmopolita, agente de la historia y representante de las cosas universales el yo indígena es entendido como fuera del tiempo y la historia, como representante del reino de la costumbre y la tradición. Nadie se pensó como "indígena" de un determinado territorio o forma de vida antes del encuentro colonial; simplemente se sentía "en casa". Por otro lado, sin embargo, lo indígena funciona como un término significativo de resistencia en la lucha entre lo local y lo global. Este ha sido el caso históricamente, pero necesitamos prestar atención a los mundos contemporáneos de la práctica. El crecimiento del movimiento indígena en las dos últimas décadas ha estado acompañado de formas de etnogénesis, la (re)invención de la tradición y un renovado interés en las lenguas indígenas, así como por formas importantes de movilización política. El carácter arraigado de las nociones sobre lo indígena, sus lazos afectivos con el territorio y la costumbre, se convierten en poderosos puntos de movilización e identificación en una época marcada por la desterritorialización del capital y los yos sin lugar y los significantes flotantes de lo "global posmoderno". Haber y yo hemos sostenido que la noción de lo indígena debe ser entendida en este doble sentido ambivalente (Shepherd y Haber 2011). También hemos señalado las limitaciones inherentes de una política de la identidad que acepta, de antemano, las construcciones binarias de la modernidad colonial.

La quinta y última observación se refiere a la quiebra de la crítica disponible en arqueología. El asunto más grande detrás del WAC y Rio Tinto es que las empresas mineras son, en la actualidad, financiadores importantes de las actividades arqueológicas. No sólo eso; financian y promueven algunos de los debates más auto-conscientemente "críticos" en arqueología. La carrera de Claire Smith, Presidenta del WAC en el momento del *affaire* Rio Tinto, es un buen ejemplo. Smith ha recibido dinero para investigación y para un "proyecto comunitario" de varias compañías mineras, incluyendo BHP-Billiton y Rio Tinto. En 2007, en el período previo a los eventos en Melbourne, Smith y su colega de la Universidad de Flinders Heather Burke, publicaron una guía de la arqueología de Australia llamada *Digging it up down under*, en la que escribieron sobre Rio Tinto en los siguientes términos: "Actualmente Rio Tinto tiene 12 puestos de trabajo para profesionales del patrimonio en sus empresas australianas y emplea a muchos arqueólogos como consultores para realizar evaluaciones de pre-desarrollo, por lo que es un jugador importante en el ámbito del empleo arqueológico. Esto lo hace como parte de su compromiso para lograr relaciones duraderas y mutuamente beneficiosas con las comunidades aborígenes" (Smith y Burke 2007:9). En 2000 Rio Tinto ayudó a financiar un libro publicado por Smith y Graeme Ward, *Indigenous cultures in an interconnected world*. En 2005 Smith y Martin Wobst publicaron *Indigenous archaeology: decolonizing theory and practice*. Smith es actualmente reconocida como una importante contribuyente al debate sobre la arqueología "descolonizadora". Los términos de este debate —aumentar el número de indígenas entrenados como arqueólogos y trabajar en colaboración con las comunidades indígenas— están en consonancia con los deseos de transnacionales como Rio Tinto. Al igual que con el discurso sobre el patrimonio, la arqueología se convierte en el dispositivo que "trae los indígenas a la mesa", en previsión de una "relación mutuamente beneficiosa".

El pasado presente

La revolución silenciosa ha reconfigurado radicalmente la arqueología disciplinaria y lo ha hecho durante mi vida profesional. Estaba terminando mis estudios de pregrado cuando Dave Frederickson visitó la Universidad de Ciudad del Cabo en 1989 para hablar sobre sus experiencias con el desarrollo de la arqueología de contrato en California. En retrospectiva, el período de finales de la década de 1980 y principios de la década de 1990 fue un período de transición social, no sólo en Suráfrica. Estaban ocurriendo grandes cambios y había una sensación de que se abría un conjunto de posibilidades. Este breve momento histórico de posibilidad fue rápidamente cerrado y para finales de la década de 1990 se había constituido el nuevo consenso en torno a la globalización neoliberal. La arqueología se puso a tono con estos acontecimientos sociales con el surgimiento global de la arqueología de contrato, una forma corporativa de la disciplina en la que los arqueólogos rinden cuentas a sus clientes corporativos. La neoliberalización de las universidades en el mismo período vio el surgimiento de una casta gerencial profesional, la transformación de los estudiantes en clientes y la valoración de los conocimientos técnicos sobre los conocimientos críticos y analíticos. Tal vez ese momento de posibilidad histórica y de apertura fue

más ilusorio que real; sin embargo, para muchos de nosotros marcó nuestra personalidad y nuestra política.

Hay una especie de desnudez y falta de disculpa en la manera como la arqueología de contrato se posiciona en relación con los intereses corporativos y el capital global, que en realidad puede ser refrescante. Es cierto que hay poco espacio para las ilusiones. Por un lado, nos vemos obligados a reconocer la flexibilidad y la inventiva de los intereses globales del capital al atrapar los campos de la investigación, absorbiendo los vocabularios críticos y usando las energías de la oposición para su provecho. Por otra parte, sugiere que la crítica y la contra-posición tienen que ser, al menos, tan audaces y creativas. Para los arqueólogos de cierta generación, criados en la expectativa de un cierto tipo de política, los acontecimientos de las últimas dos décadas han sido desafiantes y desconcertantes. Nos inscribimos en un tipo de disciplina y nos encontramos habitando otro tipo. Esto hace que una contra-posición viable sea más que una cuestión de disposición o de preferencia por una escuela teórica que otra. Es una cuestión de supervivencia profesional con dignidad. El pensamiento y el análisis decoloniales están dirigidos a nivel de la episteme, a nivel de las formas y la naturaleza del conocimiento. En su nivel más amplio toma la forma de una crítica de la narrativa maestra de la modernidad colonial, contada desde los centros canónicos del pensamiento occidental. Las líneas de este análisis corren en varias direcciones. Una línea de análisis pone el conocimiento occidental moderno en una geopolítica global del conocimiento inaugurada por el advenimiento de la modernidad colonial a finales del siglo XV. De hecho, el reconocimiento de que *existe* una geopolítica global del conocimiento se convierte en un primer paso. En la versión eurocéntrica de este relato el conocimiento surge en Occidente y se extiende a aquellas partes del mundo donde antes sólo había costumbre, tradición y creencia. Una segunda línea de análisis pregunta por el destino de los saberes y formas de ser locales, subalternizados y "desaparecidos" por el proceso de la globalización de una episteme Occidental moderna. En los términos de este análisis la modernidad colonial es más que la captura de personas y territorios; también gesta nuevos órdenes de conocimiento y nuevas formas de estar en el mundo que son jerárquicas, racializadas, binarizadas, secularizadas e instrumentalizadas. La "colonialidad" refiere al conjunto de disposiciones, guías lógicas y formas de práctica forjado en estos mundos modernos/coloniales. Informa los discursos y disciplinas "desde dentro" como una lógica interna, en gran parte invisible, que forma la base de nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos.

La arqueología como un proyecto disciplinario jugó (y juega) un papel importante, incluso central, en estos procesos en la medida en que trata con algunos de los aspectos más profundos, más íntimos y secretos de las vidas y temporalidades locales. Más aún, trata con un sentido o modalidad o entendimiento del tiempo particular, local, no occidental: el pasado en el presente o el pasado-presente. Este es un tiempo que no interesa a las temporalidades occidentales modernas porque entra en conflicto con y contradice las nociones modernas de progreso y el avance de la teleologías modernas. El pasado-presente humaniza el presente y el futuro de una manera que da que pensar y que aún no ha sido analizado. Pone freno al

desarrollo e insiste en formas de eticidad y vida correcta que trascienden las generaciones. Atado a la tierra y a los lugares de origen insiste en formas de protección, responsabilidad y cuidado de la Tierra a través de generaciones que constituyen un marco básico para la vida humana y un contrato intergeneracional. Una de las tareas principales de la arqueología disciplinaria ha sido la de romper estas temporalidades locales y estos regímenes de cuidado. Lo hace, en parte, a través del dispositivo derridiano de consignación (trazando una línea entre el pasado y el presente, consignando el pasado al pasado, consignando personas y formas de vida al pasado), así como a través de la captura epistémica de sitios sagrados y restos ancestrales. Reconfigurados como sitios arqueológicos/patrimonio y como restos materiales, caen bajo regímenes tecno-científicos de cuidado y bajo la gubernamentalidad del Estado moderno. La conversión que ocurre es de la "vida" a la "muerte"; es decir, de una relación vivida a formas de vida, a la estática, la muerte y el silencio del archivo, el depósito del museo y el sitio "patrimonial" oficial.

Si la modernidad pretende ser una nueva relación con el tiempo tiene que borrar otras temporalidades y la arqueología juega un papel clave en este proceso. Al mismo tiempo ha cambiado la manera como se manifiesta la disciplina. La arqueología ha pasado de ser una tecnología de conquista colonial a ser facilitadora de diseños globales. En el primer caso los discursos autorizados operaron alrededor de las nociones de ciencia y civilización, que preveía poderosas formas de derecho disciplinario. En la actualidad operan en torno a nociones de patrimonio y desarrollo. En ambos casos la forma básica y subyacente de la intervención es la misma y se caracteriza por su "verticalidad", una operación "desde arriba" en el lugar. La frase resonante de los pensadores decoloniales, "diseños globales", capta algo de la naturaleza amenazante de esta forma de intervención desde arriba, que se refiere a sueños y deseos corporativos, apetitos transnacionales y la voluntad de intervenir en los últimos espacios no domesticados de la Tierra. Pocas personas pensantes estarían en desacuerdo con la idea de que este tipo de diseños y apetitos globales desenfrenados ponen en peligro el futuro de nuestra especie, produciendo el espectro de una extinción de especies o, por lo menos, una reducción radical en la viabilidad de la vida humana en la Tierra (Giddens 2009). De manera transhistórica los diseños globales llegan hasta el futuro de nuestros hijos y de los hijos de nuestros hijos para evitar un conjunto de posibilidades. La arqueología, que nació como una ciencia colonial, ha sido rediseñada para desempeñar su papel en este proceso.

Referencias

- Appadurai, Arjun
1996 *Modernity at large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arias, Arturo
2008 The Maya movement: poscolonialism and cultural agency. En *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*, editado por Mabel Moraña, Enrique Dussel y C. A. Jauregui, pp 519-538. Durham y Londres: Duke University Press.

- Blakey, Michael
1998 The New York African Burial Ground Project: an examination of enslaved lives, a construction of ancestral ties. *Transforming Anthropology* 7(1):53-58.
- Bourdieu, Pierre
1984 *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Branch, Jordan
2014 *The cartographic State: maps, territory and the origins of sovereignty*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bundy, Colin
1986 *Remaking the past: new perspectives in South African history*. Cape Town: University of Cape Town.
- Castells, Manuel
1996 *The Information Age: economy, society and culture. Tomo 1: The rise of the network society*. Oxford: Blackwell.
1997 *The Information Age: economy, society and culture. Tomo 2: The power of identity*. Oxford: Blackwell Publishers.
1998 *The Information Age: economy, society and culture. Tomo 3: End of millennium*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Castree, Noel y Derek Gregory (Editores)
2006 *David Harvey: a critical reader*. Oxford: Blackwell.
- Castro-Gomez, Santiago
2002a The social sciences, epistemic violence and the problem of the "invention of the other". *Nepantla: Views from the South* 3(2): 269-286.
2002b Not longer broad but still alien in the world: the end of modernity and the transformation of culture in the times of globalization. En *Latin American perspectives on globalization: ethics, politics and alternative voices*, editado por Mario Sáenz, pp 25-39. Boulder: Rowan and Littlefield.
- Chaplin, Charles
1936 *Modern times*. United Artists.
- Chidester, David
1992 *Religions of South Africa*. Oxford: Routledge.
- Coetzee, John Maxwell
1988 *White writing. On the culture of letters in South Africa*. New Haven y Londres: Radix y Yale University Press.
- Comaroff, Jean y John Comaroff
2006 Reflections on Liberalism, policulturalism and ID-ology: citizenship and difference in South Africa. En *Limits to liberation after apartheid; citizenship, governance and culture*, editado por Steven Robins, pp 33-56. Oxford: James Currey.
- Comaroff, John y Jean Comaroff
2008 Ethnicity. En *New South African keywords*, editado por Nick Shepherd y Steven Robins, pp 79-90. Johannesburg y Athens: Jacana y Ohio University Press.
2009 *Ethnicity Inc*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press.
- Deacon, Janette

- 1986 Editorial. *South African Archaeological Bulletin* 41:4.
- 1990 Weaving the fabric of Stone Age research in Southern Africa. En *A history of African archaeology*, editado por Peter Robertshaw, pp 39-58. London: James Currey: 39-58.
- Deacon, Hilary John y Janette Deacon
1999 *Human beginnings in South Africa. Uncovering the secrets of the Stone Age*. Ciudad del Cabo y Johannesburgo: David Philip.
- Derrida, Jacques
1996 *Archive fever: a freudian impression*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dubow, Saul
2006 *A commonwealth of knowledge. Science, sensibility, and white South Africa, 1820-2000*. Oxford: Oxford University Press.
- Dogon, D. y Gail Gavrill
2005 *The Rockwell: luxury De Waterkant living*. Ciudad del Cabo: Dogon Gavrill Properties.
- Edney, Matthew
1997 *Mapping an empire: the geographical construction of British India, 1765-1843*. Chicago: University of Chicago Press.
- Escobar, Arturo
2008 *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the Other: how anthropology makes its objects*. Nueva York: Columbia University Press.
- Foucault, Michel
1965 *Madness and civilization: a history of insanity in the Age of Reason*. Nueva York: Vintage.
1972 *The archaeology of knowledge and the discourse on language*. Nueva York: Pantheon.
1975 *The birth of the clinic: an archaeology of medical perception*. Nueva York: Vintage.
1986 *The history of sexuality. Tomo 3: The care of the self*. Nueva York: Random House.
1995 *Discipline and punish: the birth of the prison*. Nueva York: Vintage.
- Folorunso, Adebayo
2012 Putting the record straight: "What's up with WAC?" *Archaeologies* 8(2):188-195.
- Giddens, Anthony
1981 *A contemporary critique of historical materialism: power, property and the State*. Londres: Macmillan
2009 *The politics of climate change*. Cambridge: Polity Press.
- Grosfoguel, Ramón
2007 The epistemic decolonial turn. *Cultural Studies* 21(2):211-223.
- Grosso, José Luis
2008 Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna. *Espacio Abierto* 17(2): 231-245.

- 2012 Teoría: de la metafísica a la semiopraxis. La justicia poscolonial de otras maneras de conocer en los pliegues de la formación hegemónica estético-epistémica del ver-decir lógico-eidético. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* 11(33):750-68.
- Haber, Alejandro
- 2007 We were sitting around the table... *Archaeologies* 3:422-428.
- 2008 Body and soul: crossing a great distance. En *Kennewick Man: perspectives on the Ancient One*, editado por Heather Burke, Claire Smith, Dorothy Lippert y Joe Watkins, pp 271-74. Walnut Creek: Left Coast Press.
- 2009 ¿Adónde están los 99 tíficos? Notas de campo de arqueología subjuntiva. En *Sed Non Satiata II. Acercamientos sociales a la arqueología latinoamericana*, editado por Félix Acuto y Andrés Zarankin, pp ¿?????. Encuentro/UNCa: Córdoba/Catamarca.
- 2012 Un-disciplining archaeology. *Archaeologies* 8(1):55-66.
- 2015 Archaeology and capitalist development: lines of complicity. En *Ethics and archaeological praxis*, editado por Cristóbal Gnecco y Dorothy Lippert, pp 95-113. Nueva York: Springer.
- Habermas, Jürgen
- 1987 *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*. Cambridge: MIT Press.
- Hall, Martin
- 1984 The burden of tribalism: the social context of Southern African Iron Age studies. *American Antiquity* 49(3):455-467.
- 1990 "Hidden history": Iron Age archaeology in Southern Africa. En *A History of African Archaeology*, editado por Peter Robertshaw, pp 59-77. Londres: James Currey.
- Hall, Stuart
- 1979 The great moving right show. *Marxism Today* Enero, pp 14-20.
- 2011 The neo-liberal revolution. *Cultural Studies* 25(6):705-728.
- Hall, Stuart, David Held y Tony McGrew (Editores)
- 1992 *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press.
- Hall, Stuart y Paul du Gay (Editores)
- 1996 *Questions of cultural identity*. Londres: Sage.
- HOC
- 2003 Apelación enviada por el Comité Hands Off Prestwich Street, Ciudad del Cabo.
- Hardt, Michael y Antonio Negri
- 2000 *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- 2004 *Multitude: war and democracy in the age of empire*. Nueva York: Penguin.
- 2009 *Commonwealth*. Cambridge: Belknap/Harvard.
- Hart, T.
- 2003 Heritage Impact Assessment of West Street and Erf 4721 Green Point, Cape Town. Reporte preparado para Styleprops 120 (Pty) Ltd., Ciudad del Cabo.
- Harvey, David
- 2001 *Spaces of capital: towards a critical geography*. Oxford: Routledge.

- 2005 *Spaces of neoliberalization: towards a theory of uneven geographical development*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Johnson, R. W.
1976 *How long will South Africa survive?* Johannesburg: Macmillan.
- Kassiem, A.
2003 Slaves' skeletons to be relocated. *Cape Times*. Septiembre 2.
- Kirschenblatt-Gimblett, Barbara
1998 *Destination culture. Tourism, museums and heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Kopytoff, Igor
1997 Ancestors as elders in Africa. En *Perspectives on Africa: a reader in culture, history and representation*, editado por R. R. Grinker y C. Steiner, pp 129-142. Hoboken: Blackwell.
- La Salle, Marina y Rich Hutchings
2012 Commercial archaeology in British Columbia. *The Midden* 44(2): 8-16.
- Legassick, Martin y Ciraj Rassool
1999 *Skeletons in the cupboard: museums and the incipient trade in human remains, 1907-1917*. Ciudad del Cabo: University of the Western Cape.
- Lewis-Williams, David
2002 *A cosmos in stone: interpreting religion and society through rock art*. Walnut Creek: Altamira Press.
2009 *The mind in the cave: consciousness and the origins of art*. Londres: Thames and Hudson.
2013 *San rock art*. Athens: Ohio University Press.
- Lewis-Williams, David y David Pearce
2004 *San spirituality: roots, expressions and social consequences*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Mack, Mark y Michael Blakey
2004 The New York African Burial Ground Project: past biases, current dilemmas and future research opportunities. *Historical Archaeology* 38(1):10-17.
- Maldonado-Torres, Nelson
2007 On the coloniality of being: contributions to the development of a concept. *Cultural Studies* 21(2-3):240-270.
2008 *Against war: views from the underside of modernity*. Chapel Hill: Duke University Press.
- Mamdani, M.
1998 Teaching Africa at the post-apartheid University of Cape Town: a critical view of the "Introduction to Africa" core course in the social science and humanities faculty's foundation semester, 1998. *Social Dynamics* 24(2):1-32.
- Marx, Karl
1961 Economic and philosophical manuscripts of 1844. Moscú: Foreign Languages Publishing House.
- Mignolo, Walter
2011a The darker side of western modernity: global futures, decolonial options. Chapel Hill: Duke University Press.

- 2011b Epistemic disobedience and the decolonial option. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1(2):44-66.
- Moody, Roger
1992 *Plunder: the story of Rio Tinto-Zinc*. Londres: Partizans.
- Mudimbe, Valentin
1988 *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nackerdien, R.
1994 *Archaeology and education in South Africa: towards a peoples' archaeology*. Ciudad del Cabo: University of Cape Town.
- Penn, Nigel
1996 "Fated to perish": the destruction of the Cape San. En *Miscast: negotiating the presence of the Bushmen*, editado por Pippa Skotnes, pp 81-92. Ciudad del Cabo: University of Cape Town Press.
- Perlez, Jane y Raymond Bonner
2005 Freeport-Rio Tinto: Gold's other price. *New York Times*, diciembre 28.
- Pratt, Mary Louis
1992 *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*. Londres: Routledge.
- Quijano, Aníbal
2000 Coloniality of power, eurocentrism and Latin America. *Nepantla: Views from the South* 1(3):533-580.
2007 Coloniality and modernity/rationality. *Cultural Studies* 21(2-3): 168-178.
- Rassool, Ciraj y Patricia Hayes
2002 Science and the spectacle: /Khanako's South Africa, 1936-1937. En *Deep histories: gender and colonialism in Southern Africa*, editado por Wendy Woodward, Patricia Hayes y Gary Minkley, pp 117-161. Amsterdam: Rodopi
- Rio Tinto
2005 Rio Tinto: the way we work. Melbourne.
2007a World Archaeological Congress and Rio Tinto Workshop: should we "partner" on heritage management. Melbourne Business School, Melbourne.
2007b Rio Tinto: working with communities. Common objectives, diverse cultures. Melbourne.
2007c Rio Tinto: working in partnership. Melbourne.
2007d Rio Tinto: engagement through social and environmental partnerships and relationships. From global to local. Melbourne.
2007e Rio Tinto: community relations standard. Melbourne.
2007f Rio Tinto: community relations guidance note, cultural heritage management guidance. Melbourne.
- SAHRA
2003 Actas de la consulta pública de la South African Heritage Resources Agency realizada el 29 de agosto en St Andrew's Presbyterian Church, Ciudad del Cabo.

- Said, Edward
1983 *The world, the text and the critic*. Londres: Vintage.
- Shepherd, Nick
2002 Disciplining archaeology: the invention of South African prehistory, 1923-1953. *Kronos* (28):127-145.
2003 State of the discipline: science, culture and identity in South African archaeology. *Journal of Southern African Studies* 29(4): 823-844.
2007 Archaeology dreaming; postapartheid urban imaginaries and the bones of the Prestwich Street dead. *Journal of Social Archaeology* 7(1):3-28.
2008 Heritage. En *New South African keywords.*, editado por Nick Shepherd y Steven Robins, pp 116-128. Ciudad del Cabo y Athens: Jacana y Ohio University Press.
2012 The uncreated man: a story of archaeology and imagination. *Archaeological Dialogues* 19(2):171-194.
2013 Ruin memory: a hauntology of Cape Town. En *Reclaiming archaeology: beyond the tropes of modernity*, editado por Alfredo Gonzalez-Ruibal, pp 233-243. Oxford: Routledge.
2015a *The mirror in the ground: archaeology, photography and the making of a disciplinary archive*. Ciudad del Cabo: Centre for Curating the Archive y Jonathan Ball Publishers.
2015b Contract archaeology in South Africa: traveling theory, local memory and global designs. *International Journal of Historical Archaeology*. Aceptado para publicación.
- Shepherd, Nick y Alejandro Haber
2011 What's Up with WAC? Archaeology and "engagement" in a globalized world. *Public Archaeology* 10(2):96-115.
2014 The hand of the archaeologist: historical catastrophe, regimes of care, excision, relationality, undisciplinarity. En *Courature*, editado por Carolyn Hamilton y Pippa Skotnes. Cape Town: Jacana Media.
- Skotnes, Pippa (Editora)
1996 *Miscast: negotiating the presence of the Bushmen*. Ciudad del Cabo: University of Cape Town Press.
- Smith, Andrew
2005 *African herders: emergence of pastoral traditions*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Smith, Claire y Heather Burke
2007 *Digging it up down under: a practical guide to doing archaeology in Australia*. Nueva York: Springer.
- Smith, Claire y Graeme Ward (Editores)
2000 *Indigenous cultures in an interconnected world*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Smith, Claire y Martin Wobst (Editores)
2005 *Indigenous archaeologies: decolonizing theory and practice*. Nueva York: Routledge.
- Soja, Edward
1989 *Postmodern geographies: the reassertion of space in critical*

- 2010 *social theory*. Londres: Verso.
Seeking spatial justice. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Spivak, Gayatri
1988 Can the subaltern speak? En *Marxism and the interpretation of culture*, editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg, pp 271-313. Londres: Macmillan.
- Taylor, N.
2011 The blacklisting of Rio Tinto. *Al Jazeera*, 12 de septiembre. Accesado el 18 de octubre de 2011: <http://english.aljazeera.net/indepth/opinion/2011/08/2011823133628702154.html>.
- Ucko, Peter
1990 *Academic freedom and apartheid: the story of the World Archaeological Congress*. Londres: Duckworth.
- Vassilopoulos, James
1997 Rio Tinto: the world's worst company? *Green Left Weekly*, diciembre 3.
- West, Richard
1972 *River of tears: the story of Rio Tinto Zinc Mining Corporation*. Londres: Earth Island.

LA ARQUEOLOGÍA (MODERNA) ANTE EL EMPUJE DECOLONIAL

Cristóbal Gnecco

I



Este cuadro de René Magritte es emblemático de una época y de una reflexión —bueno, de la reflexión de una época, cuando la lógica cultural de la modernidad fue puesta en suspensión. Ya el señor de Poitiers describió sus sutilezas (Foucault 1981), que no voy a repetir. Sólo quiero glosar dos asuntos que me ayudarán a empezar a escribir este texto, una soleada tarde de enero: la distancia, que también es diferencia, entre la pipa *real* y la pipa *representada*; y el acto de hacer de la una, la otra. Sobre el primer asunto llama la atención que la pipa *real* flota libremente, sin amarras ni ataduras, mientras la pipa *representada* está sólidamente limitada por un marco, recortada, detenida. Ese detenimiento es el papel de las disciplinas que conforman el entramado del saber moderno: hacer aparecer la *realidad* en el lugar donde es representada, en un espacio limpio, neutro, enmarcado. Aunque la modernidad pretende que la realidad que representa sea la realidad como es, existe una mediación que la recorta, la modula y la detiene. Por eso las dos realidades no pueden ser una sola. Por eso entre las dos pipas del cuadro no sólo hay distancia, medida en términos absolutos como dimensión cartográfica y en términos relativos como percepción; también hay diferencia, bien captada por la sorna de Magritte

cuando escribió que la pipa representada no era, en realidad, una pipa. No podía serlo porque la pipa *real* está más allá de la pipa *representada*, es otra. (En esa otredad radica su diferencia). Entre una y otra, entre distancia y diferencia, media una intención, que es el segundo asunto que me ocupa. La insistencia moderna en la diferencia entre representación y realidad, como Mitchell (2000) mostró⁹, permite la reificación de lo real y consagra al saber moderno como el único medio legítimo para alcanzarlo (mediante su representación). El acto de representación como *darstellung* está edificado sobre la diferencia entre la *realidad* y lo que se dice sobre ella. Una buena representación (verdadera) salva esa diferencia a través de la correspondencia, que se logra con la aplicación objetiva (neutra, aséptica), exterior y universal del método. La reificación de lo real evita considerar la representación como mediación necesaria e insoslayable y al representador como actor principalísimo en el proceso de conocer. El medio de representación (el lenguaje, por variado que sea) y el representador desaparecen de la escena de la representación. La especificidad y condición de la modernidad es la posibilidad epistémica del mundo como imagen y la separación ontológica entre objeto/representación y entre realidad/palabra.

La nueva relación entre realidad y representación fue complementada por una ontología que creó y describió el mundo a través de un juego binario de semejanzas y diferencias. El mundo, sus seres y sus relaciones fueron atrapados en las redes tensas de un sistema binario (luz/sombra, bueno/malo, libre/sometido, conocimiento/creencias, legal/ilegal, y un largo etcétera) estructurado por un significante maestro (el lado verdadero, real y racional de lo moderno) y un significante subordinado (el lado falso, irreal e irracional de lo no moderno). Ante un mundo creado y descrito de esta manera apareció el sujeto capaz de conocerlo. Desde Kant uno de los argumentos centrales de la modernidad ha sido la oposición entre la luz y la oscuridad. Cuando Kant (1964) se vio abocado a señalar un lema para la Ilustración propuso *sapere aude* (atrévete a conocer); con eso quiso indicar que los seres humanos podrían pasar de la tutela al libre albedrío mediante la iluminación, esta vez no divina (la luz que desciende de los cielos a los seres humanos) sino completamente humana (la luz que ilumina la oscuridad por el uso consciente y responsable de la razón). Dios muere cuando los seres humanos toman la luz en sus manos.

Una vez establecido el sistema moderno de relación entre la realidad y su representación, una vez hecho el mundo a la manera binaria y una vez aceptado el principio humano de la iluminación sólo fue cuestión de delimitar campos de saber específicos que dividieran la realidad y cortaran los lazos de relaciones que hacían del mundo un lugar interconectado. Esos saberes debían participar en la domesticación de lo que se decía, de cómo se decía y de quién lo decía. Así surgieron las disciplinas, definidas “por un ámbito de objetos, un conjunto de métodos, un corpus de proposiciones consideradas como verdaderas, un juego de reglas y de definiciones, de técnicas y de

⁹ “Es este novedoso mito de la presencia inmediata, de una realidad material original, un mundo antes de y aparte de todo el trabajo de replicación, diferencia, antagonismo, sentido, manejo o imaginación, el que define la peculiar metafísica de la modernidad” (Mitchell 2000:19).

instrumentos” (Foucault 1999:33). Las disciplinas no solamente definen lo permitido sino, quizás tan importante, lo prohibido en el campo del conocimiento. La supresión de eso no permitido (de eso no moderno) fue una tarea central de la colonialidad del poder. Con la modernidad apareció un elemento fundamental en los discursos sobre lo no moderno, la organización binaria, que convirtió las diferencias en jerarquías y estableció las funciones (subordinantes/subordinadas) de cada una de las clases. Los marcos de organización crearon la homogeneidad funcional. En el terreno de las identidades ese rol fue cumplido por la nación; en el del saber, por la ciencia. La organización de los sujetos (del Yo y del Otro) fue realizada por las disciplinas desde los criterios de exterioridad y trascendencia. Los discursos disciplinarios sobre el Otro no moderno se basan en la exterioridad, pero los discursos no tienen exterior. Desde la historia, la antropología o la sociología el horizonte de los seres humanos se organizó de acuerdo a conceptos trascendentes como cultura, raza y etnia —siempre marcados, siempre moldeados por el significante maestro. La taxonomía moderna dispuso la aparición de un orden basado en la organización binaria en el que los seres humanos encontraron su lugar en el juego de las diferencias y las identidades (Foucault 1985).

La historia fue uno de esos campos delimitados, un campo que interesaba mucho a lo modernidad porque el pasado era una parte importante de su temporalidad, forjada por dos fundamentos filosóficos Occidentales, la teleología y el evolucionismo, en virtud de los cuales el tiempo fue universalizado con una sola dirección y un solo significado. La temporalidad moderna moduló la forma de contar el tiempo, lo hizo trascendente (objetivo, neutral), llevó un colectivo (la sociedad nacional) y una singularidad (el individuo moderno) a reconocerse mutuamente como totalidad y parte y los unió en un espacio ceremonial, mnemónico. El tiempo moderno desempeñó tres funciones: fue una medida de progreso (la sociedad supo dónde estaba, hacia dónde iba y de dónde venía); fue un medio de control (los sujetos tuvieron que ajustarse a un comportamiento temporal que estableció un origen, una ruta y un destino); y fue señal de un intercambio simbólico (entre la sociedad y el conocimiento experto). La temporalidad moderna impuso sus leyes en todos los ámbitos de la vida de la nueva sociedad y en medio de transformaciones extraordinarias, magistralmente representadas por Karl Polanyi (1997). Los gobiernos nacionales se comprometieron con la modernidad (y con la expansión capitalista) mediante la adopción de políticas que transformaron el panorama político, social y económico de sus comunidades¹⁰. Un nuevo pacto social fue forjado (entre la sociedad y el capitalismo), que sustituyó el pacto tan apreciado por los teóricos políticos de los siglos XVII y XVIII (entre la sociedad y el gobierno).

La temporalidad moderna, parte fundacional y fundamental del nuevo pacto, encargó a dos disciplinas el trato con el pasado (de conocerlo, de delimitarlo, de establecer los términos de su trato): la historia, dedicada a

¹⁰ Irónicamente, esas transformaciones golpearon la concepción de *comunidad* mientras afianzaron la de *individuo*, por lo general en desacuerdo con la comunidad con respecto a derechos legales y valores morales fundamentales, como la solidaridad y el bien común.

documentos y recuerdos, y la arqueología, dedicada a las huellas materiales enterradas. Aunque con el tiempo vinieron a complementarse, en sus inicios tenían delimitaciones temporales más precisas: la historia se encargaría del pasado reciente y la arqueología del pasado distante. La obsesión de la modernidad con el pasado fue manifiesta en el nacionalismo y en su promoción de los aparatos mnemónicos, desde los museos hasta los programas de historia y arqueología. El proyecto moderno, cuyo horizonte utópico movió a las burguesías del mundo a su realización, partió de un lugar temporal, el pasado, desde donde edificó su legitimidad y obtuvo el punto de partida para la direccionalidad del tiempo.

El pasado de la modernidad fue creado a su imagen y semejanza. Fue un pasado útil, digamos, cuyo sentido y acción ya estaban determinados. Aunque la modernidad acepta que puede haber diferentes representaciones del pasado (los *pasados*) sostiene que sólo hay un pasado real. En medio de una gran variedad de representaciones es fácil ver cuál es la "verdadera y válida": el *pasado* del tiempo moderno representado por las disciplinas históricas marcadas como universales, neutrales y objetivas y sostenidas por todo tipo de procedimientos metodológicos y técnicos que se ofrecen como medios disciplinarios para alcanzar la seguridad de la representación. Las multiplicidades son exiladas de esta representación unívoca. La "lucha" por la representación, que la democracia parece tolerar, es desigual y artera, una lucha de un solo sentido que, al final, no es una lucha en absoluto. Pueden existir otras visiones/versiones del *pasado*, dice la modernidad en tono susurrante y tolerante, pero son doblemente recapturadas por el mercado (como exóticas y primitivas) y por las disciplinas históricas (como diversidad pre-moderna o, a lo sumo, como forraje etnográfico). En cualquier caso, esas visiones/versiones del pasado son inofensivas porque también son modernas: no son concepciones diferentes del pasado (moderno) sino maneras distintas de conocerlo. Puesto que la ontología moderna del pasado no se discute en esas visiones/versiones, lo único que cambia es la forma de abordarlo. El asunto no es ontológico, entonces, sino epistemológico. Ante tamaña aceptación ontológica esas otras visiones/versiones del pasado (moderno) apuntalan la modernidad, no la debilitan. El juego moderno con la diversidad (histórica, en este caso) es patético porque parece negarla pero la acoge con placer —aunque lo haga con cierto desdén. La diversidad es, apenas, la prueba fehaciente e incontrovertible de que para la modernidad hay un solo pasado real.

El pasado *real* que estudia la arqueología tiene un solo significado: está enterrado y cifrado/codificado en cosas. El pasado ahora fue algo que se podía encontrar en su materialidad y su sentido algo que debía ser descubierto —o mostrado, más bien, con la intención del propósito moderno. El pasado pasó a ser una entidad que se podía conocer por los sentidos, comandados por la razón, y dejó de ser algo revelado por la palabra divina para pasar a ser algo revelado por la palabra moderna. Puesto que la arqueología es un aparato de representación Occidental la temporalidad de la que habla se supone encontrada, no hecha, y lo que dice sobre ella se supone cierto, verdadero. Con estos argumentos a mano es fácil ver qué hacen los arqueólogos —y por qué. El pasado enterrado que excavan es material —está compuesto de huellas de la vida preservadas del paso del

tiempo por su materialidad. Para ser conocido tiene que ser expuesto, despojado, desnudado, iluminado, en fin, excavado de su lugar enterrado en la oscuridad en su encarnación material. Los arqueólogos excavan porque el pasado está allí, en algún lugar, en su forma material: enterrado. La manera arqueológica de revivir el pasado (de hacerlo real) es a través de su salida a la luz por medio de la excavación y leído por el método. Predicado sobre estos hechos, no es sorprendente que el nivel más elevado del negocio arqueológico sea saber dónde excavar para recuperar el pasado enterrado. El secreto del gremio —cuyo acceso otorga privilegios y un sentido corporativo y cuyo entrenamiento es la *raison d'être* del aparato institucional — es cómo descifrar el pasado que está enterrado y codificado; en suma, cómo *descubrir* los significados enterrados. El desempeño adecuado de descubrir/decodificar es el fin último del juego. El significado otorgado a esa adecuación ha cambiado con los años, desde el sentido común no regulado a los protocolos científicos. Mientras los procedimientos para descubrir/decodificar han cambiado permanecen inalterables la definición y el significado de lo que está cubierto/codificado y por lo tanto, a la espera de ser descubierto/decodificado por el bien del conocimiento arqueológico —o, como los arqueólogos prefieren decir, por el bien de la humanidad. No hay duda: los arqueólogos excavan. Se vuelven parte del gremio cuando saben dónde y cómo excavar. La obtención de la “licencia de excavación”, una patente de corso otorgada por el Estado en muchos países del mundo y que permite a su poseedor hacer y decir arqueológicamente, es tanto el registro de legitimidad y de legalidad de quien la adquiere como el sello de su vínculo con la modernidad. La experiencia del trabajo de campo (legitimada por la excavación) es la ocasión esencial, la fuente, de la *arqueología* —el sentido de ser un arqueólogo. Esa experiencia es despojada de su sentido de acontecimiento y reificada como *encuentro* con el pasado —como si este fuese algo externo a los sujetos.

La historia de la arqueología (moderna) es la historia de la brecha entre Naturaleza y Cultura¹¹. Los arqueólogos comparten la idea de que tratan con ciertas cosas que pertenecen a la Naturaleza (y sólo a la Naturaleza, sin intervención alguna de la Cultura). El programa científico que tomó por asalto la disciplina en la década de 1960 y que sigue siendo dominante trató de capturar esas cosas Naturales por medio de leyes cuya relación con la Cultura (situacional en la mayoría de las teorías y, por lo tanto, incapaz de ser explicada por medio de principios generales) no ha sido clara. A pesar de que este programa utilizó la concepción naturalista de la cultura defendida por Leslie White (1959) a mediados del siglo XX nunca pudo explicar a dónde había ido la acción humana —salvo como consecuencia de su eliminación "metodológica". Como resultado la arqueología sometió la Cultura y los seres humanos a la Naturaleza y a sus entidades trascendentes. Aunque los arqueólogos se permiten discutir si las tipologías (y los tipos) con

¹¹ Ahora que lo pienso no debí poner moderna entre paréntesis en esta oración porque esto es igualmente cierto para las versiones "posmodernas" y alternativas de la arqueología, incapaces de escapar de los principios modernos en los que se basa la disciplina, como la idea de que el pasado está enterrado y encriptado en cosas que deben ser leídas de manera verdadera (la que otorga el método) para que su realidad salga a la luz, para que sea.

los que se ocupan del pasado son culturales o naturales, es decir, creados o descubiertos, la Naturaleza reina en sus asuntos: se dedican a descubrir las leyes de la Naturaleza que rigen la producción de las Culturas del pasado. Esa paradoja monumental los lleva a tratar el pasado (una rebanada de tiempo habitada por seres humanos, supuestamente portadores de Cultura) como parte de la Naturaleza. Los fragmentos a través de los cuales creen que se recupera el pasado (tiestos, fogones, cestos, puntas de proyectil) son tratados como Naturales, como algo que está allá afuera esperando ser descubierto. Por eso se *encuentran*, no se *hacen*. Pero los arqueólogos pasan por alto que su trabajo objetivo con "cosas" (buscándolas, catalogándolas, exhibiéndolas) es una mediación que las crea. Crea una no-humanidad (artefactos, fases, horizontes, culturas) cuya existencia no es sólo crucial para los discursos arqueológicos sino para la cosmología Occidental y las políticas de la identidad. La tecnificación de la arqueología (su carta de aceptación en el Club de la Ciencia) supuso, más que nada, su velamiento como representación: no representa el pasado sino que es su lugar de aparición. Neutra y objetiva, la disciplina aparece como *la* forma de contar el tiempo.

Si la arqueología está predicada sobre la idea de que el pasado está enterrado el entendimiento que ofrece está necesariamente amarrado a su excavación. Los dispositivos arqueológicos productores de verdad son equivalentes a excavar capas de significado. Cualquier discusión sobre la modernidad de la arqueología tiene que luchar con el hecho, simple y escueto, de que la excavación es el núcleo de las operaciones disciplinarias. La excavación descubre verdades objetivadas en cosas que eluden el tiempo—incluso la teoría de formación (Sullivan 1978) pretende aislar las huellas *verdaderas* de las añadidas. La pregunta clave, desde luego, es qué hacer con el pasado desenterrado. Mejor: ¿para qué desenterrar el pasado? Toda una teoría política del tiempo—que es, cómo no, una teoría política de la sociedad— interviene en la respuesta.

II

La definición un *nosotros* preciso (claro, redondo, contenido) fue la tarea inconclusa de los proyectos nacionales. Aunque deliberadamente inacabado, el *nosotros nacional* fue relativamente claro: una sociedad de creyentes compuesta por individuos unificados y homogéneos que compartían una historia y un futuro. El control de un patrimonio preciso e identificable que debía ser compartido por los ciudadanos nacionales fue una parte importante de la gubernamentalidad del Estado-nación (Hall 2000). Por eso la arqueología contó una historia ya conocida, prediseñada antes de ser contada: la historia del progreso, el desarrollo, en fin, de la teleología moderna. Contó la historia de la nación y de sus habitantes, los ciudadanos nacionales. Por eso su tiempo dio al traste con otras temporalidades. El núcleo de la narrativa teleológica moderna sobre el pasado—el núcleo de la arqueología— es el ingreso de los *salvajes* a la civilización, el ingreso de los sujetos al carácter de ciudadanos plenamente modernos. La implementación de la temporalidad moderna no fue uniforme en el mundo: mientras la arqueología en Europa escribió sobre los salvajes como parte del *yo* (en

términos evolutivos, el primitivo que eventualmente evolucionó hasta convertirse en el Occidental civilizado) en América y otras partes del mundo colonial escribió sobre los salvajes como *Otros*, esos seres despreciados que, milagrosamente, aportaron elementos culturales que sirvieron como fundamento de las sociedades nacionales. En el mundo colonial la arqueología fue un dispositivo alocrónico (Fabian 1983) porque negó la coetaneidad de los salvajes. En Europa la denegación de coetaneidad a sus salvajes fue función de la teleología: no eran parte de la modernidad porque realmente pertenecían a un tiempo pasado. Su existencia retórica (su presencia en las narrativas arqueológicas construidas sobre reliquias nacionales) y su transformación en sujetos modernos (su presencia en las historias nacionales) fue prueba concluyente del paso del tiempo progresivo. En América los salvajes como *Otros* (los indios paradigmáticos) no fueron parte de la misma historia; no se transformaron en el sujeto civilizado. La apropiación de algunos logros indígenas —cuidadosamente seleccionados para que imitaran la civilización europea (metalurgia, domesticación de alimentos, arquitectura monumental, vida religiosa, gobiernos centralizados, incluso sistemas de comunicación similares a la escritura)— por los contadores de historias nacionales, todos miembros de una elite que despreció a los indios y se consideraba blanca, fue una paradoja brutal. La arqueología se convirtió en la notaria de la desaparición de las sociedades pre-europeas “civilizadas”: legitimó la desaparición de los indios (algo del pasado) y pavimentó el camino de las ideologías mestizas nacionales. Las arqueologías latinoamericanas fueron herramientas para glorificar y cimentar una unidad nacional de la cual fueron brutalmente excluidas las minorías —o las mayorías, como en Bolivia.

La arqueología fue una disciplina creada por la modernidad y reclutada para tratar con los sentidos temporales. En América Latina —el lugar donde vivo y desde donde escribo— trató con lo que Néstor García (1989) llamó *heterogeneidad multitemporal* de la mayor parte de las sociedades. Así como los modernistas de finales del siglo XIX apelaron a fuentes tradicionales (campesinas/indígenas) para construir sus artes nacionales la arqueología construyó una nueva temporalidad —la de un celebrado pasado pre-europeo puesto en términos modernos, con medios modernos y para servir necesidades modernas— para densificar la novedad de las naciones recientes. La arqueología continuó el proceso colonial de extirpación de idolatrías: esta vez, ya en tiempos republicanos, la disciplina buscó extirpar las temporalidades no modernas, sobre todo a través del catastrofismo que aludió a su aniquilación contemporánea. En ese violento juego retórico la alteridad precolonial se mostró y reivindicó como base del proyecto nacional mientras la alteridad contemporánea fue marginada en tanto no se disolviera en el mar espeso y problemático del proyecto unitario nacional. La objetivación de la alteridad étnica en las narrativas arqueológicas, su construcción esencialista, 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 cómo la alteridad se transformaba en mismidad a través de su incorporación al proyecto colectivo. El alacronismo produjo una retórica de discontinuidad: la relación simbólica entre las comunidades nativas contemporáneas y el “registro arqueológico” no sólo fue ignorada sino devaluada. En los países latinoamericanos la mayoría de los arqueólogos interpreta el “registro arqueológico” como un conjunto de huellas del pasado y como reflejo de sociedades extintas. En esta retórica el pasado asume una condición ontológica independiente del presente y del futuro que permite ignorar los puentes de sentido que las comunidades nativas tienden (o pueden tender) con las huellas de sus ancestros.

En América Latina, pero también en muchas otras partes del mundo, la temporalidad arqueológica fue una intervención deliberada en la escena racial, el lugar de producción de un diacrítico (la historia nacional/mestiza) que participó, con fuerza, en lo que Michel Foucault (2000:64-66) llamó “guerra de razas,” una guerra basada en principios de “eliminación, de segregación y, finalmente, de normalización de la sociedad” (Esa fue la tarea de la arqueología: normalizar la temporalidad en la lucha racial.) Mientras tanto las batallas, las heridas y las consecuencias de la guerra, como el racismo, fueron ocultadas. (Esa fue la tarea de la ideología del mestizaje.) El mestizo, la raza triunfante, fue des-racializado desde el inicio de la guerra racial. En su participación irrestricta en la construcción del nacionalismo (una guerra racista des-racializada) las arqueologías latinoamericanas subestimaron, despreciaron o ignoraron las temporalidades no modernas. Su racismo no sólo se expresó en la ruptura de la continuidad histórica de los no modernos ni en el uso de tipologías que devaluaron e inferiorizaron sus culturas; su racismo, más insidiosamente, tomó cuerpo en la hechura de una temporalidad racializada (civilizadora, teleológica, progresiva: la temporalidad

que la arqueología hizo para los mestizos y que les permitió tener un lugar privilegiado en las batallas raciales); tomó cuerpo en el desplazamiento de otras temporalidades. La demarcación de identidades y diferencias es histórica; por eso entender las operaciones arqueológicas desde lo que Stuart Hall (2010:302) llamó “gramática de la raza” nos libra de las ideas liberales y positivas sobre la inocencia disciplinaria y nos permite ver que en las ideologías nacionalistas el racismo fue cosméticamente ocultado con un culturalismo que quiso que los indios y los negros dejaran de ser categorías raciales a través de su disolución en la sociedad mestiza. El mestizaje, como categoría cultural, fue el ejemplo más acabado de la des-racialización nacionalista que, sin embargo, vivificó las formas más explícitas de la segregación. Las arqueologías latinoamericanas son explícitamente mestizas (aunque ideológicamente blancas) y, por lo tanto, racializadas. Su racismo no es inconsciente sino deliberado: de su concepción del tiempo, el pasado, los ancestros, quedaron excluidos aquellos que no participaron de la temporalidad moderna. En el mundo colonial la arqueología fue un dispositivo de racialización del tiempo. Para las jóvenes naciones de la postcolonia el pasado siempre fue más manejable que el presente, tan incierto; fue el lugar temporal donde el futuro pudo ser creado con libertad.

III

La arqueología en el viejo Tercer Mundo es un relato moderno del tiempo inscrito en situaciones coloniales. La colonialidad del poder estableció la complicidad entre el reemplazo del otro-en-el-espacio por el otro-en-el-tiempo y la articulación de las diferencias culturales en jerarquías temporales (Mignolo 2015). Fabian (1983) llamó *alocronismo* a este fenómeno simultáneo de desespacialización y temporalización activado por la lógica fundacional del orden colonial. La modernidad necesitaba una cronopolítica. Para que el otro (lejano en el tiempo y en el espacio) pudiese ser “atraído” al tiempo moderno (el lugar de la cultura) la historia tuvo que ser universal y medible. Para que el otro fuese atraído primero se necesitó su localización en un tiempo-lugar lejano: la distancia fue un requisito del proyecto civilizador. El discurso espacio-temporal usado por la modernidad para localizar el espacio-tiempo de la alteridad es un discurso distanciado que ha producido tiempos y espacios marginados de, y colonizados por, el tiempo y el espacio modernos. Este discurso ha tipologizado temporalidad y espacialidad con categorías políticas devenidas disciplinarias (salvaje, primitivo, tribal, mítico). El tiempo del otro fue detenido, convertido en un no-tiempo en el cual no ocurren los eventos que la moral moderna asocia con el cambio, el progreso y el desarrollo. El tiempo del otro es natural e inmutable, ajeno al tiempo transformado por la cultura. El tiempo natural de la alteridad debe ser conquistado y dinamizado: el tiempo de la cultura civiliza el tiempo del otro. El tiempo y el espacio (temporalizado) devinieron categorías básicas en la racionalización de las diferencias culturales. El tiempo físico y el tiempo tipológico de la arqueología fueron usados para naturalizar la construcción de un otro efectivamente localizado en otro tiempo: un tiempo primordial que debía ser borrado a través de su atracción al tiempo de la civilización. El discurso arqueológico colonialista impuso la idea de que los pueblos y las

culturas indígenas son parte del pasado y que sólo desde allí puede otorgarse algún sentido a su presencia en el imaginario nacional. El pasado que la nación necesitaba, despojado de raíces europeas pero lleno de estrategias referenciales modernas (objetivación, universalidad, temporalidad progresiva), fue provisto por cosas pre-europeas bien escogidas y por las sociedades romantizadas que las produjeron, mostradas y vindicadas como las raíces (bien escondidas) del árbol nacional. Esa fue la tarea de la arqueología, mientras el “problema” creado por los no modernos contemporáneos fue tratado con políticas militares, eugénicas e higiénicas y por el trabajo decidido del indigenismo.

La nueva temporalidad producida por la arqueología fue enunciada por un sujeto historizante que salió de la oscuridad para contar la historia de *ancestros* previamente vilipendiados (ancestros indios, extrañamente, pero purificados de cualquier huella étnica). Ese sujeto fue el mestizo. Desde mediados del siglo XIX las elites liberales intentaron construir nacionalidades incluyentes para las cuales los indios eran un problema: el colonialismo interno los mantuvo subyugados y a distancia pero el nacionalismo demandó su inclusión bajo una ética igualitaria. La historia nacional necesitaba su pasado. Esa fue la contribución de la arqueología: leer la historia pre-europea con ojos mestizos, dotando objetos y sitios ajenos con una simbología propia. La arqueología en casi todos los países latinoamericanos fue parte de la retórica del mestizaje, una ideología potentísima que creó una raza— el mestizo, la suma de las razas. A diferencia de los Estados-nación europeos el mestizo no fue una raza histórica unitaria desenterrada de tiempos sin memoria sino una raza reciente, una mezcla hecha sin ocultar la labor de construcción. Su creación fue una tarea retórica sin precedentes que dejó un ignominioso rastro de violencia: el mestizaje no fue un hecho biológico (el intercambio de genes) sino una violencia “incluyente y democrática” (todos son iguales en una sola raza unificadora) que canibalizó las diferencias raciales. No fue un “proceso inevitable” sino el resultado de una relación asimétrica de poder en la cual una elite moderna (descendiente de los criollos) estableció los términos del proceso: la lucha por las diferencias raciales debía dar paso a la unidad democrática del mestizaje, la más potente de las estrategias eugénicas jamás probadas en esta parte del mundo. El mestizaje fue mostrado como la solución más humana y menos traumática del “problema” étnico y resolvió la trágica liminaridad de las elites que despreciaban a los indios y a los negros y se sabían no europeos pero amaban su proyecto de civilización y su herencia de sangre¹²; con el mestizaje los sujetos liminares encontraron un lugar, un nombre, una ontología.

¹² Simón Bolívar (1969:34) lo escribió así en su *Carta de Jamaica*, el manifiesto ejemplar de las naciones por venir: “no somos ni indios ni europeos sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado”.

La arqueología no contó la historia no moderna sino la historia de la civilización. Por eso libró una “guerra justa” contra la historia no moderna en nombre de la razón aristotélica. Los no modernos entraron a la civilización de la mano de una historia contada por otros. Entraron no *siendo*. El requisito de entrada fue su negación. La ontología de los no modernos en el discurso de los arqueólogos es una larga negativa: no son, no están, no habitan ese discurso. La negación de la continuidad cultural y de la coetaneidad arrebató a los no modernos contemporáneos su pedazo del pastel nacional, a pesar de que sus ancestros (abstractos, remotos y, en todo caso, desconectados) fueron reivindicados como la primera piedra del edificio de la nación. La temporalidad arqueológica buscó en el pasado no moderno/indígena (pero no en su presente) una edad clásica perdida, pero recuperable, así sólo fuera en el mundo exuberante y posible de la retórica. Además, contribuyó a su intervención moralista: el no moderno/indígena fue hecho como un *deber ser* especular (un *no deber ser*) desde el cual se dio forma al Yo moderno. El Otro fue un lugar de control del Yo, una categoría política que se le impuso, el lugar donde se depositó su basura simbólica (todo lo que no debía ser: salvaje, incivilizado, irracional). La alteridad fue referencial, una necesidad en el control de la mismidad.

La arqueología fue una herramienta eugénica para la purificación del tiempo: proveyó los insumos discursivos (objetos, temas, estructuras narrativas, tropos, archivos sólidos y casi atemporales) por medio de los cuales un grupo étnico, el de los mestizos, fue elevado a sociedad nacional. Si “una nación es un grupo étnico que busca la soberanía política sobre el territorio, del cual reclama una propiedad y un control culturales” (Wade 2000:34) la arqueología estableció los medios de la soberanía de los mestizos al producir sus marcas (*nuestras* culturas arqueológicas) en el territorio y en la memoria. Con ella los mestizos ejercieron el control cultural que necesitaban sobre el tiempo y el espacio. La arqueología fue parte de una historia étnica devenida historia nacional, atemporalizada por su naturalización —parte del utillaje conceptual de un grupo étnico nuevo necesitado de una historia vieja. Por eso reificó y fetichizó las “culturas” indígenas. Esa operación fetichista le permitió canibalizar objetos ajenos, elevados a símbolos nacionales, ignorando los contextos sociales donde fueron producidos. El elogio arqueológico de un pasado glorioso fue bucólico y estético; silenció la tragedia de la conquista y siglos de colonialismo. El pasado fue vaciado de conflicto, del poder del poder. Así se instituyó una operación arqueológica doble: la pasteurización del pasado y la supresión de la continuidad histórica de los no modernos. La arqueología construyó una imagen de unidad esencial y atemporal (la de las sociedades pre-europeas) que trajo orden e identidad al caos doméstico (el de las sociedades nacionales que estaban siendo creadas). El difusionismo y la mirada comparativa impusieron similitudes allí donde otros sólo veían diferencias. Al cartografiar la unidad y al certificar la desaparición de las sociedades no modernas la arqueología dio crédito a la idea burguesa de la raza cósmica. La apropiación nacionalista de la herencia arqueológica rompió su conexión con los no modernos contemporáneos, implicando que sólo los mestizos (las sociedades nacionales) eran los herederos dignos del esplendor pre-europeo y los sujetos a cargo de su custodia y promoción.

IV

A mediados del siglo XX el orden global que había permanecido relativamente inalterado por casi cien años fue dramáticamente transformado. Los responsables de esa transformación fueron la reorganización del capital y las luchas anticoloniales y antimodernas. La primera ocurrió como una transformación espectacular: ya no bastaba la producción de mercancías que satisficieran necesidades; ahora fue necesario crear necesidades que requirieran mercancías. El cambio se logró a través de la circulación global de deseo y de la definición del estatus social por medio de la posesión y el consumo. El nuevo sujeto fue definido, ante todo, por su capacidad de articulación con el amplio mercado de deseos y las mercancías que venían justo detrás para satisfacerlos. La reorganización del capital ocurrió más o menos al mismo tiempo que la eclosión de las luchas anticoloniales en África, las luchas por los derechos civiles en las democracias industrializadas (de las mujeres, de los homosexuales y de los afroamericanos, sobre todo) y las luchas indígenas en América Latina. Poco a poco ese escenario de confrontación cristalizó en una fuerza decolonial que entendió que no bastaba la descolonización política para que desaparecieran las formas más insidiosas de dominación y sometimiento, como el racismo y el fallogocentrismo; entendió que el colonialismo como explotación material de recursos y de seres está sostenido por un amplísimo entramado de subjetividades, deseos y conocimientos discriminados, sometidos y penalizados. Esa fuerza decolonial tocó las puertas de las disciplinas sociales, a las que identificó como dispositivos coloniales —a pesar de (o quizás debido a) su reputada neutralidad objetiva. Como parte de esa identificación la relación de la antropología con la colonialidad fue puesta en evidencia hace poco más de medio siglo. Aunque la antropología reaccionó de varias formas ante esa sindicación, no siempre transformadoras, aceptó desnaturalizar su aparato filosófico. La historización lleva un largo trecho recorrido en antropología, donde tomó la forma de introspección (e.g., Rabinow 1986; Chakrabarty 2007), situando geohistórica y geopolíticamente su práctica, su relación y su sentido.

La reorganización del capital y las luchas anticoloniales y antimodernas convergieron hace unos treinta años en un escenario social tenso y explosivo, el multiculturalismo, constituido por concesiones limitadas y por demandas exigidas. El multiculturalismo socava los principios fundamentales de las sociedades modernas, en especial la construcción de colectividades unificadas (sociedades nacionales) en términos de cultura, lenguaje e historia. En las últimas dos o tres décadas ha puesto en marcha cambios profundos respecto de la organización de la sociedad, que ahora se predica en la coexistencia de grupos distintos —convencionalmente cobijados con la expresión *diversidad cultural*. Las palabras claves que ligan las reformas multiculturales son reconocimiento, autonomía y límites. El reconocimiento ha sido anunciado, desde comienzos de la década de 1980, como la huella más importante de la nueva sociedad. Como Charles Taylor (1993: 61) señaló, en esa época ocurrió un cambio sustancial, el paso de la política de la dignidad igualitaria a la política del reconocimiento. El

reconocimiento no debía ser una simple declaración: “Pero la otra exigencia que tratamos aquí es que todos *reconozcamos* el igual valor de las diferentes culturas; que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su *valor*” (Taylor 1993:94-95; cursivas en el original). Sin embargo, después de casi tres décadas de políticas multiculturales está claro que la exigencia de Taylor fue ignorada: la convivencia multicultural de la diversidad cultural no se ha traducido en el reconocimiento del valor de lo diferente sino, simplemente, en el reconocimiento de su existencia, que ha sido organizada y, en gran medida, aislada. Las desigualdades reales y vividas han sido enmascaradas por una diversidad fantasmática. El resultado es perversamente violento: las desigualdades insoportables aparecen como diversidades deseables.

Mientras la antropología y otras disciplinas sociales reaccionaron, de alguna manera, a los acontecimientos que redefinieron el mundo la arqueología profundizó su aislamiento. Es sintomático que mientras la antropología discutía asuntos de interpretación y de militancia a finales de la década de 1960 —desde el giro hermenéutico de la antropología norteamericana hasta el acompañamiento de las luchas indígenas de la antropología de América Latina— la arqueología adoptó un programa científico duro y anticontextual. Sin embargo, la ola de reflexión y crítica que plagó a la antropología después de la década de 1970 eventualmente impactó a la arqueología. El movimiento crítico, aunque nunca tan agónico como en otras disciplinas modernas, tomó la forma de preguntas metadisciplinarias: las complejas relaciones con el imperialismo, la construcción nacional, la alteridad y el capitalismo fueron consideradas, en muchos casos por primera vez. El consenso sobre la arqueología, pacientemente construido por el programa científico desde la década de 1960, fue finalmente alterado hace dos décadas por la emergencia de programas internos distintos (feminismo, anarquismo, hermenéutica) y por la impugnación de los no modernos. Las víctimas del ataque fueron, sobre todo, la objetividad y la higiene epistémica. En cualquier caso, la arqueología ha respondido a los cambios globales de tres maneras, no siempre desconectadas: (a) encerrándose en un esoterismo académico escandaloso; (b) adoptando una agenda multicultural (pública, colaborativa); y (c) añadiéndose a la expansión del capital a través de relaciones contractuales.

El plan general de la arqueología académica bien puede seguir alimentando el tema maestro moderno del desarrollo como teleología pero ahora es fundamentalmente esotérico y aislado. Ante tanto ruido en el mundo se encerró en un empirismo vulgar y agresivo desde donde se rehusó a salir a la luz pública y desde donde reforzó una vieja autoridad —la del arqueólogo que produce los textos y la de la disciplina que lo autoriza para hacerlo— que descansa en dos estrategias narrativas distintas pero superpuestas: una confesional que muestra la experiencia del arqueólogo —“yo estuve allí y esto fue lo que encontré”— y otra que la suprime, para dar paso a la “neutralidad” de la ciencia. Por otra parte, no es paradójico sino sintomático que los arqueólogos se nieguen a perder su vieja y cómoda funcionalidad con la nación simplemente ignorando los cambios contextuales o acomodándose a ellos de una manera oportunista. Tampoco es paradójico que sigan creyendo en la relación naturalizada entre nación y Estado y en su disciplina como proveedora de insumos temporales fundacionales. No es paradójico

porque la arqueología está firmemente arraigada a la matriz moderna¹³ que postula dos separaciones estrictas: entre el conocimiento y el poder y entre la naturaleza y la cultura. Esa duplicidad postula el pasado como una naturaleza conocible través de protocolos disciplinarios ritualizados (científicos o no) y el arqueólogo y el conocimiento que produce como intermediarios neutrales para su aparición en el presente. La arqueología académica pretende que los procedimientos de investigación se han vuelto autónomos por medios técnicos, lo que ayuda a ocultar que están vinculados a la cosmología penetrante y poderosa de la modernidad. Así se los presenta como meras operaciones técnicas en un vacío cultural. El sujeto que representa (el arqueólogo) es desterrado de la escena de la representación y sustituido por máquinas, protocolos y técnicas de todo tipo. La autonomización de las representaciones (en este caso arqueológicas), el sueño soñado de la modernidad, ha sido finalmente alcanzada. El arqueólogo ha perdido cualquier rastro de estatus ontológico al convertirse en un intermediario neutral (inexistente, en realidad; un ser fantasmagórico) en lugar de un mediador creativo. Sin embargo, desde esa inexistencia ontológica se las arreglan para crear objetos, fases, horizontes, culturas. Como señaló Mignolo (2015) "Con el tiempo las construcciones imaginarias asumen dimensiones ontológicas; las descripciones de un objeto se convierten en el objeto". Extraño como pueda parecer, estos híbridos (cuya existencia es negada sistemáticamente por los arqueólogos, que los tratan sólo como hechos naturales) incluso dictan las agendas disciplinarias. Los congresos y las publicaciones, cada vez más esotéricos, se dedican a tratar con estas "cosas" que, desde su profundo silencio, dicen a los arqueólogos dónde ir, cómo encontrarlas. Es por lo menos irónico que todo un gremio se construya alrededor de objetos "inertes" que controlan hasta sus pasos más insignificantes.

Entonces llegó la acomodación al multiculturalismo. Para mantener el ritmo de los cambios multiculturales (que, por cierto, no ha defendido ni promovido pero a los cuales se tiene que acomodar) la arqueología ha hecho, básicamente, cuatro cosas: (a) abrir su práctica a la participación de los habitantes del lugar (en las investigaciones y en las tomas de decisión); (b) abrir los espacios de circulación de sus productos (sobre todo con la promoción de museos locales y de medios impresos y audiovisuales); (c) incluir/usar interpretaciones históricas no modernas en su horizonte hermenéutico; y (d) renunciar al control exclusivo de algunos temas disputados, sobre todo a través de la repatriación selectiva de huellas biológicas y culturales. Pero estas cuatro características están envenenadas. La primera, la apertura de su práctica a la participación de los habitantes del lugar, sólo ha logrado que sean miembros de los equipos de trabajo (el obrero de siempre, esta vez con vestidos étnicos) o, como mucho, que sean entrenados en la disciplina (arrebatiéndolos al salvajismo de su práctica no

¹³ Sus pretensiones universales/modernas también dan forma a su moralidad post-moderna/multicultural —la justedad del conocimiento arqueológico (sobre todo el que está inspirado por la ciencia); el carácter benigno de la custodia (*stewardship*) arqueológica; la misión ilustrada de la mayoría de las arqueologías explícitamente activistas.

moderna y trayéndolos al curso de la civilización.) La segunda, la ampliación de los espacios de circulación de su discurso, ha terminado contribuyendo a la fetichización y mercantilización del pasado, como los casos de los museos locales (que han surgido por doquier, como la peste, sin reflexionar sobre su significado y papel, convertidos en depósitos de cosas que nadie quiere y a nadie interesa) y de la unión de la disciplina con los planes de patrimonialización. La tercera, la inclusión de otros horizontes históricos en sus interpretaciones, ha enriquecido la hermenéutica arqueológica pero no ha tendido puentes interdiscursivos. La cuarta ha sido una concesión relativamente fácil, aunque se pretenda dolorosa, que ha permitido preservar el control de cosas más importantes o, por lo menos, de mayor impacto en el tiempo, como las narrativas sobre la historia y su lugar en los imaginarios colectivos. Estas características, entonces, que parecerían definir una arqueología que milita contra la violencia epistémica de la tradición logocéntrica, son engañosas. La arqueología multicultural es una arqueología académica tradicional acomodada a los mandatos multiculturales de apertura y tolerancia sin perder sus privilegios. Nunca fue tan cierto el dictum de El gatopardo: "Si queremos que todo siga como está necesitamos que todo cambie" (Lampedusa 1983:34). Estos son los cambios cosméticos que han ejecutado muchos arqueólogos contemporáneos. Cambios que no son cambios, claro, sino endurecimiento disciplinar. La jugada maestra de la arqueología en tiempos multiculturales —cambiar para seguir haciendo lo mismo que ha hecho desde hace décadas— imita lo que hicieron los antropólogos textualistas de la década de 1980 (esos que localizaron la culpa colonial en el texto) y sobre quienes Johannes Fabian (1990:761) escribió: "¿Debemos temer que aquello que parece una crisis es sólo el ruido que hacen los antropólogos que se reagrupan en sus intentos para preservar sus privilegios de representantes?" Preservar privilegios, de eso se trata. Los arqueólogos, miembros de una minoría cognitiva privilegiada, no quieren perder los privilegios que les otorga ser los dueños de una forma de representación que, como mucho, están dispuestos a compartir pero no a cambiar.

Por si esto fuera poco numerosos arqueólogos buscan satisfacer las necesidades del capital y el desarrollo. El impacto de la arqueología de rescate, de contrato o de urgencia (varios nombres para una misma maldición) ha sido tal que un porcentaje mayoritario de quienes hacen arqueología en el mundo trabaja para ese mercado creciente —en Brasil, por ejemplo, donde la situación es más angustiosa que en muchas otras partes del mundo, puede llegar a 95%. La arqueología de contrato ha producido transformaciones curriculares: han surgido programas de pregrado de corta duración (no más de tres años) y énfasis técnico¹⁴ para producir en masa arqueólogos que surtan las exigencias de una agresiva expansión capitalista

¹⁴ Ese énfasis técnico, a expensas de una educación contextual, no está orientado a una intervención más "científica" de la arqueología en las operaciones contractuales, como usualmente se presenta. En una perspectiva verdaderamente moderna sirve bien la producción de trabajadores no críticos, aptos para ser insertados en la estructura piramidal del aparato productivo en la que sólo proporcionan un servicio neutral y objetivo, determinado y evaluado por administradores situados muy por encima de ellos.

en varios campos (la infraestructura para transporte y la minería son los más salientes, pero no los únicos); en el proceso, los vínculos entre la arqueología y la antropología, ya débiles, han sido prácticamente cortados. Los efectos colaterales de la impúdica entrega de la arqueología al mercado de rescate han sido varios: (a) se ha cancelado una actitud crítica hacia el orden global; (b) se ha profundizado la conversión del pasado y el patrimonio en mercancía; y (c) ha disminuido la posibilidad de que la disciplina deje atrás su aparato metafísico y ontológico, ya vergonzosamente jerárquico y colonial. La relación manifiesta de la arqueología de contrato con el desarrollo, el descendiente contemporáneo de la teleología del tiempo Occidental, profundiza la larga relación de la disciplina con la modernidad. No la traiciona. La relación de la arqueología con la modernidad es tan antigua como la disciplina —especialmente porque la primera proporcionó los medios para legitimar y naturalizar a la segunda a través del establecimiento de un origen, una dirección y un destino. Las últimas décadas, sin embargo, han presenciado un cambio significativo: la mercantilización del pasado, manifiesta en la manera como circula bajo la forma mercancía en la arqueología de contrato y en la forma como es consumido por públicos ávidos de un contacto con el tiempo acontecido —desde la experiencia corporal directa de los parques históricos temáticos hasta la nostalgia promovida por la publicidad. La “puesta en valor” que promulga la ola mundial de patrimonialización es un buen ejemplo. Aunque se supone parte de la responsabilidad ética ante el registro arqueológico en realidad busca embellecer las huellas del pasado, facilitar su acceso y ponerlas a circular en el mercado —como *loci* emblemáticos de la relación de los sujetos (usualmente turistas) con un tiempo desaparecido y exotizado. También ha ocurrido la mercantilización de los arqueólogos en los contextos de contrato; como señalaron Marx y Engels (1973:117) “Estos obreros... son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta, por tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado”.

El vínculo de la arqueología y el desarrollo que crea la arqueología de contrato es sólo otra forma que toma el compromiso político de la disciplina con la modernidad. La diferencia es que en este giro contractual el compromiso no es con una entidad trascendente que representa al pueblo (la nación) sino con una entidad trascendente (el mercado) que controla la política y la sociedad. La arqueología de contrato es una descendiente tardía de la arqueología moderna, no su producto bastardo, como ha sido mostrado de forma rutinaria y a pesar de que haya sido criticada desde sectores académicos que fustigan su falta de rigor profesional¹⁵ y de estándares científicos, la mala accesibilidad de sus hallazgos y las publicaciones casi insignificantes que resultan de sus trabajos. Estas críticas han creado un cisma: por un lado están los arqueólogos académicos reales, serios y profesionales; por el otro, los arqueólogos expeditivos, negociantes y

¹⁵ Esta afirmación es paradójica, sin embargo, porque la ola de profesionalización que ha sacudido el establecimiento arqueológico en las dos últimas décadas (incluyendo la adopción de códigos éticos), especialmente en los países metropolitanos, está claramente relacionada con el crecimiento y la propagación de la arqueología de contrato.

oportunistas. El cisma también se puede ver desde la otra orilla: arqueólogos pragmáticos y comprometidos con el patrimonio versus arqueólogos elitistas y anacrónicos. De cualquier forma que se vea el relato del bueno y el malo ha sido reformulado. Más importante aún, el cisma ha tenido un efecto duradero: ha desdibujado la íntima relación entre la arqueología académica y la de contrato, soslayando que participan de la misma lógica. Después de todo, no hay muchas diferencias entre las dos, a pesar de sus supuestas divergencias. Parece, pues, que el énfasis en sus diferencias sólo busca aislar a la arqueología académica de la lógica del capital, arrojando el agua sucia en la arqueología de contrato —que se ha convertido en un señuelo bastante útil, ya que también presta servicios adicionales, como la ampliación del mercado de trabajo. El carácter deliberado de este aislamiento también pasa a primer plano cuando se considera la gran cantidad de hipocresía involucrada. A menudo los arqueólogos académicos hacen contratos por los lados, sobre todo como un medio para obtener un ingreso adicional, como si nada estuviera en juego. Esta aparente ingenuidad, sin embargo, dificulta su posibilidad de hablar sobre (¿contra?) la arqueología de contrato ya que sus manos están sucias (y no precisamente por tratar con tierra).

La complicidad no reflexiva de la mayoría de los arqueólogos que trabaja en proyectos de este tipo ha creado un espacio público en el que el desarrollo exige experiencia arqueológica y los contratistas la proporcionan rápidamente, haciendo aparecer la relación entre la disciplina y la expansión capitalista, con un candor ejemplar, como meramente instrumental y técnica. Esta inocencia puede ser vista como otro paso en la alienante adopción de procedimientos técnicos en la disciplina, que ya mencioné, pero en la arqueología de contrato es aún peor porque busca aislar a los arqueólogos de las consecuencias sociales y políticas de su trabajo —a diferencia de los arqueólogos académicos, porque las consecuencias de su trabajo a menudo se difieren en el tiempo y son, por lo tanto, bastante abstractas.

Aunque la arqueología de contrato y la arqueología académica están más estrechamente relacionadas de lo que normalmente se admite hay una diferencia importante entre las dos: la primera ha movido la disciplina de una preocupación básica con el tiempo a una preocupación básica con el espacio. Al deshacerse de las huellas del tiempo en el espacio (las “evidencias arqueológicas o patrimoniales”) y al liberar este último para el desarrollo la arqueología de contrato ha creado fricciones que ni siquiera existían antes porque su relación abierta con la expansión capitalista vulnera los derechos de la naturaleza y de muchos grupos humanos de manera directa e inmediata. El promocionado compromiso de la arqueología de contrato con el registro arqueológico (pero no con las personas, las comunidades, la naturaleza) "funciona como el pretexto ético y medio ambiental para la destrucción de hábitats y comunidades" (Hamilakis 2007:29). Por si fuera poco, los programas de educación patrimonial ligados a la arqueología de contrato postulan que las huellas del pasado expuestas por el desarrollo pueden ser convertidas en patrimonio y éste enseñado a las poblaciones locales. Esos programas están en auge como medio de contrarrestar las críticas recibidas por la arqueología de contrato desde el mundo académico, especialmente en cuanto a la inaccesibilidad de los hallazgos y su aislamiento de los habitantes del lugar. Los programas de educación

patrimonial han permitido a la arqueología de contrato ser *socialmente responsable* —una expresión antes reservada a las corporaciones, un síntoma de que la arqueología ha entrado en una fase corporativa. La arrogancia, colonialidad y modernidad absoluta de la educación patrimonial es obvia: pretende que las poblaciones locales son ignorantes acerca de su pasado, que sólo puede existir si es expuesto por la disciplina; y hace de los educadores patrimoniales los redentores del pasado y la historia e, incluso, de las culturas de las poblaciones locales. La política compensatoria que la arqueología de contrato supuestamente realiza a través de la educación patrimonial no es una política para el bien común sino una política corporativa. La responsabilidad social corporativa, vale la pena recordar, es una acción de una vía por la que el capitalismo "devuelve" a la gente (usualmente las poblaciones locales afectadas por los proyectos de desarrollo) lo que considera digno de dar —migajas sin mayor importancia, que no comprometen su operación. La responsabilidad social, como acción altruista, actúa paralelamente a la resistencia local; mientras que la primera es ampliamente publicitada como buena la segunda es criminalizada y silenciada. La coexistencia de la responsabilidad social y la resistencia local y el trato desigual que reciben (en los medios de comunicación, en los sistemas jurídicos, en el aparato administrativo) pone de relieve que la primera apoya y reproduce el capitalismo y que desdeña las luchas que desafían su operación (Gnecco y Dias 2015).

Entre su esoterismo académico, su acomodación multicultural y su entrega a las necesidades del desarrollo la arqueología está pasando por una etapa compleja que demandaría un trabajo atento de introspección. Pero sucede todo lo contrario. Ahora es más impermeable que antes a la reflexión y la crítica: se siente tranquila en su ghetto académico, confinada a su relación con el pasado reificado y lejos de las preocupaciones del presente; se siente cómoda (gratificada) con sus concesiones multiculturales; y el dinero que fluye en los circuitos internos de la arqueología de contrato es de tal magnitud que los arqueólogos no quieren que nada ni nadie perturbe su acceso al mercado, incluso bajo típicas y vulgares apropiaciones del plusvalor producido por otros, usualmente sus estudiantes. Por eso los arqueólogos buscan conservar sus privilegios —cognitivos y de otra clase. Pero hay arqueólogos (cada vez más numerosos, cada vez más sonoros, cada vez más militantes) que sí se dejan tocar por el empuje decolonial, que suspenden los principios disciplinarios y la cosmología de la que participan, que se relacionan, transformadoramente, con otras formas de concebir la vida, el mundo, el tiempo. Esos arqueólogos, casi todos provenientes del sur geopolítico, no están satisfechos con entender la arqueología para cambiarla sino que buscan cambiar su entendimiento —de la arqueología, seguro, pero también de sus entidades abarcadoras (tiempo, materia, ancestros).

V

Puesto a describir la arqueología que hacen esos arqueólogos que se dejan tocar, conmover, por el empuje decolonial quizás pueda intentar una definición negativa. Aunque me confunden las negaciones complejas tengo una relación mucho más fácil con las negaciones simples, que me permiten

interpelar un argumento tangencialmente. Así que voy a decir lo que me parece que la arqueología conmovida por el empuje decolonial *no* es. Quiero mostrar que esa arqueología no es adjetiva, no es aditiva, no es cosmética, no es democrática, no enriquece el horizonte hermenéutico la disciplina, no es crítica, no es monológica y no es normalizadora.

No es adjetiva. Las tres últimas décadas, que han presenciado cuestionamientos constantes y sostenidos a la arqueología, han producido un curioso (pero predecible) re-posicionamiento disciplinario. Desde hace un tiempo el sustantivo *arqueología*, que reinó por más de dos siglos de manera solitaria, ahora aparece acompañado por otros términos. El sustantivo ha sido adjetivado. Por eso se habla de arqueología indígena, arqueología feminista, arqueología colaborativa, arqueología comprometida, arqueología militante, en fin, arqueología alternativa. El diccionario en línea de la Real Academia Española lista tres definiciones de adjetivo: “(a) que expresa cualidad o accidente; (b) accidental, secundario, no esencial; y (c) que califica o determina al sustantivo.” La primera definición habla de cualidad (“cada uno de los caracteres, naturales o adquiridos, que distinguen a las personas, a los seres vivos en general o a las cosas”) y de accidente (“cualidad o estado que aparece en algo, sin que sea parte de su esencia o naturaleza”). La segunda refuerza el sentido de la primera: “secundario, no esencial.” Puesto que la tercera ni quita ni pone a lo ya dicho, me quedo con las dos primeras, esas sí justamente ilustrativas. Si adjetivo es algo no esencial y secundario ahora entiendo porque la arqueología ha dejado (¿ha buscado?) ser adjetivada: pues porque no corre riesgo alguno de ser transformada. Al fin y al cabo los adjetivos que se le añaden no son esenciales, son secundarios y no son parte de su naturaleza. Son accesorios, digamos, algo de lo que puede prescindir en cualquier momento y por cualquier necesidad. Se trata, cómo no, de adjetivos (supuestas modulaciones que no lo son) de un sustantivo que, en realidad, permanece intocado. El poder disciplinario es tan fuerte que el sustantivo no es cuestionado ni conmovido por los adjetivos que lo acompañan, ni siquiera por aquellos que parecen más contestatarios. Me parece, más bien, que lo refuerzan, que le prestan apoyo, que lo legitiman.

Las perspectivas feministas e indígenas han sido señaladas como las propuestas disidentes más destacadas en la disciplina y han sido etiquetadas como arqueologías alternativas cuando se desarrollan como programas sólidos de investigación. Aunque las arqueologías alternativas parecen apartarse de los principios disciplinarios más importantes, ¿realmente se apartan de la arqueología moderna, desafiando su dominación? ¿Son realmente alternativas? Una manera de esbozar una respuesta es mediante la evaluación de sus puntos de vista metafísico y ontológico. De este modo es posible ver que, frecuentemente, las arqueologías alternativas retienen los principios modernos de la práctica disciplinaria, aunque aparecen como opciones epistemológicas. Considérese el caso de las llamadas arqueologías indígenas (Watkins 2000; Smith y Wobst, eds., 2005), que aceptan la idea de la excavación/descubrimiento de un pasado material enterrado, dispuesto a ser decodificado por ojos entrenados en hermenéuticas esotéricas. Surge, entonces, una pregunta inquietante: esas arqueologías alternativas que retienen los principios centrales de la modernidad ¿son alternativas de qué?

Pueden apartarse de ciertas prácticas arqueológicas, especialmente aquellas abiertamente coloniales, pero aceptan los principios fundacionales de la disciplina —aunque, curiosamente, posicionan sus propias agendas. Incluso ofrecen disolver dicotomías radicales: “La arqueología indígena quizás está en una posición única para desafiar, creativamente, las categorías hegemónicas y para dismantelar marcos binarios, como ‘indio’ y ‘arqueólogo’” (Colwell-Chanthaphonh *et al.* 2010:231). Eliminar una dicotomía importante para la confrontación anticolonial unifica y solidifica a la arqueología al hacerla más democrática. En esta operación las categorías hegemónicas no son desafiadas mediante el dismantelamiento de los marcos binarios que las alimentan y legitiman; más bien, son reforzadas mediante la aceptación de su poder caníbal¹⁶. Si la dicotomía indígenas-arqueólogos fue excluyente e irreconciliable hasta hace poco la arqueología indígena busca disolverla. Reconociendo esta posibilidad no es sorpresivo que los arqueólogos corran felices al encuentro multicultural y ofrezcan códigos de ética (como los de la Canadian Archaeological Association, Australian Archaeological Association y World Archaeological Congress) que establecen, como prioridad, la formación de arqueólogos nativos y el reclutamiento de indígenas como arqueólogos profesionales.

El trabajo teórico que siguió a la publicación del libro de Joe Watkins *Indigenous archaeology* (2000), que “ha comenzado, explícitamente, a enmarcar la arqueología indígena como un esfuerzo por desafiar los sustentos colonialistas de la disciplina” (Colwell-Chanthaphonh *et al.* 2010:228), está basado en el implícito de que una arqueología “descolonizada” puede retener el núcleo moderno de la disciplina. ¿Cómo pueden ser definidas las arqueologías alternativas “como discursos y prácticas múltiples sobre las cosas de otro tiempo” (Hamilakis 2011:408) si retienen el fundamento ontológico de la concepción moderna sobre los tiempos pasados? ¿Puede ese “otro tiempo” ser efectivamente promulgado a través/desde la ontología moderna? Parte de la respuesta está en una declaración de Atalay (2008:29): “Mientras el enfoque y las especificidades pueden variar, un hilo común entre las arqueologías indígenas que he observado es la incorporación de, y el respeto por, las experiencias y las epistemologías de los grupos indígenas globalmente”. Esta declaración es epistemológicamente optimista pero es ontológicamente débil ante la omnipresencia de la modernidad. Por esa razón la arqueología indígena/no moderna se ve a gatas para ser alternativa de algo. Si lo *indígena/no moderno* quiere retener su postura anti-moderna (o, por lo menos, el deseo de ser una alternativa cierta a la modernidad —pero no una modernidad alternativa, otro juego de adjetivación), donde yace su poder político transformador y su sentido utópico, no puede ser un adjetivo de la arqueología (una disciplina moderna practicada por indígenas/no modernos) sino un sustantivo que implica cosmologías distintas en sus propios términos. En suma, las arqueologías alternativas que retienen los principios básicos de la disciplina reafirman la cosmología Occidental. Son lo mejor que ha pasado

¹⁶ Esa fagocitación no producirá un organismo nuevo (no se trata del juego dialéctico) sino que alimentará al organismo ya existente.

a la arqueología desde el rompimiento del consenso científico en la década de 1960: el Otro ya no es su némesis sino su aliado.

Las arqueologías alternativas pueden ser provechosamente comparadas con el etnodesarrollo para ver cómo el sistema rearticula disonancias potenciales. En un trabajo seminal sobre el tema el antropólogo mejicano Guillermo Bonfil (1982:131) señaló que el etnodesarrollo es “el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones”. Sin embargo, un documento de trabajo del Banco Mundial (Partridge y Uquillas 1996:7) revela lo que piensan las agencias multilaterales al respecto: “En el lenguaje del Banco Mundial diríamos que para que el desarrollo económico sea sostenible debe proporcionar nuevas oportunidades para que las personas puedan alcanzar su potencial y alcanzar sus objetivos, tal como se definen en su propio contexto cultural”. En realidad el “proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones” defendido por Bonfil se convierte en “nuevas oportunidades para que las personas puedan alcanzar su potencial y alcanzar sus objetivos” de acuerdo con el capitalismo global. En esa guisa las arqueologías alternativas son a la arqueología lo que el etnodesarrollo es al desarrollo: un adjetivo que no modifica al sustantivo sino que lo hace más legítimo.

Si las arqueologías “alternativas” que adjetivan a la disciplina se consideran desde el punto de vista del *campo*, como fue definido por Pierre Bourdieu (2002), surgen varias cosas inquietantes. El campo arqueológico estaría constituido por (a) la existencia de un capital común, *lo arqueológico*, definido por una temporalidad (progresiva, teleológica), un objetivo reificado (el pasado), una materialidad (el pasado en cosas) y una localización (el pasado en cosas enterradas); y (b) por la lucha por apropiarse de él (en términos de entrenamiento, participación, incluso un estilo). En primer lugar, un capital común se define por hegemonía, esto es, por consentimiento: todos quienes participan en el campo aceptan que *lo arqueológico* es su capital común. Segundo, el mero hecho de participar en la lucha reproduce el campo al aceptar sus reglas (cómo definir y reproducir su capital) y también reproduce posiciones establecidas dentro del campo: quién lo domina, quién está subordinado a su dominio, quién busca ser dominante. Esta mirada desde el *campo* muestra que la adjetivación disciplinaria no conmueve, no altera, a la arqueología; más bien la fortalece porque sus presupuestos mínimos —su núcleo metafísico y ontológico más estable— no son discutidos sino consentidos. Si la hegemonía —estas ideas son de Gramsci, presentadas por Hall (2010:269)— “abarca los intereses de otros grupos subordinados y comienza a propagarse a lo largo de toda la sociedad, trayendo consigo la unidad intelectual y moral”; si la hegemonía de un “bloque histórico” particular surge del “proceso de coordinación de los intereses de un grupo dominante con los de los otros grupos”; si la hegemonía se gana menos por coerción que por consentimiento; si la hegemonía “no se ejerce apenas sobre los campos económicos y administrativos sino que abarca, además, los dominios críticos del liderazgo cultural, moral, ético e intelectual” entonces la hegemonía que buscó

asegurar la arqueología durante dos siglos parece estar siendo finalmente alcanzada a través de su adjetivación —que es, cómo no, la aceptación tácita de su modernidad por agendas aparentemente contestatarias. Los adjetivos que se han añadido al sustantivo “arqueología” no han hecho modulación alguna; son sólo adiciones que éste tolera, domestica y, como hemos visto en los últimos años, menosprecia. La adjetivación de la arqueología es, al mismo tiempo, su fortalecimiento. La adjetivación disciplinaria no es modulación sino reforzamiento. Por eso si “decolonial” se añade a la arqueología lo hace como un adjetivo que sí quiere ser modulante, transformador.

No es aditiva. No se trata de añadir a la arqueología moderna una *nueva* forma de hacer arqueología. Esa adición operaría, en cualquier caso, en un campo abiertamente desigual porque incluso los arqueólogos que cuestionan los límites filosóficos de su negocio y sus enredos políticos aún preservan un campo de operación donde la disciplina reina: el pasado como materia, sólo accesible por medio de su descubrimiento/excavación y sólo representable por medio de su decodificación. Cualquier enfoque “arqueológico” basado en la excavación del pasado codificado como materia está atrapado en las premisas modernas que construyeron la disciplina. Las arqueologías “alternativas” aceptan la visión/versión moderna del pasado; aceptan que sus huellas están codificadas en cosas enterradas; sin embargo, dicen adoptar la arqueología para relacionarse con ella “de manera diferente”:

Yo sostengo que el objetivo de investigar y desarrollar enfoques indígenas en arqueología no busca dismantelar la práctica arqueológica occidental¹⁷... La arqueología no es intrínsecamente buena o mala; son la aplicación y la práctica de la disciplina las que tienen el potencial de privar de derechos y de ser usadas como una fuerza colonizadora (Atalay 2008:33).

El argumento central de esa afirmación es que la colonialidad de la arqueología no descansa en su aparato disciplinario (“la arqueología no es intrínsecamente buena o mala”) sino en la forma como ha sido utilizado. Esta afirmación maniquea dispensa a la ontología moderna de toda culpa en la composición y estructuración del mundo en los últimos cinco o seis siglos y deja la culpa a sus practicantes. Es precisamente en este tipo de razonamiento donde el pregonado triunfo de la modernidad descansa más cómodamente: la modernidad no produce consecuencia alguna ya que es una cosmovisión neutral y universal; las malas acciones, si las hubiere, deben ser solamente atribuidas a los modernizadores sin control¹⁸. Por eso

¹⁷ En el mismo sentido, hablando sobre cómo la “multivocalidad” en la arqueología debe implicar compartir la autoridad sobre las cosas arqueológicas y los discursos, Colwell-Chanthaphonh *et al.* (2010:233) afirmaron que “Compartir la autoridad *no busca cambios en los ‘atributos científicos’* sino en los supuestos que subyacen a la propiedad científica del pasado, ajenos a los contextos sociales y políticos que rodean a la arqueología” (añadí las cursivas, aunque resulte innecesario).

¹⁸ Este es el mismo argumento general utilizado para legitimar el capitalismo, ampliamente adoptado por las acciones de ciertos actores “alternativos,” como muchos ecologistas, y por todos los arqueólogos de contrato.

en el proceso de adopción de la arqueología por sus antiguos antagonistas, aún si esa adopción es crítica, debería surgir una arqueología remodelada (cf. Atalay 2008:33). ¿Es el conocimiento "agregado" proporcionado por una arqueología remodelada realmente necesario, aparte de ser una fuerza para "hablar de nuevo al poder de interpretación nacionalista, colonialista e imperialista del pasado" (Atalay 2008:31)? ¿Es realmente necesaria la ontología moderna para fortalecer, profundizar y ampliar las concepciones no modernas de la historia, del tiempo, de los ancestros? Las respuestas afirmativas a estas preguntas sólo pueden producir una aporía: cualquier información arqueológica que pretenda servir fines no modernos sólo puede cumplir su función si ha sido producida por interpretaciones no modernas. Pero bien puede ser el caso que otros mundos no necesitan la arqueología predicada sobre la ontología moderna. Peter Schmidt (1995:119) escribió que "la mayor parte de la historia antigua de África sólo es accesible a través de enfoques arqueológicos" y, por lo tanto, que "hay razones de peso para reenfocar la atención en las construcciones arqueológicas del pasado como un medio para construir una historia africana independiente, auténtica y distintiva". Pero su certeza positivista fue contrarrestada, rápidamente, por su reconocimiento de una paradoja:

Al mismo tiempo, la arqueología es una actividad netamente Occidental. Sus paradigmas y epistemologías dominantes a menudo chocan con las necesidades históricas de África, sus visiones del pasado y sus formas de estructurar el tiempo y el espacio. Así, la paradoja se despliega: un repertorio de técnicas y enfoques que prometen maneras significativas para recuperar pasados africanos hasta ahora oscurecidos está acompañado por supuestos teóricos que suelen estar fuera de sintonía con las sensibilidades, necesidades y estructuras africanas (Schmidt 1995:119).

¿Cómo puede ser resuelta esta paradoja? ¿Volviendo local aquello que la modernidad quiere universal? ¿No es esa una manera de reforzar la modernidad? Este no es un asunto menor. Una arqueología contra-hegemónica mira con preocupación cómo los antiguos adversarios fortalecen la disciplina en el proceso de volverla suya. Quizás ya sea hora de avanzar decididamente por otros lados, no proponiendo arqueologías alternativas (y, de paso, apuntalando la modernidad) si no buscando construir alternativas a la arqueología que sean, en realidad, alternativas a la cosmología moderna. Por eso la intervención decolonial en arqueología no es *otro* punto de vista para añadir al catálogo de las perspectivas arqueológicas. Es un punto de vista que busca *alterar* la arqueología, *alterar* sus principios disciplinarios —indisciplinarla, para usar las palabras de Alejandro Haber (2013)— y la vasta violencia (ontológica, incluso más que epistémica) que ha ejercido por tantos años a través de la conquista moderna del tiempo mediante la objetivación, el universalismo y la teleología. El asunto es mucho más que devolver un contexto negado; el asunto es relocalizar y potenciar alteridades negadas y hacerlo por fuera de la estructura binaria de la modernidad.

No es cosmética. Es indiscutible que han ocurrido cambios en la arqueología en las tres últimas décadas. Los primeros fueron puramente disciplinarios y

estuvieron determinados por los cambios del programa científico en la década de 1980. Después ocurrieron reacomodos exigidos por las transformaciones amplias del contexto, sobre todo por el reemplazo de las políticas de la igualdad (que caracterizaron el Estado-nación) por las políticas del reconocimiento (que caracterizan los Estados multiculturales o postnacionales). Ante un escenario tan complejo (por inédito) algunos arqueólogos decidieron ser salomónicos y optaron por una vía que creen segura y cómoda: ni la reproducción de una historia nacional unificada ni una historia múltiple, desconocida y probablemente imposible. Por eso decidieron adoptar cambios cosméticos —que, en realidad, no son cambios. El curioso enfoque que han adoptado mezcla un poco del viejo positivismo, aunque matizado, con un poco de un nuevo constructivismo. Dicen que el pasado es totalmente conocible por medios científicos pero aceptan que es una construcción histórica; esta aceptación implica la legitimidad de diferentes visiones/versiones del pasado. A su manera, siguen la exigencia contemporánea de justicia social que se ha vuelto un tropo e, incidentalmente, una necesidad. Coquetean con la diversidad (claro: les resulta útil) pero subordinan la diferencia. Por eso no están comprometidos con otras agendas y más bien siguen el camino trillado y ortodoxo del positivismo, observan con desdén (pero usan selectivamente) las historias diversas que el capitalismo postmoderno les pide tolerar y se regodean operando (con la seguridad que obtienen del aparato institucional) en un mundo de diferentes separados, domesticado y explotado por el mercado.

Este dilema —la mezcla de *positivismo* + *constructivismo*— no es nuevo. Ya ha sucedido antes, y no pocas veces. Quizás fue inaugurado por la insistencia marxista en el carácter histórico de la superestructura y, al mismo tiempo, en la universalidad del materialismo histórico. La teoría crítica trató de resolver esta aporía postulando la relatividad de las verdades superestructurales, controladas por la reflexión crítica y por su anidamiento en las realidades políticas. Algunos arqueólogos han hecho suya esa salida. Moshenska (2009:47), por ejemplo, señaló que “la arqueología pública, en el sentido más amplio, es esa parte de la disciplina que se preocupa por estudiar y criticar los procesos de producción y consumo de las mercancías arqueológicas”. Pero para la mayor parte de la arqueología el dilema ha pasado a ser un coctel (improbable, pero poderoso y útil) que define los contornos de la *arqueología multicultural*, una estrategia de práctica disciplinaria que, desde la distancia (no la neutralidad de la época científica sino el cinismo de la corrección política), tolera otras visiones/versiones históricas al mismo tiempo que endurece su intervención. La arqueología se ha adaptado a los mandatos multiculturales adoptando una apariencia más democrática y tolerante. Mientras tanto, otras temporalidades luchan por encontrar su camino. El resultado neto es que la pluralidad temporal vive junto con una disciplina académica endurecida y financiada por el Estado y por el gran capital y que, gracias al trabajo ideológico y al consentimiento hegemónico, reina con una fuerza impensada hace unos años. Un producto puramente multicultural. Pero el reto de los no modernos al monopolio (narrativo y material) de la disciplina desnuda lo que el discurso de los arqueólogos no quiere decir: mide su silencio. A la postre, sin embargo, el mutismo de los arqueólogos ante las transformaciones de la sociedad y la

vida (su juego evasor con los tuestos) no es su fortaleza disciplinaria sino su debilidad. Ni el reto de los no modernos ni el menoscabo disciplinario deberían conducir al triste espectáculo de una arqueología que no representa (o que pretende no representar), que se hace a un lado escamoteando su responsabilidad, ya sea como oportunismo cínico (el de la arqueología multicultural) o como aislamiento autista (el de la arqueología académica esotérica). Ya lo dijo Spivak (2003): la transparencia es el disfraz del nuevo colonizador.

No enriquece el horizonte hermenéutico de la disciplina. Uno de los puntos centrales de la agenda científica que se instaló con fuerza en la arqueología desde la década de 1960 fue la ampliación de su horizonte interpretativo, que se consideraba seriamente limitado por la mirada tautológica que había imperado hasta entonces. Para romper la tautología se propuso traducir la estática del registro arqueológico a la dinámica de la cultura viva del pasado. La tarea la haría la construcción de teoría que sería producida por *estudios actualísticos* de varios tipos. La etnoarqueología fue, y sigue siendo, la empresa actualística a la que se han dedicado los arqueólogos con mayor fervor. La etnoarqueología es ampliamente promocionada como un contacto con pueblos *vivos* para liberar a la disciplina de sus límites pasados mediante la documentación de información viva sobre la forma como se produce la cultura material en contextos culturales dinámicos. El prefijo “etno” alude a su significación textual, *pueblo*, porque los arqueólogos buscan “pueblos” vivos que sirvan de fuente controlada para sus analogías —la forma de operación lógica de los estudios actualísticos. Esos pueblos vivos van desde los primitivos arquetípicos (los cazadores-recolectores de siempre, haciendo artefactos de piedra y produciendo rastros ínfimos, pero perceptibles, de su vida doméstica) hasta los productores de basura en las ciudades de las democracias industrializadas.

A pesar de miradas optimistas y condescendientes que la muestran como antecesora de las etnografías arqueológicas la etnoarqueología tiene una genealogía distinta: su promocionada humanización de la disciplina a través del contacto con la *cultura viva* es una trampa. Su atracción de la gente a la arqueología sólo busca ampliar su horizonte hermenéutico (el de la arqueología, por supuesto): las observaciones etnoarqueológicas no pretenden ser un encuentro intersubjetivo sino una documentación precisa que sirva como fuente analógica que guíe la interpretación. La gente que el arqueólogo estudia desde su curiosa forma de “etnografiar” es objeto develado, medido, disciplinado. La *etnoarqueología* refuerza la mirada logocéntrica, evita el camino intersubjetivo, somete la multiplicidad, produce insumos para el saber experto. No le importan los sujetos que estudia tan juiciosamente (esos objetos móviles) sino la información que producen para la metarrealidad arqueológica. Los pueblos vivos son tratados como objetos en movimiento que actúan sus “culturas” por el bien de la arqueología. Su vida fuera de las necesidades disciplinarias es básicamente irrelevante.

Lejos de la cerrazón positivista de la etnoarqueología los arqueólogos y sus interlocutores no modernos entran en relaciones de otro tipo, significativamente construidas alrededor de interacciones de vidas y seres y de entendimientos intersubjetivos —precisamente el sentido de la etnografía,

a pesar de muchos antropólogos (Fabian 1990). Esas relaciones no buscan ampliar el horizonte hermenéutico de la disciplina (una burda y grosera utilización oportunista de la gente no por su bien sino por el del relato moderno del tiempo) sino transformar a la disciplina y, acaso, también a sus interlocutores en un diálogo creativo.

No es democrática. La democracia busca otorgar a los marginados el acceso a la cosmovisión dominante (este es el sentido de las políticas de inclusión). No busca ampliar la concepción de lo político, lo económico, lo social, lo subjetivo —bueno, de lo arqueológico. Un manifiesto sobre arqueología indígena suscrito por algunos de sus proponentes más elocuentes (Colwell-Chanthaphonh *et al.* 2010:233) señaló:

Por más de un siglo la mayoría política, un selecto grupo de guardianes autoproclamados, empoderados por la riqueza y avalados por las leyes, ha dominado la investigación arqueológica. La arqueología indígena es un intento por introducir e incorporar perspectivas diferentes del pasado en el estudio y gestión del patrimonio —para abrir espacio a los diversos valores de la arqueología que existen en nuestra democracia pluralista.

¿Son "los diversos valores de la arqueología" lo que una democracia pluralista busca en "el estudio y gestión del patrimonio"? Si la democracia contemporánea busca proteger los derechos de las minorías para que no sean devorados por los derechos de las mayorías, ¿esa protección debe ser consagrada otorgando a los grupos privados de derechos acceso a la cosmología dominante? Esa es una concepción extendida de la democracia —de hecho, es la versión favorita de las sociedades multiculturales. Aunque los escritores del manifiesto dejaron en claro que la arqueología indígena lucha "para dar cabida a los diversos valores de la arqueología que hay en nuestra democracia pluralista" (Colwell-Chanthaphonh *et al.* 2010:233) y aunque señalaron que la democracia que tienen en mente "no significa la mera apertura del campo para todos sino que debe animarnos a seguir un terreno común, investigando cómo trabajan diversos puntos de vista para ampliar los compromisos filosóficos y las prácticas metodológicas de la disciplina" (Colwell-Chanthaphonh *et al.* 2010:233) el tiempo ha probado (y me temo que lo hará con mayor firmeza en los próximos años) que los compromisos disciplinarios y las prácticas metodológicas no han sido ampliados (muchos menos alterados) sino profundizados; el tiempo ha probado que se ha fortalecido un compromiso inquebrantable con la cosmología de Occidente y una fe ciega en la existencia de un pasado enterrado y cifrado¹⁹. Pero incluso teniendo en cuenta esta precisión sobre la democracia esa declaración del manifiesto es sorprendentemente moderna:

¹⁹ Eso es, exactamente, lo que la filósofa de la arqueología Alison Wylie (2005) ha venido exigiendo: el compromiso con los principios de la arqueología *qua* realismo (científico). ¿Qué duda cabe, entonces, de que "la incorporación de las perspectivas indígenas en nuestro trabajo ofrece grandes beneficios intelectuales a la disciplina" (Colwell-Chanthaphonh *et al.* 2010:233)?

la búsqueda de un terreno común "para ampliar los compromisos filosóficos y las prácticas metodológicas de la disciplina" deja a la arqueología intocada. Esta declaración acepta la arqueología como es y fortalece la temporalidad moderna. Vista así, la democracia ha logrado su propósito: conceder a los marginados el acceso a las maravillas que la modernidad tiene para ofrecer. En cualquier caso, ¿por qué deberían ser ampliados "los compromisos filosóficos y las prácticas metodológicas de la disciplina" si incluso los opositores declarados de la modernidad, como los pueblos indígenas, vienen al encuentro de la arqueología? Consentir la concepción moderna del pasado (enterrado y material) puede ser tanto un movimiento estratégico de quienes se oponen a la modernidad en otros asuntos como un medio legítimo de construcción de la historia, como muchos defensores de la arqueología indígena han declarado con fuerza. Pero si la aceptación del núcleo ontológico y metafísico duro de la arqueología ocurre a expensas de otras cosmologías y contribuye a apagar oposiciones radicales el precio es demasiado alto.

La abertura democrática de la arqueología se ha traducido, usualmente, en términos de participación de, y colaboración con, sectores usualmente marginados de los destinos disciplinarios. Desde que Vine Deloria (1992:598) puso la colaboración entre arqueólogos y pueblos indígenas a la vanguardia de una nueva forma de relación (no colonial) ésta se convirtió en un símbolo para los arqueólogos multiculturales; es más, se convirtió en una moralidad²⁰. La colaboración con, y la participación de, sujetos anteriormente marginados son dos objetivos de la arqueología multicultural. Ambos han sido predicados en la agenda democrática de una arqueología ampliada, social y políticamente responsable ante una multitud de nuevos agentes al fomentar su inclusión y participación. Sin embargo, hacer que otros agentes compartan lo que ofrece la disciplina (la cosmología de la modernidad) es una inclusión de una vía que soslaya cómo el tiempo, la ancestralidad, el espacio y la vida son considerados y vividos por cosmovisiones no modernas. La participación que la colaboración tiene en mente está plenamente desarrollada dentro de la concepción de la democracia moderna, oscureciendo "la posición asimétrica del salvaje-otro en el campo temático" del que participa la arqueología; al hacerlo "se niega la especificidad de la otredad, subsumiendo al Otro en la mismidad del texto, percibido como una cooperación liberadora" (Trouillot 2011:76-77). Colaboración y participación son formas de disciplinamiento democrático en las que se comparte la temporalidad moderna. En cambio, una arqueología desde la fuerza decolonial no busca ser democrática sino transformativa. Como señaló Mignolo (2015) "La tarea difícil no es ampliar el contenido y ser más incluyentes sino, más bien, reconfigurar los parámetros del debate". Esa arqueología no busca su inclusión en la modernidad —el sentido último de la democracia— sino alterar la modernidad. Esa

²⁰ "La investigación actual *debe* ser un proyecto de colaboración entre la arqueología y la población local" (Gosden 2001:258; añadí las cursivas). Si este programa se estructuró hace más de una década y si los privilegios filosóficos de la arqueología no han sido impugnados sino fortalecidos desde entonces (gracias, sobre todo, a la aparición de las arqueologías "alternativas") es fácil ver a quién beneficia este "proyecto colaborativo".

arqueología aprendió, bien, los avatares de la academia feminista²¹ y no acepta repetirlos. Ni parte de la totalidad ni desaparición en la totalidad, esa arqueología quiere ser otra cosa, algo distinto que interpele, conmueva, altere.

No es crítica. No lo es en el sentido de crítica ya colonizado por el saber moderno. *Crisis* y *crítica* tienen el mismo origen, *krinein*, que significa, entre otras cosas, separar o decidir. Mientras la crisis tiene que ver con momentos de decisión, no necesariamente negativos, la crítica apunta a la decisión correcta a través del discernimiento. Ambos sentidos han sido desvirtuados con el paso del tiempo, a veces incluso oponiéndolos —como si, por ejemplo, el sentido crítico fuera uno de los elementos que precipita la crisis o, incluso, que contribuye a solucionarla. Crisis ha venido a significar un momento de desorden, desequilibrio, aporía, mientras crítica se ha asociado a juicios que desestabilizan el orden establecido. La genealogía de esos dos sentidos hay que iniciarla en el siglo XIX, cuando el orden burgués se sintió genuinamente amenazado por el movimiento obrero. El desequilibrio producido en la organización de la sociedad (la crisis) fue enfrentado con medidas de fuerza que restauraron un equilibrio precario y violento que dura hasta hoy. Las propuestas y acciones para resolver el enfrentamiento (la crítica) mostraron los límites de la modernidad y asumieron el papel de némesis del orden dominante. Desde entonces crisis y crítica formaron parte central del devenir del mundo moderno, una como síntoma de que algo estaba ocurriendo y la otra como salida terapéutica —generalmente estigmatizada, cuando no castigada. Lo que estaba ocurriendo (la explosión de las desigualdades, el genocidio colonial, el deterioro de la naturaleza) fue ocultado recurriendo a la mejor arma que la burguesía encontró a mano: la desaparición (aparente) del sentido histórico. El énfasis en función y estructura pasó a dominar el pensamiento social. Lo que era devenir, acontecimiento, fue congelado por la visión sincrónica de los sistemas sociales.

Después de las revoluciones del siglo XIX, localizadas y controladas, ocurrió la primera revolución anti-burguesa triunfante. Las burguesías nacionales supieron que la historia traicionada no era suficiente para detener lo que parecía indetenible. Se movieron con rapidez y aplastaron los focos de insurrección. Pasado ese momento de crisis el orden volvió a su lugar y la crítica fue aún más estigmatizada como origen de las ideas que alimentaron las revoluciones. Las décadas de 1920 y 1930 fueron relativamente tranquilas. Después vino el desastre de la guerra; cuando terminó, la burguesía se sintió triunfante y se permitió, incluso, coquetear con un sentido histórico resucitado (es la época neo-evolucionista). No por mucho tiempo.

²¹ “...un medio tolerante también ha reducido la academia feminista a sólo otro enfoque, una vía, entre muchas, a los datos... La antropología feminista es tolerada, entonces, como una especialidad que puede ser absorbida sin que amenace la totalidad... Allí donde las antropólogas feministas se ven abordando la totalidad de la disciplina se encuentran con una tendencia a separar el análisis de género o los estudios sobre mujeres del resto de la antropología” (Strathern 1987:280-281).

Las décadas de 1950 a 1970 presenciaron el surgimiento y la consolidación de los movimientos anticoloniales y antimodernos. La crisis asomó la cara otra vez, en buena medida provocada por las voces que retaban el orden moderno-colonial (voces críticas, entonces). De nuevo la burguesía se movió con rapidez: ahora puso a funcionar una combinación de represión (crecimiento de los aparatos de seguridad, controles crecientes a los derechos civiles conquistados) y de retórica. La crisis de la modernidad fue jugada en escenarios particulares y fragmentados (las crisis de las disciplinas, por ejemplo, solucionadas por cada una de ellas a su manera), haciendo desaparecer su carácter sistémico y volviéndola espectral. La crisis que es la modernidad (que vive en sus entrañas, que alimenta su expansión) fue exteriorizada, como si residiera fuera de ella y pudiera ser suprimida sin comprometer su proyecto. También jugó un papel importante la marcación. Lo diferente (étnico, de género, de clase) fue marcado y vigilado como lugar potencial de origen de crisis precipitadas por su sentido crítico. La ideología multicultural, asentada en la administración de la diversidad (que supone, al mismo tiempo, la neutralización de la diferencia), reemplazó, en poco tiempo, el modelo nacional de organización social y condujo a la diferencia insurreccionada por los caminos plácidos de la diversidad promovida. Así la crisis fue, aparentemente, superada. ¿Y la crítica? Ah, bueno, la crítica fue apropiada, hecha parte del canon de lo decible, parte de la corrección política, parte del arsenal regular de la academia. La crítica se volvió un añadido común en las disciplinas pero no un elemento que condujera al cuestionamiento (por no hablar de la superación) de su entramado filosófico. La suma de crisis suspendida y crítica neutralizada reprodujo un estado normal de cosas, un proceso generalizado y extendido de naturalización. Se continuaron naturalizando las jerarquías (políticas, sociales, raciales, económicas, académicas), las desigualdades (la secularización del orden cristiano, el reciclaje moderno del orden aristotélico), las soberbias modernas (desde el logocentrismo hasta los irrespetos contra los derechos de la naturaleza), la temporalidad evolucionista, el triunfo individual en desmedro de la solidaridad colectiva. Lo que debería escandalizar pasó a ser parte de un estado normal de cosas. Lo escandaloso fue normalizado.

¿Cómo lograr que crisis y crítica recuperen su fuerza perdida? ¿Cómo hacer para que vuelvan a ser capaces de alimentar alternativas al orden del capital, capaces de retomar el camino de la transformación? ¿Cómo hacer, pues, para que esa arqueología que *no es* y de la que he venido hablando, esa arqueología conmovida por la fuerza decolonial, pueda ser crítica en un sentido legítimo de transformación? Quizás la respuesta esté en el viaje a la raíz, en la entrada órfica al mundo subterráneo donde está, juiciosamente preservado, el núcleo estable de la modernidad, allí donde nadie lo toca, nadie lo cuestiona; allí donde vive una vida plácida sin alteraciones, allí desde donde mira (con cierta ironía y con mucho placer) cómo la crítica sólo impugna lo que está a la vista, no lo que se esconde con tanto celo. Quizás la respuesta esté en volver radical tanto la crisis como la crítica. No acciones cosméticas sino propuestas de transformación que comiencen desde la raíz. ¿Qué significa eso en el terreno de la arqueología? Tocar su núcleo moderno, su misión moderna de gobierno y administración de otras temporalidades —y de otras alteridades, cómo no. Tocar ese núcleo que han dejado sin tocar las

“salidas” a la “crisis” de la arqueología, centradas en los cuestionamientos a su colonialidad pero no dispuestas a reconocer que el entramado filosófico disciplinar no ha abandonado los aposentos coloniales. Una crítica radical en arqueología empieza por alterar su relación de distancia (temporal) con lo diferente, distancia que le permite objetivarlo, medirlo y administrarlo. Empieza por enfrentar, desde un pensamiento contestatario y situado, la plataforma ontológica desde la cual se hace y describe la disciplina; empieza por reunir saber y poder, separados por el positivismo desde hace más de un siglo (volver conscientemente políticas las intervenciones disciplinarias); empieza por ir más allá de los límites de la academia; empieza por abandonar la idea, tan generalizada, de que las representaciones arqueológicas son meros epifenómenos. Una tarea semejante parece titánica pero, en realidad, es de una simpleza desconcertante. Requiere, eso sí, abandonar los privilegios que hacen de los arqueólogos miembros de una minoría cognitiva. Requiere apostar por un mundo plural, horizontal y abierto que signifique más que el inocuo (pero funcional) pluralismo relativista. Una crítica radical de la arqueología también supone, cómo no, la radicalización de la diferencia, la liberación de su fuerza contenida por las redes de la diversidad cultural. Acompañando esos mundos radicalizados (esos mundos alternativos) quizás podamos predicar una arqueología radical de la diferencia. Allí, entonces, tendremos la oportunidad de volver cierto el sentido radical de crisis y de crítica. Si una arqueología crítica, plural, horizontal y abierta quiere ir más allá del pluralismo promovido por las políticas de la diversidad puede encontrarse en la lucha por una Otredad radical, como ha argumentado Rita Laura Segato (2007). Significa acompañar/estar la Otredad en su devenir, no como una categoría subalterna fija, marcada y sometida sino como una categoría subalternizada que se involucra en la desestabilización de lo que se ha vuelto estable y normal debido a su naturalización brutal. Significa pensar históricamente, recuperar el sentido de evento y devenir, recuperar el "sentido histórico, la conciencia de la capacidad de decisión que existe en la sociedad para impulsar el movimiento de sus estructuras y desactivar sus prácticas acostumbradas para sustituirlas por otras" (Segato 2010:42). Es precisamente en la distinción semiótica (y política) entre *subalterno* y *subalternizado* donde quiero pensar la manera de recuperar la potencia de la crítica. Porque subalterno habla de una ontología fija, de un lugar en una jerarquía (aunque sea un lugar que quiere desestabilizar esa jerarquía), mientras subalternizado habla de un evento, un devenir, un proceso. Me gustaría pensar ese desplazamiento semiótico como un "salto en el aire libre de la historia" (Benjamin 1968:261) porque pone el énfasis en la relación colonial que creó las jerarquías y las desigualdades y conmueve su nicho ontológico seguro. Una arqueología crítica no es sólo acerca de los subalternizados sino también acerca de quienes pusieron en marcha el proceso de subalternización; en pocas palabras, forja una conciencia histórica en la que la herida colonial es prominente. Como Guillermo Bonfil (1970:61) señaló en su crítica del indigenismo “Al postular la relación dialéctica que une a las comunidades indígenas con la sociedad global el antropólogo se enfrenta, indefectiblemente, a una opción mucho más radical: la de enjuiciar su propia sociedad y su propia cultura”. Esta es una experiencia de *alteración* por la relación transformativa con la *alteridad*.

Esa transformación es, en suma, supone imaginar y hacer las sociedades post-nacionales que están emergiendo, lenta y contradictoriamente, de las ruinas de la nación.

No es monológica. La modernidad es una lógica encapsulada que soslaya su historicidad y que rehúsa considerar, siquiera, la posibilidad de que esté basada en violentos regímenes de alterización. Esto ha producido un efecto importante y duradero: una visión encapsulada del Yo, un confinamiento ineludible de la visión. La modernidad actúa como un agujero negro cuya densidad impide que la mirada (y la voz, pues, y cualquier manera de expresión) escape de su fuerza de gravedad. La modernidad impide que *nada*²² escape de sus fronteras disciplinarias custodiadas (tan densas son sus pretensiones de universalidad); impide vagar a la mirada, aventurarse más allá. También evita que la voz configure un discurso que abandone las fronteras de expresión legítima. La modernidad impide la comunicación inter-ontológica. En el encuentro entre ontologías distintas (usualmente violento, usualmente colonial) las disciplinas modernas han emitido enunciados de una sola vía (y, consecuentemente, entendimientos de una sola vía) por medio de los cuales la Otridad está contenida por la Mismidad. Al sólo discutir los conceptos que la modernidad creó y movilizó, y al encerrarse en esa discusión, no han intentado (no han querido) establecer un entendimiento comunicativo y transformador. ¿Es esta una consecuencia *natural* de la inconmensurabilidad de perspectivas diferentes, como sostendría cualquier teoría relativista del conocimiento? No. Eduardo Viveiros de Castro (2004:9) llamó *equivocación* a "un tipo de disyunción comunicativa en la que los interlocutores no están hablando de la misma cosa, y lo saben". Aunque la equivocación no debería ser un problema²³ (algunos de) los interlocutores la desconocen a sabiendas, sobre todo cuando hay posiciones hegemónicas en juego —una violencia colonial reproducida en los privilegios a los que se aferra el conocimiento académico tan obstinadamente y desde donde se emiten los enunciados de una sola vía. Como Mario Blaser (2009:883) señaló "Estas equivocaciones son propensas a pasar desapercibidas cuando las asimetrías impregnan el campo discursivo, como es el caso de la relación entre lo moderno y lo no moderno".

La arqueología moderna (y las llamadas arqueologías "alternativas") no tiene la intención de alcanzar otras ontologías (inconmensurables); más bien, se dirige a cosas, conceptos y horizontes modernos (conmensurables). Como resultado este tipo de disyunción comunicativa conduce a callejones ciegos (y muy violentos) que acotan el entendimiento inter-ontológico. La

²² Una *nada* tan vasta que circula, libremente, desde la forma mercancía a las ideas, desde la opinión más provinciana a la academia más sofisticada.

²³ Como señaló Viveiros de Castro (2004:10), la *equivocación* "No es, simplemente, una facticidad negativa sino una condición de posibilidad del discurso antropológico... La equivocación no es la que impide la relación sino la que la funda y la impulsa: una diferencia de perspectiva. Traducir es suponer que existe siempre una equivocación; es comunicarse por las diferencias en lugar de silenciar al Otro al presumir una univocalidad —la similitud esencial— entre lo que el Otro y Yo estamos diciendo."

(in)comunicación impregna el funcionamiento disciplinario. Conceptos como libertad, emancipación y democracia son predicados dentro de los límites de la modernidad, dentro de su conocimiento, su activismo y su subjetividad — aún cuando la arqueología que los enuncia quiera ser militante y alternativa. Por eso los adjetivos a los que me refiero en este texto desnudan una dirección: es la arqueología como sustantivo la que establece los parámetros ontológicos que los adjetivos sólo califican —pero no transforman.

El caso de la arqueología histórica es diciente; atrapada en el nicho de la clase, no ha abordado con el mismo rigor otros vectores de diferencia, opresión y desigualdad como raza, género y etnia, ni de manera aislada ni en conjunto. Si ese entrelazamiento es final y plenamente abordado la arqueología histórica se volverá teóricamente más sofisticada y sensible a lo "real" pero esa reorientación no escapará al monolingüismo moderno. Mostraría (extensamente y de forma beneficiosa, sin duda, en lo que respecta a la profundización de la conciencia social y política) cómo la modernidad constituye la raza o cómo la raza ha sido crucial en el desarrollo del capitalismo pero no habría abordado cómo la raza lee, interpela y perturba a la modernidad. Una vez más, como es el caso con cualquier otro vector de diferencia contenido por la modernidad, la raza habrá sido leída de arriba hacia abajo; su potencial desestabilizador y creativo habrá sido subalternizado. Aunque el objetivo de la mayoría de las arqueologías militantes ha sido "dar 'voz' a los pueblos históricamente ignorados" (Mullins 2010:365) esa voz ha sido predeterminada por su posición en la jerarquía de la modernidad. La emancipación y el cambio sólo se han explorado dentro de los límites intelectuales de la modernidad: han sido predicados dentro de la democracia. Como Chakrabarty (1993:1096) señaló,

...las historias subalternas escritas para la diferencia no pueden constituir un intento más —en la larga y universalista tradición de historias "socialistas"— para ayudar a erigir al subalterno como sujeto de las democracias modernas, es decir, para expandir la historia de lo moderno de tal manera que sea más representativo de la sociedad en su conjunto ... este pensamiento es insensible a las cuestiones filosóficas de la diferencia y sólo puede reconocerla como un *problema práctico* (añadí las cursivas).

La diferencia ha sido un *problema práctico* para la democracia desde que se estableció la estructura política de las sociedades modernas. La tensión más compleja de la modernidad fue su necesidad de la Otridad (en cuyo simbolismo negativo descansó la definición y el control de la Mismidad) al mismo tiempo que la despreciaba, criminalizaba y segregaba. Cuando la diferencia es un "problema práctico" que tiene que ser enfrentado —como hizo el indigenismo latinoamericano y ahora hacen la mayoría de las

sociedades multiculturales²⁴— no es sino el lado oscuro y violento de un proyecto ilustrado que enmascara como diversidad lo que produce como desigualdad. La diferencia como problema es el símbolo de la modernidad. En la relación entre Mismidad y Alteridad no hay lugar para que la primera entienda y respete a la segunda; sus deseos, expectativas, proyectos autónomos y esperanzas rebotan contra un muro de silencio, no comprensión, violencia. El lema de *El corazón de las tinieblas*, la novela de Joseph Conrad que personifica la violencia colonial mejor que cualquier otra representación, es la falta de entendimiento, no por parte de los congoleños, por supuesto, que no tienen voz en la novela, sino por parte del narrador europeo. El silencio del Otro es una narrativa perdurable de la modernidad. Desde el siglo XV el Otro no habla porque es mudo, como Todorov (1987:159-170) mostró para la conquista europea de América, o porque su voz no se puede oír en los espacios unidimensionales de escucha establecidos por la modernidad (académicos y de otro tipo)²⁵. ¿Cómo puede haber comprensión en una comunicación que no es dialógica, que no escucha ni respeta la voz del Otro, sino que sólo transmite el mensaje del Yo (civilización, progreso, desarrollo)? Es precisamente de esta falta de comprensión, de esta falta de comunicación dialógica y transformadora, de donde surge la violencia que estalla con fuerza, como Michael Taussig (2012) mostró tan magistralmente. En el campo del conocimiento la (in)comunicación reproduce la violencia producida por todo tipo de privilegios: comprensión unidireccional, imposición, universalización, naturalización.

Ante tanta dureza monológica está el diálogo alterador que no habla *sobre* la alteridad sino *desde* ella y participa de una alternativa relacional, en un sentido doble: (a) como interacción de vidas y seres; y (b) como entendimiento intersubjetivo. El núcleo de ese diálogo está constituido por relaciones y significados entre individuos, no entre cosas, y de él puede esperarse el derrumbe del edificio referencial de la disciplina y del objetivismo y la cosificación de los discursos modernos sobre el pasado. La experiencia

²⁴ La canciller alemana Angela Merkel dijo a finales de 2010 que los esfuerzos de su país para construir una sociedad multicultural habían "fracasado totalmente" y atribuyó el fracaso a los inmigrantes no integrados (véanse los largos informes de la prensa mundial sobre el tema, 16 de octubre). En Inglaterra los políticos conservadores atacan el multiculturalismo porque divide y distinguen "entre la nacionalidad definida por la cultura y otra definida por los derechos políticos" (Wright 2007:134). En América Latina Wade (2006) ha demostrado que las minorías étnicas (que en algunos países, como Bolivia, distan de ser minorías), protegidas y promovidas por las Constituciones y las leyes, todavía son *un problema* cuyas condiciones de vida ha empeorado desde que las políticas multiculturales fueron promulgadas en la década de 1990.

²⁵ El mundo académico sigue aferrado al canon moderno, dejando poco o ningún espacio a las voces del Otro. Acaso Frantz Fanon o Aimé Césaire, por mencionar a dos grandes escritores y activistas de descendencia africana, ¿son leídos y discutidos en los departamentos de antropología y filosofía de la misma manera y con el mismo interés y seriedad dedicados a, por ejemplo, Clifford Geertz o Platón?

que abre como lugar de conocimiento ofrece otras oportunidades: conocer deja de ser función de una prescripción metodológica para ser fruto de una relación intersubjetiva que acerca mundos distintos. Ese acercamiento abre alternativas de vida y de acción que son, en realidad, alternativas a la cosmología moderna. El encuentro intersubjetivo, el establecimiento de relaciones no jerárquicas que eliminan la distancia entre investigador e investigado, no es accidental sino deliberado y constituye el escenario de una nueva moralidad que no está en la disciplina y que no saldrá de la posición privilegiada de los arqueólogos sino de su relación transformadora con vidas hechas y por hacer por fuera de los designios modernos. En el encuentro intersubjetivo alterador el arqueólogo deja de ser moderno (se vuelve anti-arqueológico, digamos): des Cree de lo objetual (objetividad, objetivización: cómo se vuelve objeto sometido aquello que es vida, agencia, acontecimiento), de la preterización (el confinamiento en el pasado de lo no moderno y del tiempo acontecido), de la violencia sobre otras temporalidades, de la reificación de su campo experto. No sólo des Cree de sus preceptos: también milita contra ellos.

No es normalizadora. La arqueología conmovida por el empuje decolonial no busca la normalización de la disciplina de otra manera; busca su desnormalización. Busca restar densidad a la estructura disciplinar hasta alterarla. Lejos de normalizadora es desconstructiva porque no trata de alcanzar una nueva normalidad (la de la modernidad binaria) a través del empoderamiento de la categoría marcada como no moderna sino de entender/actuar la diferencia por fuera de ese marco binario, saliendo de la fuerte atracción de los significantes modernos que hacen que el lado marcado de la relación polar (el lado no moderno) siempre aparezca como opuesto y subordinado al lado moderno, como algo disperso y débil, incapaz ya no de resistir sino de crear, hacer, alterar. Ese lado marcado de lo no moderno está sujeto a las decisiones referenciales del lado moderno y vive en el borde de su desaparición ontológica como residuo y negatividad; por eso es representado, de manera tan rutinaria que lo vuelve natural —el efecto de la performatividad de Butler (2000)—, como aquello que la modernidad no es, no puede ser, no debe ser (lo pre-moderno, primitivo, salvaje de los universales antropológicos). Desnormalizar la arqueología es huir de la estructuración binaria (y jerárquica, claro) de la modernidad. Pero la normalización acecha. Está vigilante en los espacios académicos, en sus potentes medios de censura (desde el trabajo más básico de un estudiante de pregrado hasta el rigor profesional del espíritu de cuerpo, magníficamente expresado en los códigos de ética); está en el canto de sirena del dinero de los contratos; está en el atractivo de las retóricas contestatarias (como en la escenificación de los congresos) pero en su claudicación efectiva en las prácticas. ¿Cómo evitar la normalización? ¿Cómo evitar que la arqueología “decolonial” se convierta en una “nueva rutina de disciplinamiento” (Handler 2008:97)? La lucha contra la normalización no puede dejar de desnaturalizar, desestabilizar, escandalizar la moralidad arqueológica dominante: desnaturalizar porque no desprovincializa la disciplina sino que redescubre su provincianismo y la violencia de su funcionamiento universal; desestabilizar porque suspende el juego de diferencias y semejanzas de la

ontología moderna, el *arqueocentrismo* de la Historia; escandalizar porque muestra el exotismo de los universales modernos y la manera como fueron vestidos de familiaridad. La lucha contra la normalización, en fin, supone una militancia del conocimiento no para dar cuenta de la realidad como ha sido proscrita y prescrita por el saber moderno sino para volverla acción creadora: "Reconocer la efectividad del saber da a la investigación un papel importante como actividad productora y transformadora de discursos, creando nuevas posiciones para los sujetos y posibilidades imaginativas que impulsen proyectos y deseos políticos" (Gibson-Graham 2002:279).

VI

La arqueología conmovida por el empuje decolonial no calla lo que los protocolos disciplinarios le enseñaron a callar. Debate, allí donde el establecimiento la quiere callada —confinada al *pasado como pasado*. Es una arqueología colorida que rompe la monocromía de la arqueología moderna. No calla la lucha racial; la dice. Raza como trazo de la historia en los cuerpos y arqueología radical/racializada como trazo de la historia en la historia. Ese encuentro de razas (conciencia histórica racializada); ese encuentro constituido, nunca detenido, por la diferencia colonial; ese encuentro de diferentes, en su plena y absoluta diversidad, es un lugar único para pensar y hacer arqueología. ¿Qué es "un futuro coherente con el pasado", como pide Segato (2010:24), si no una racialización de la historia desde la diferencia colonial, una radicalidad en la diferencia? Por eso una arqueología conmovida por el empuje decolonial no está interesada sólo en cambiar la arqueología sino en cambiar el mundo. Su tarea primera y principal es la imaginación/actuación de la post-nación desde las diferencias hacia arriba y no desde las diversidades hacia abajo. En esa tarea conmueve la noción del *pasado* ya que lee los signos de la historia en las marcas de opresión y sometimiento tanto como en el desenvolvimiento de otras vidas. Una arqueología conmovida no aísla la diferencia de los acontecimientos históricos. Por eso dice, como Mitchell (2000:12): "Uno puede pedir prestada la noción capitalista de lo no capitalista, la noción Occidental de lo no Occidental y la noción moderna de lo no moderno y preguntar *qué suprimen estas ficciones no desechables*" (añadí las cursivas). La respuesta a la supresión tiene colores, heridas coloniales, desigualdades. La arqueología conmovida "sólo puede ocurrir *dentro* del horizonte temporal del capital y, sin embargo, altera la unidad de ese tiempo" (Chakrabarty 1993:1096; cursivas en el original). Esta alteración reaparece la Otredad en escena, esta vez no como el referente subordinado por el significante maestro sino como el sujeto soberano que surge y crece en los intersticios de la heterogeneidad temporal. Es el silencio lo que se rompe, la supresión que la Historia impone a las temporalidades no modernas. Esas temporalidades de diferencia han sido soslayadas por las arqueologías "alternativas", atrapadas en su modernidad y en las "ficciones no desechables" del cambio, la democracia, la emancipación. Por eso no necesitamos "una narrativa más global y más homogénea de la modernización" que "inevitablemente termina por volver a contar la historia de Occidente" (Mitchell 2000:16) sino el regreso intempestivo de las temporalidades heterogéneas que la modernidad buscó

suprimir. No necesitamos una Historia escrita desde arriba sino temporalidades promulgadas y actuadas desde abajo. Una recreación temporal desde abajo, desde lo subalternizado, pone entre paréntesis el tiempo vacío y homogéneo de la modernidad que "cuando encuentra un obstáculo piensa que ha encontrado otro tiempo —algo salido del pre-capital, algo que pertenece a lo pre-moderno" y que trata la resistencia "como salida del pasado de la humanidad, algo que la gente debería haber dejado atrás pero no lo ha hecho" (Chatterjee 2005:926). Si abandonamos la creencia naturalizada de que la Historia es una secuencia cronológica de acontecimientos que progresan hacia un fin (civilización, modernidad, desarrollo) y traemos a escena la violencia de la colonialidad entonces la temporalidad moderna se enreda en una distribución de nodos heterogéneos. La diferencia entre una concepción de nodos histórico-estructurales de heterogeneidad (Mignolo 2015), no teleológica y sí multitemporal, y una sucesión lineal de eventos hace un lugar para promulgar y actuar temporalidades locales en vez de grandes y violentas narrativas unificadoras —los universales antropológicos de Michel Foucault (1985). Este lugar lleva la diversidad cultural al campo de las diferencias coloniales; vuelve política la asepsia multicultural de la corrección política que busca desracializar y vaciar de poder las relaciones coloniales a través del culturalismo. Una arqueología conmovida, en suma, toma en serio la diferencia, no a través de una metodología para incorporarla²⁶ sino mediante otra relación y una voluntad genuina por entenderla, acompañarla, aprender y actuar en consecuencia.

VII

"...porque no puede ser que no haya otra cosa", como escribió Cortázar que dijo Johnny Carter en *El perseguidor*. Porque no puede ser que la arqueología sea este esoterismo desafortunado; este desinterés por lo que sucede alrededor, en este tiempo; porque no puede ser esta meta-realidad tan irreal, este dar la espalda al mundo; porque no puede ser esta acomodación oportunista a la reorganización global de la sociedad y la política; porque no puede ser esta entrega brutal al mercado; porque no puede ser. Porque no puede ser que no haya otra cosa la arqueología conmovida por el empuje decolonial no huye de las palabras que dijo André Breton el 7 de junio de 1946 en una velada en homenaje a Antonin Artaud, recién liberado del manicomio de Rodez: "Me parece motivo de burla toda forma de compromiso que no llegue a este objetivo triple e indivisible: transformar el mundo; cambiar la vida; rehacer, completamente, el entendimiento humano". Porque la arqueología que se deja mover, desplazar, alterar por el empuje decolonial participa de la transformación del mundo y de

²⁶ La incorporación de voces locales que promueven algunas variantes de las arqueologías "alternativas" (un giro metodológico conocido como *multivocalidad*) es la recaptura de lo que se había extraviado, una declaración acerca de cómo pasar el filtro disciplinario a través de la prueba de la democracia y la apertura, dejando de lado creencias y cosmologías, parte esencial de la comprensión y el activismo interculturales pero no de la "vida real" de la arqueología, donde son poco más que ruido.

un debate global para aprender a desaprender lo que nos han enseñado porque no estamos condenados a reproducir el canon disciplinario y sus formas atrabiliarias de relación con otros sujetos y cosmologías. El futuro no tiene por qué ser el lugar de reproducción del presente. Hace un tiempo Hugo Achugar (2001:79) señaló que “entre las muchas cosas que han entrado en crisis o están siendo cuestionadas se debe agregar la idea de la fundación como momento de clausura de un pasado y de comienzo de una nueva época, única e irrepetible en el tiempo”. Esta observación inquietante pone el dedo en la llaga: con el multiculturalismo la nación bien puede haber sido alterada, pero ¿no hay un nuevo momento fundacional a mano? Muchos países se complacen en la idea de forjar mosaicos culturales sólo para descubrir que era muy arriesgada, demasiado ambiciosa o demasiado ambigua. Ante este hecho algunos retroceden y tratan de reingresar al jardín nacional por la puerta de atrás; eso es lo que están haciendo o intentando hacer varios países en Europa Occidental, de Alemania a Holanda, de Suiza a Francia. Otros se aferran tercamente al multiculturalismo, sin realmente saber adónde se dirige. Contradictorio y errático, pero inmensamente excitante, este momento actual marcado por el surgimiento de las sociedades post-nacionales puede ser fundacional, una oportunidad (quizás irrepetible) para que la multiplicidad crezca y se expanda.

Referencias

Achugar, Hugo

2001 Ensayo sobre la nación a comienzos del siglo XXI. En *Imaginario de nación. Pensar en medio de la tormenta*, editado por Jesús Martín-Barbero, pp 75-92. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Atalay, Sonya

2008 Multivocality and indigenous archaeologies. En *Evaluating multiple narratives: beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies*, editado por Junko Habu, Clare Fawcett y John Matsunaga, pp 29-44. Nueva York: Springer.

Benjamin, Walter

1968 *Illuminations*. Nueva York: Schocken.

Blaser, Mario

2009 Political ontology: cultural studies without “cultures”? *Cultural Studies* 23(5-6):873-896.

Bolívar, Simón

1969 Carta de Jamaica. En *Escritos políticos*, pp 61-84. Madrid:

Alianza Editorial. [1815].

Bonfil, Guillermo

1970 Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. En *De eso que llaman antropología mejicana*, editado por Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, pp 39-65. México: Nuestro Tiempo.

1982 El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, editado por F. Rojas, pp 133-145. San José: FLACSO.

- Bourdieu, Pierre
2002 *Campo de poder, campo intelectual*. Madrid: Montessor.
- Butler, Judith
2000 *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*.
Barcelona: Paidós.
- Chakrabarty, Dipesh
1993 Marx after marxism. A subaltern historian's perspective. *Economic and Political Weekly* 28(22):1094-1096.
2007 *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha
2005 The nation in heterogeneous time. *Futures* 37:925-942.
- Colwell-Chanthaphonh, Chip, Thomas Ferguson, Dorothy Lippert, Randall McGuire, George Nicholas, Joe Watkins y Larry Zimmerman
2010 The premise and promise of indigenous archaeology. *American Antiquity* 75(2):228-238.
- Deloria, Vine
1992 Indians, archaeologist, and the future. *American Antiquity* 57:595-598.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the other*. Nueva York: Columbia University Press.
1990 Presence and representation: the other and anthropological writing. *Critical Inquiry* 16:753-772.
- Foucault, Michel
1981 *Esto no es una pipa*. Barcelona: Anagrama.
1985 *Las palabras y las cosas*. Barcelona: Planeta-Agostini.
1999 *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
2000 *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García, Néstor
1989 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gibson-Graham, J.K.
2002 Intervenciones posestructurales. *Revista Colombiana de Antropología* 38:261-286.
- Gnecco, Cristóbal y Adriana Dias
2015 On contract archaeology. *International Journal of Historical Archaeology*. Aceptado para publicación.
- Gosden, Chris
2001 Postcolonial archaeology. Issues of culture, identity, and knowledge. En *Archaeological theory today*, editado por Ian Hodder, pp 241-261. Oxford: Polity Press.
- Haber, Alejandro
2013 Anatomía disciplinaria y arqueología indisciplina. *Arqueología* 19:53-60.
- Hall, Stuart
2000 Whose heritage? Un-settling "The heritage." Re-imagining the post-nation, *Third Text* 49:3-13.

- 2010 *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Universidad Javeriana- Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Andina Simón Bolívar-Envión. [1986].
- Hamilakis, Yannis
 2007 From ethics to politics. En *Archaeology and capitalism: from ethics to politics*, editado por Yannis Hamilakis y Philip Duke, pp 15-40. Walnut Creek: Left Coast Press.
 2011 Archaeological ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40:399-414.
- Handler, Richard
 2008 A dangerously elusive method. Disciplines, histories, and the limits of reflexivity. En *Ethnographic archaeologies. Reflections on stakeholders and archaeological practices*, editado por Quetzil Castañeda y Christopher Matthews, pp 95-117. Plymouth: Altamira.
- Kant, Immanuel
 1964 ¿Qué es Ilustración? En *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova. [1784].
- Lampedusa, Giuseppe Tomasi de
 1983 *El gatopardo*. Bogotá: Oveja Negra. [1958].
- Mignolo, Walter
 2015 *El lado más oscuro del Renacimiento*. Popayán: Universidad del Cauca. En prensa.
- Mitchell, Timothy
 2000 The stage of modernity. En *Questions of modernity*, editado por Timothy Mitchell, pp 1-34. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Moshenska, Gabriel
 2009 What is public archaeology? *Present Pasts* 1:46-48.
- Mullins, Paul
 2010 Race and class. En *Handbook of postcolonial archaeology*, editado por Jane Lydon y Uzma Rizvi, pp 361-371. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Partridge, William y Jorge Uquillas
 1996 *Including the excluded: ethnodevelopment in Latin America*. Washington: World Bank.
- Polanyi, Karl
 1997 *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta. [1944].
- Rabinow, Paul
 1986 Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology. En *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, editado por James Clifford y George Marcus, pp 234-261. Berkeley: University of California Press.

- Schmidt, Peter
 1995 Using archaeology to remake history in Africa. En *Making alternative histories: the practice of archaeology and history in non-western settings*, editado por Peter Schmidt y Thomas Patterson, pp 119-147. Santa Fe: School of American Research Press.
- Segato, Rita Laura
 2007 *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
 2010 Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación* 3:11-44.
- Smith, Claire y Martin Wobst (Editores)
 2005 *Indigenous archaeologies: decolonizing theory and practice*. Londres: Routledge.
- Spivak, Gayatri
 2003 ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39:297-364.
- Sullivan, Alan
 1978 Inference and evidence in archaeology: a discussion of the conceptual problems. *Advances in Archaeological Method and Theory* 1:183-222.
- Taussig, Michael
 2012 *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Taylor, Charles
 1993 *La política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, Tzvetan
 1989 *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Trouillot, Michel-Rolph
 2011 *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Universidad del Cauca-Universidad de los Andes.
- Viveiros de Castro, Eduardo
 2004 Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1):3-22.
- Wade, Peter
 2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.
 2006 Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en América Latina. *Tabula Rasa* 4:59-81.
- Watkins, Joe
 2000 *Indigenous archaeology. American Indian values and scientific practice*. Walnut Creek: Altamira Press.
- White, Leslie
 1959 The concept of culture. *American Anthropologist* 61:227-251.
- Wright, Susan

- 2007 La politización de la “cultura.” En *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, editado por Mauricio Bovin, Ana Rosato y Victoria Arribas, pp 128-141. Buenos Aires: Antropofagia.
- Wylie, Alyson
- 2005 The promise and perils of an ethic of stewardship. En *Embedding ethics: shifting boundaries of the anthropological profession*, editado por Lynn Meskell y Peter Pels, pp 47–68. Oxford: Berg.

Arqueología indisciplinada y descolonización del conocimiento

Alejandro Haber

Nombrar a Catamarca

¿Quiénes eran los que aquí vivían?, es la más común de las preguntas con las que me interpelan mis vecinos de Catamarca en cuanto se enteran que es arqueólogo quien está a su lado. Con alguna ingenuidad podría pensar que suponen que como arqueólogo debería serme sencillo responderles; sin embargo se trata de situaciones que me incomodan, no sólo por lo que una respuesta pudiera contener de información sustantiva, sino porque la pregunta en sí en una durísima interpelación a la geopolítica del conocimiento que un investigador disciplinado está convocado a reactualizar. Es que la pregunta es de las que supone un determinado tipo de respuesta. Nadie se muestra satisfecho si mi respuesta apuesta por un minimalismo extremo diciendo ‘gente’, haciéndome el que supone que con eso será suficiente, o un poco más provocador contesto ‘catamarqueños’. La pregunta lleva en su formulación la anticipación de un tipo particular de respuesta: no basta con decir que aquí vivía gente, hay que decir ‘quiénes eran’. Y ‘quiénes eran’ parece consistir en su nombre, al menos como primera preocupación; si uno dijera la respuesta esperada la pregunta siguiente sería por el ‘adelanto’ relativo a otras civilizaciones. Hace unas décadas el nombre esperado era ‘los calchaquíes’ o ‘los diaguitas calchaquíes’, más recientemente ‘los aguada’. Ambas designaciones reconocen un origen en la disciplina arqueológica: diaguitas o diaguita-calchaquíes era el nombre con el que los arqueólogos de mediados del siglo XX designaban a los autores de los restos que describían (Márquez Miranda 1946), un poco por derivación del nombre con el que habían sido designados por los conquistadores, pero sobre todo generalizando esa designación a una amplia variedad de restos de distintas épocas y lugares. La Aguada es el nombre de una localidad del norte chico de Belén que fue aplicado por los arqueólogos de la década de 1950 y 1960 para designar una cultura arqueológica (González 1964) cuya extensión y cronología fueron progresivamente puestas en discusión por las generaciones posteriores (Gordillo 2007; Laguens 2006; Pérez Gollán & Heredia 1990). Es una designación que claramente sigue la regla disciplinaria de nomenclatura del sitio tipo, según la cual una cultura arqueológica recibe su nombre del sitio arqueológico que se considere típico de esa cultura, es decir, allí donde esa cultura fue por vez primera definida, entiéndase *por un arqueólogo*, no por sus practicantes. Ambas designaciones se originan, entonces, más en las experiencias de los arqueólogos que en las de quienes son así designados. Pero es probablemente debido a que la experiencia que la sociedad en general tiene sobre los antiguos moradores está mediada por la arqueología disciplinaria –y su lenguaje–,

que estas acaban siendo las respuestas esperadas, no sin alguna ansiedad, cuando mis vecinos me preguntan (en mi condición de arqueólogo) por aquellos que vivieron aquí antes de la invasión europea. Lo que ellos fueron acaba por ser enteramente dependiente de la experiencia disciplinaria. Puesto en la escena de reproducir esta violencia, me siento interpelado y mi respuesta, esquiva a toda designación del otro, irrita. Irrita aún más cuando me inclino por responder ‘catamarqueños’, es decir, el mismo apelativo que mis interlocutores asumen para sí mismos. Porque el supuesto no es sólo que pasado pre-colonial deba ser designado, sino que debe llevar la designación del otro (Pizarro 2006), y debe ser capaz de ser negada su coetaneidad (Fabian 1983) y desplazado en el eje del tiempo vectorial. No es que mis interlocutores se dejen totalizar por los supuestos de la episteme hegemónica respecto a la alteridad y la negación de coetaneidad, sino más bien que, reconociendo en mí a un agente del conocimiento hegemónico, es a mí mismo que ‘me toman distancia’, como cuando en la primaria nos hacían formar fila extendiendo el brazo sobre el hombro del compañero. En este caso se trata de una distancia epistémica, y esta puede ser mucho más difícil de atravesar que la longitud del brazo de un niño.

Cuando en la primera mitad del siglo XVI los primeros europeos llegaron a la región de Catamarca desde el norte lo hicieron acompañados de indígenas colaboradores de habla quechua y aymara. Se dirigían al Tucumán y de allí a Chile, vocablos que aparentemente designaban las sucesivas áreas colindantes al sur del Alto Perú o Charcas. Al describir a los habitantes del Tucumán –como dieron en llamar a la región, los cronistas diferenciaron a diaguitas de juríes. Los primeros fueron descritos como moradores de casas de piedra en asentamientos estables y ordenados en la sierra, con agricultura y ganadería; los segundos como nómades de las llanuras orientales, cazadores, recolectores, pescadores, aunque también agricultores, sin viviendas permanentes (Lorandi 1997). Esta primera clasificación y designación (en el sentido de otorgamiento de un apelativo pero también de un significado) decía más de quienes la enunciaron que de quienes fueron enunciados. Los juríes, salvajes e indómitos, estaban lejos del modelo civilizatorio -que no era otro que la auto-percepción de los conquistadores- mientras que los diaguitas eran civilizados y ordenados ‘a la manera de Castilla’. Esta visión del otro de acuerdo a los patrones relativos de proximidad y alteridad movilizaba asimismo los deseos de conquista: los castellanos consideraron que serían los diaguitas y no los juríes quienes aceptarían el vasallaje que les permitiera desplegar su orden colonial. Pero se demoraron algo en comprobarlo, puesto que sus intereses estaban volcados más en Chile que en el Tucumán. Así y todo, sus deseos de conquista quedarían incluidos en la inicial cartografía colonial: la nueva jurisdicción fue inscripta bajo el nombre de ‘Tucumán, Diaguitas y Juríes’.

Cuando le tocó el turno al Tucumán, las cosas probarían ser distintas a lo previsto: los indios de las planicies del chaco árido colindante a la ladera oriental de los Andes –los antiguos juríes- fueron más rápida y eficazmente sometidos mientras que los moradores de las sierras andinas –los antiguos diaguitas- ejercieron distintas formas de resistencia (huida de las reducciones, desabastecimiento de los colonos, guerra frontal y de guerrilla) de manera intermitente por cerca de un siglo y medio (Lorandi

1997). La historia de las ciudades del Tucumán, focos políticos y culturales de la guerra de conquista, muestra que aquellas que se asentaron en tierra de juríes –la llanura- tuvieron más éxito que las que se quisieron poblar en las áreas montañosas de los diaguitas.

A lo largo del período de guerra contra Castilla (siglos XVI y XVII), los castellanos fueron reemplazando la anterior –ya inútil- designación ‘diaguitas’ y ‘juríes’, por la de ‘indios ladinos’ y ‘calchaquíes’, más significativa para su proyecto colonial (Boixadós y Zanolli 2003). Los primeros eran quienes se sometieron a vasallaje, aceptaron los dioses y la lengua de los conquistadores y renegaron de los suyos –o al menos así se lo hicieron creer a sus señores-. Sus hijos y sus nietos, nacidos bajo relaciones de sometimiento y disciplinados en la pedagogía colonial, fueron engrosando las servidumbres personales de los encomenderos y sus familias. Calchaquíes, en cambio, eran quienes se levantaban en armas, huían de sus reducciones y encomiendas, y alimentaban la resistencia. Uno de los pocos vocablos en lengua kakana –la lengua indígena regional-, la palabra ‘calchaquí’ habría significado ‘guerrero’. De la misma manera que diaguitas y juríes, ladinos y calchaquíes serían las objetivaciones de las relaciones coloniales –y los deseos de colonia, de manera que podría ser resumida como una clasificación general de los colonizados entre ‘amigos’ y ‘enemigos’; nuevamente dice más de los colonizadores que enuncian el mundo que del mundo colonizado por ellos.

Las designaciones generales del otro otorgaban a los colonizadores una orientación general en relación a sus proyectos coloniales; por ejemplo, cuando un indio debía testificar en una actuación judicial, su nombre era acompañado del apelativo ladino o calchaquí (incluso a veces a manera de apellido), como caracterización general de la identidad del testigo (Boixadós y Zanolli 2003); como era común desde el Renacimiento, toda clasificación implicaba una medición de la distancia al centro, que siempre estaba ocupado por Cristo y en cuyas inmediaciones se percibían los conquistadores y sus instituciones (Thomas 1994). No obstante, eran las designaciones particulares y no las generales aquellas que tenían efectos concretos en pos de los proyectos coloniales.

El grueso de la documentación escrita que abunda tanto en los archivos cuanto en las referencias de la literatura historiográfica del período, está habitada por nombres de grupos particulares de indios, o ‘parcialidades’. Pomangastas, andalgalas, quilmes, motimos, hualfines, son solo algunas entre cientos de parcialidades nombradas en los documentos relativos a encomiendas y mercedes. La etnohistoria ha debatido intensamente el significado concreto de las distintas designaciones, su correspondencia a alguna escala social particular, y su vinculación con la movilización político-militar en épocas de crisis (Giudicelli 2007). En ese esfuerzo se ha tendido a asumir que tales designaciones tenían carácter objetivo, es decir, que tanto las designaciones como signo, como sus significados, estaban allí, y que así fueron leídos y escritos por los castellanos. Sólo algunos investigadores han considerado que las designaciones pudieran formar parte de una cartografía del deseo colonial más que de una descripción cartográfica realizada por los colonizadores

(Giudicelli 2007, Martínez 2004), a la manera en la que, para las designaciones generales, orienté mi párrafo anterior. En este sentido, si nos preguntásemos por las funciones de las designaciones particulares de gente en un mundo pre-colonial, tal vez se nos permitiera advertir que, fuera del escenario de contienda colonial, pudo resultar poco útil la existencia de apelativos para grupos localizados de pobladores; y es que los apelativos de ‘parcialidades’ tienen dos funciones: discriminar una parcialidad de otra, y discriminar la gente de la parcialidad de otras cosas de la parcialidad misma (el valle, el cerro, el río, la tierra, los animales, los antepasados, etc.). La primera función tiene el sentido colonial de particularizar de quiénes específicamente se está tratando en el discurso, si de este o de aquél colectivo social humano. La segunda función del lenguaje colonial permite diferenciar el colectivo humano de la tierra en la que vive. Diferenciar mediante apelativos a unos colectivos humanos de otros y a cada uno de sus respectivas tierras cobra sentido en el dispositivo político colonial que opera mediante escritura alfabética: la maquinaria del estado moderno que dispone sus acciones en el mundo mediante la escritura alfabética de las acciones de unos sujetos (castellanos) sobre unos objetos (humanos, tierras, aguas, minerales, antepasados, etc.). Así, para que un español tuviese el derecho, y pudiese ejercerlo política y militarmente, de disponer de un colectivo humano para su beneficio, una cédula de encomienda debía vincularlo a ese colectivo específico, escribiendo el nombre de ambos. Para que un español adquiriese el derecho de disponer de una tierra, una merced real debía vincularlo, es decir, debían estar sus nombres en un mismo texto escrito que dispusiera la relación entre beneficiario y tierra. En cambio, en un mundo en el cual cada uno vive en su tierra y se relaciona con ella y con otra gente mediante relaciones sociales constitutivas –y no mediante dispositivos de enunciación constituyentes de la relación, como las escrituras, las órdenes y las mercedes- la distancia y proximidad relativas entre humanos se designan como relaciones de consanguinidad, alianza, enemistad, etc., que orientan las interacciones esperadas; de igual manera, una tierra, un río, un cerro, no necesitan un nombre propio distinto de la gente que allí mora: más probablemente sean llamados, tal como suele suceder entre las comunidades campesinas de los Andes, río, cerro, volcán, antigal, es decir, mediante sustantivos comunes. (Estos sustantivos comunes son a veces adoptados por cartógrafos, antropólogos y arqueólogos como nombres propios, y encontramos así mapas en donde hay un río Río, un cerro Volcán, y sitios arqueológicos que se llaman Pucará, Antigal, Loma de los Antiguos, etc.). La mera existencia objetiva de los colectivos o parcialidades ha sido más una necesidad colonial que un presupuesto de la vida local, más guiada por relaciones que por objetividades preexistentes a las mismas.

Lo que las designaciones particulares de gente y lugares efectúan, mediante su inclusión en los dispositivos de la burocracia colonial, es la separación de las relaciones constitutivas, la disección de cada uno de los componentes de la red relacional en la que fluyen los mundos locales, y que hacen que la misma cosa sea la gente y su tierra y sus antepasados, o, mejor dicho, esta gente y esta tierra y estos antepasados. En el lenguaje colonial, gente, tierra y antepasados cobran existencia por afuera de sus relaciones constitutivas; para inmediatamente ser incluidas en otras relaciones, relaciones coloniales constituyentes: estos indios (apelativo particular) son

encomendados a esta persona que ordena su traslado; esta tierra (apelativo particular) está despoblada de indios y es entregada en merced a esta persona que se apropia de ella; estos antepasados (apelativo particular, esta vez creado por la disciplina arqueológica) son instrumentos que, convenientemente manipulados por la disciplina, permiten conocer a los investigadores disciplinados un pasado –de relación constitutiva entre gente, tierra y antepasados- ya agotado. El lenguaje disciplinario es una forma específica de lenguaje colonial que acomete el mismo tipo de violencia epistémica, extirpando el objeto de un régimen de cuidado para implantarlo en otro completamente distinto (Shepherd, este volumen).

De manera que, cuando se me pregunta por quienes vivieron aquí antes de la invasión europea, lo que implícitamente se me pide es que enuncie en mi lenguaje disciplinario el dispositivo de designación del otro acerca del que se me pregunta y su relación con quien me pregunta. La pregunta por quién vivía aquí, dirigida a un arqueólogo, porta un subtexto de confirmación del lugar hegemónico de enunciación de la íntima alteridad: no hay relación constitutiva entre tierra, antepasados y gente que lícitamente pueda ser enunciada sino por el experto. La alienación respecto de tu origen es tal que es mi condición de arqueólogo disciplinado la que me permite enunciar quienes fueron, y no alguna relación que directamente pudieras tener con ellos. La designación, es decir, la conformación de un lenguaje que nombre a la cosa de manera que esta sea puesta a disposición y vuelta intercambiable, conlleva siempre un otro lado, oculto en el lenguaje, que debe ser escrutado. Pues el lenguaje porta las huellas deícticas de las relaciones sociales que secciona. Una deixis del lenguaje colonial y del lenguaje disciplinario nos coloca, nos vuelve a colocar, en las relaciones sociales de la colonialidad, en donde la relación no es sólo entre la palabra y la cosa, sino también en las relaciones intersubjetivas entre enunciador, enunciado, y enunciatario (Arnoux 2006). En ese sentido, es decir, en un sentido decolonial, cobra particular importancia *la deixis del objeto*, es decir, el develamiento de las relaciones sociales seccionadas y obliteradas por el lenguaje colonial mediante el cual el mundo es transformado en un conglomerado de palabras que designan objetos.

Deixis del objeto

El lenguaje colonial irrumpe repentina y violentamente en la interacción discursiva. Ya describí la manera en la que el enunciador altera (alteriza) el enunciado, lo enuncia a diferencia de sí mismo, como si estuviera allí a la distancia de sí y como si no estuviera constituido en la relación. En la ruptura mediante la cual opera la objetualización, las huellas de la relación social (colonial) entre enunciador, enunciado y enunciatario se imprimen en el lenguaje. La escritura del texto colonial supone una cartografía de su lectura, en otras palabras, el texto colonial supone una determinada localización del enunciatario, o sea, una lectura que comparte con el enunciador una misma localización geopolítica, una intimidad civilizatoria, una misma ruptura con el otro (el enunciado). La gramática del texto colonial crea una intimidad, un nosotros inclusivo, entre enunciador y enunciatario. Lo subalterno, lo

popular, lo indígena, lo otro, quedan reclusos en el enunciado del texto, excluidos de la escritura –y de la lectura; y las disciplinas humanas y sociales se reparten esos enunciados a la manera de objetos. Aspectos del enunciado y modos de enunciarlo deslindan métodos y objetos de cada disciplina. Los colectivos disciplinarios, hablantes de cada lenguaje disciplinario, son los respectivos enunciadores. Al mismo tiempo, los lenguajes disciplinarios delimitan unas comunidades de enunciatarios; la cartografía de estas queda definida por la intimidad lingüística: son enunciatarios del texto disciplinario quienes se acercan en la ruptura respecto al otro (enunciado). La estructura de la relación entre enunciador y enunciatario, es decir, las relaciones cubiertas por la primera persona del plural, incluyen, sin embargo, no una sino distintas posibilidades. Un nosotros inclusivo (nosotros [yo + tú] enunciamos a ellos/as, es decir, otros/as) alterna simultáneamente con un nosotros exclusivo (nosotros [yo pero no tú] enunciamos a ellos/as, entre quienes podrías estar tú). Cuando, como arqueólogo, digo “Sabemos que aquí vivieron los diaguitas”, también estoy diciendo que yo y tú somos distintos a los diaguitas, entre otras cosas nos distingue la posesión del conocimiento acerca de los diaguitas, del que los propios diaguitas carecen; pero, al mismo tiempo podría estar diciendo que nosotros (los arqueólogos, o bien, los arqueólogos de mi mismo tipo) somos quienes sabemos que los diaguitas fueron distintos a nosotros y sin embargo aquí vivieron, y por ende tú, aún cuando los diaguitas fueran tus antepasados, careces del conocimiento de aquellos y de tu relación con ellos; tu relación con los antepasados depende de mi conocimiento. El enunciatario queda simultáneamente incluido y excluido de la intimidad del enunciador o, dicho de otra manera, la inclusión en la intimidad del enunciador del texto colonial queda condicionada a que el enunciatario reconozca –y a veces incluso que su autoreconocimiento sea asimismo reconocido- el mismo lugar de enunciación actual (y el mismo lenguaje) como lugar potencial de enunciación. Es decir, la oscilación entre el nosotros inclusivo y el nosotros exclusivo orienta al enunciatario a vivir en el domicilio de la enunciación colonial. Esta orientación aliena al enunciatario de su propia localización, de su propia enunciación, de su propia mirada (Morris y Spivak 2010).

El texto colonial demarca, entonces, una cartografía epistémica: conocedores y conocidos ocupan lugares geopolítica, y civilizatoriamente, establecidos y fijos; pero asimismo produce esa cartografía: el lector debe moverse hacia el domicilio del texto. El tú excluido de la intimidad del enunciador es simultáneamente incluido en la medida en que se oriente hacia la intimidad del enunciador, es decir, se subjetive a su imagen. Este poder creativo del lenguaje colonial, que ya fuera señalado por Bhabha (1994), no es algo que quede recluso en la discursividad lingüística, aunque siendo esta el vehículo epistémico hegemónico es, sin duda, de enorme peso.

Las enunciaciones metaculturales, es decir, acerca de la cultura, establecen gramaticalmente posiciones epistémicas fijas entre la primera y la tercera persona, mientras la segunda persona oscila entre ambas. Pero la práctica cultural, incluso la práctica epistémica, no discurre dentro de posiciones fijas sino en el marco de relaciones que, a su vez, se relacionan entre sí. Estas *relacionalidades* se sustentan en supuestos epistémicos que no necesitan ser visitados, y rara vez lo son. Las prácticas

relacionales no siempre concuerdan con los posicionamientos metaculturales. Son como dos líquidos distintos en un mismo recipiente, separados uno de otro por una membrana semipermeable. La permeabilidad puede aumentar o disminuir, y hasta cierto punto es regulada contextualmente. Ello ha sido señalado por distintos autores como dualidad de la subjetividad colonial (Bhabha 1994), colonialidad (Mignolo 2003), etc.

Uno de los niveles en los que la dualidad se vuelve notoria es en la cultura del tiempo. Las categorías metaculturales asimilables a Occidente suponen una particular teoría y práctica temporal, mientras que las prácticas culturales populares, campesinas, e indígenas suelen implicar teorías del tiempo y la historia basadas en supuestos muy diferentes de los que sustentan a Occidente, indistintamente de cuáles sean las enunciaciones meta-culturales en primera persona de esos mismos actores.

Occidente como teoría de la historia

El tiempo occidental tiene al menos dos componentes. Uno de ellos es la linealidad. El tiempo transcurre desde el pasado al presente al futuro a lo largo de una línea; y la línea de tiempo es la más sencilla representación del tiempo histórico. Los acontecimientos suceden uno tras otro. Pero la línea de tiempo no es simplemente una línea, también es un vector. Un vector es un tipo particular de línea recta con magnitud y dirección. La magnitud del tiempo es la distancia a un punto de partida, y la dirección es su orientación en el espacio. En tanto vector, la historia tiene un punto de partida y una dirección. En la tradición occidental el punto de partida es abiertamente metafísico, como en el caso de la creación bíblica, o la llegada del hijo de dios al mundo de los hombres. En la versión moderna de la tradición occidental otro punto de partida es el inicio de la historia, es decir, el conocimiento (historiografía) acerca de la historia es al mismo tiempo un período en la historia, un período –la historia (pretendidamente universal)- que comienza cuando lo hace el conocimiento historiográfico (occidental).

En Occidente, *res gestae* comienza cuando *historia rerum gestarum*: la historia (relevante) de la humanidad comienza cuando se inventa la disciplina (occidental) de la historia. La historia (los hechos del pasado) es comprendida como magnitud del tiempo, es decir, el largo de la línea desde su origen metafísico hasta el presente. La historia, vista desde la teoría occidental del tiempo, consiste en la historia de Occidente. La historia como lo que sucedió e interesa (es decir, la historia de Occidente y su expansión sobre el otro) tiene su origen en la invención del dispositivo para codificar al conocimiento occidental como superior (la historia como lo que se dice acerca de lo que sucedió) (Trouillot 1995). El punto de origen de la versión occidental de la historia está aunado, entonces, tanto a su auto-comprensión como civilización superior como, y al mismo tiempo, a la consideración de la superioridad de sus propios instrumentos para considerarse superior. La metafísica de la historia (occidental) está objetivada en la línea de tiempo (en la historia objetiva), produciendo el efecto de un punto de origen metafísico, que al mismo tiempo es un lugar naturalizado de conocimiento. Tal punto de origen indica el origen del yo, en

este caso Occidente como civilización y como proyecto de conocimiento e intervención. El nacimiento de Jesús es el principal punto de origen en la línea de tiempo, y señala el origen del yo cristiano. La vida de Jesús (lo que sucedió) es narrada en los evangelios (el relato de lo que sucedió), y el conocimiento correcto de la historia sagrada se obtiene mediante la lectura de textos sagrados que codifican esa historia. En los países europeos, la historia es usualmente considerada a partir de las primeras fuentes documentales que permiten conocerla, usualmente textos escritos por los conquistadores romanos acerca de los lugares y pueblos sobre los que se expandían. Algunos de los pueblos resistentes y dominados, con el nombre con el que han sido designados en esas fuentes, resultaron los ancestros de los yoes nacionales actuales. Antes de esos pueblos no había historia, sino prehistoria. En América, el arribo de Colón es un segundo punto de origen que marca el trasplante del yo al Nuevo Mundo y la separación de la historia (conocida en los textos) de la prehistoria (desconocida en los textos). La arqueología se ha dedicado principalmente a obtener conocimiento de los tiempos pre-históricos, expandiendo la codificación y las reglas occidentales para conocer la historia sobre períodos carentes de fuentes escritas. Queda claro que el lugar desde el cual la historia es clasificada como conocida (o cognoscible o ‘historiográfica’) y desconocida (o incognoscible o ‘arqueológica’) es el mismo lugar desde el que se practica y teoriza la conquista. La historia como la representación del yo occidental corporiza a Occidente como un discurso de conocimiento y un proyecto de dominación.

Como todo origen metafísico marcador del inicio de un proyecto (moralizador, civilizador, purificador), la línea occidental del tiempo también está proyectada hacia el futuro. Para los conquistadores ibéricos de América durante la primera modernidad, el futuro era pensado como mayor proximidad a Cristo. Para los conquistadores europeos de la segunda modernidad y los europeos descendientes en los países políticamente independientes, y para la antropología clásica evolucionista, el futuro era pensado como civilización (occidental) (Thomas 1994). Para los actuales desarrolladores y para el sentido común occidental en general, el futuro consiste en el desarrollo (Escobar 1999). El tiempo occidental es siempre un vector, con magnitud y dirección. Esta orientación espacial fundamental del tiempo occidental, marcado a fuego en sus cimientos metafísicos, es la manera en la que el espacio y la alteridad son reducidos al tiempo. El tiempo occidental connota el tiempo y denota la dominación. Occidente es una teoría de la historia en la que la historia consiste en la dirección hacia una creciente dominación humana de la naturaleza, de la modernidad sobre la tradición, de Occidente sobre el otro.

Occidente y su teoría de la historia consisten en un dispositivo mediante el cual se ejerce violencia creando intimidación epistémica con el enunciatario y orientándolo en el vector del tiempo. Los fundamentos de la historiografía occidental se relacionan a una doble operación de dominación del otro ser y exclusión del otro conocimiento. En el siglo V a. C. el llamado ‘padre de la historia’ Heródoto estableció una clasificación de conocimientos para escribir una narrativa acerca de los acontecimientos de las guerras médicas (entre griegos y medas). Por un lado, Heródoto adoptó la voz *barbaroi* para designar al otro cultural, los enemigos actuales o potenciales de los griegos. El

epíteto, originado en la repetición de la partícula *bar* -que no significa nada- precisamente significaba que el otro, no hablante de la lengua del historiador, carecía de una apropiada. Al mismo tiempo la historia, en el sentido del relato de los acontecimientos, sería escrita de acuerdo a una clasificación de fuentes de información que implicaba una graduación del conocimiento desde la falsedad hasta la verdad. Para Heródoto las fuentes de información superiores eran aquellas que recibía de testigos oculares directos, mientras que consideraba a la memoria social y la leyenda como contaminadas por la imaginación y la falsedad. Entonces, ya en los momentos iniciales de la historiografía hubo un maridaje entre el objeto materia de la historia (los acontecimientos sucedidos) y el método básico para escribir relatos confiables acerca de los acontecimientos sucedidos. La competencia lingüística (y cultural) en la lengua (y cultura) del historiador y el testimonio ocular se complementan de tal manera que delimitan en la esfera de intimidad lingüístico-cultural del enunciador la escritura de la historia acerca de la relación entre el yo y los otros (Abercrombie 1998). La *res gestae* no es incluida directamente en la *historia rerum gestarum*, para eso debe pasar por varios filtros, el primero de los cuales es su textualización. Ya sea oral o escrito, el testimonio textual acerca de los hechos es la fuente de la historia, y no los hechos en sí. Cuando es el partícipe de los hechos quien los textualiza (testigo ocular) tiene mayor probabilidad de ser tenido en cuenta por el historiador, pero esa probabilidad aumenta cuando entre el partícipe de los hechos y el historiador existe intimidad lingüístico-cultural. El conocimiento acerca del otro será más válido si originado en intimidad epistémica con el enunciador (Trouillot 1995).

Anatomía disciplinaria (i)

La arqueología difiere de la historia en una cantidad de aspectos básicos. Aún así, comparte con aquella el maridaje fundacional de la división metafísica de objeto y método. De hecho, la arqueología, en una medida mucho mayor de lo que usualmente se reconoce, es una extensión sobre el otro de la metafísica occidental de la historia. La arqueología introduce el lenguaje mediante el cual las relaciones del otro con sus muertos, cosas y dioses quedan reducidas a una disciplina de conocimiento (Haber 2012a). Esa disciplina está enmarcada en una metafísica singular que es transportada como si fuese universal. Esto no resulta de una planificación consciente y voluntaria, sino que ese transporte ocurre en los propios marcos y definiciones fundamentales de la disciplina. ¿Qué es lo que hace que una cosa sea un objeto arqueológico? Esta es una pregunta aparentemente fácil de responder, pero en algunas ocasiones es extremadamente difícil incluso para arqueólogas/os disciplinadas/os. Cuando se encuentra algo que podría ser o no humano y antiguo, es decir que con igual probabilidad podría ser natural o reciente, el aparato epistémico de la disciplina arqueológica es tensado al máximo. Si ese ‘algo’ es potencialmente de antigua factura humana, es decir, si la/el arqueóloga/o logra vincularlo, aunque sea tentativa y transitoriamente, a una red conceptual que refiere a un tiempo pasado, ese ‘algo’ dejará de ser algo para recibir un nombre (por ejemplo, ‘rasgo’, o ‘estructura’) que en alguna medida sugiera, si bien no una interpretación acabada, al menos una orientación de su interpretabilidad. Si puede ser enunciado por el lenguaje disciplinario, será un objeto arqueológico (al menos, hasta que se demuestre lo

contrario). Pero, advirtamos, para que pueda ser enunciado, para que pueda ser integrado a la red conceptual, el arqueólogo ha debido ya interpretarlo como potencial resto material mediante el cual se pueda conocer el pasado. Es decir, para poder integrarlo a la red conceptual, debe integrarlo a la red epistémica; debe adjudicarle a ese 'algo' el valor de objeto arqueológico, es decir, como resto material mediante el cual se puede conocer el pasado del que proviene; sólo cuando se le adjudica el sentido epistémico de lo arqueológico es que la cosa puede llegar a ser objeto arqueológico. Al mismo tiempo, otras posibilidades de relación son excluidas (por ejemplo, el que ese 'algo' sea un antepasado, sea un pariente, sea un dios, etc.). La operación de textualización de los acontecimientos queda recluida en una misma esfera de intimidad lingüística disciplinaria: son arqueólogos quienes expresan lingüísticamente el mundo que excavan y observan, que son hechos disciplinarios en la misma medida en que son enunciados por el lenguaje disciplinario. Y al mismo tiempo, la textualización/objetualización implica la demarcación de un colectivo lingüístico-cultural de hablantes del lenguaje disciplinado y creyentes en los supuestos epistémicos de la disciplina. El que la cosa sea objeto arqueológico implica que me relaciono con ella mediante conocimiento, y no mediante memoria ni descendencia. La objetualización de la arqueología disciplinaria consagra una relacionalidad epistemológica y excluye relacionalidades sociales.

Sedimentación y catástrofe

La violencia del lenguaje colonial consiste, por una parte, en la disolución de las relacionalidades constitutivas de los mundos locales, tarea que es posible mediante los mecanismos de designación, objetualización y textualización descritos más arriba. Pero al mismo tiempo que acomete una tarea destructiva, el lenguaje colonial crea un nuevo conjunto de relaciones. Las relaciones coloniales creadas por el lenguaje se superponen a y obliteran las relaciones que este secciona, pero las relacionalidades locales no desaparecen del todo, subsisten a la sombra, al otro lado de lo visible, o bien como soporte de las huellas de la violencia. Las huellas de las relaciones perdidas permanecen en el lenguaje, ocultas entre las nuevas relaciones. Rastrear esas huellas es una difícil pero necesaria deixis del objeto; obliga a excavar la superposición secuencial de violencias, y a profundizar la superficie del suelo que nos es constitutivo. Esa es la tarea de una arqueología indisciplinada, y su campo de acción es el conocimiento hegemónico.

El tiempo vectorial es uno de los soportes epistémicos de la segunda modernidad, y el surgimiento de la disciplina arqueológica está estrechamente ligado a una particular lectura de la estratigrafía arqueológica como respaldo material de la vectorialidad de la historia humana (Schnapp 1998; Trigger 1989). La visión vectorial de la estratigrafía fue derivada de la geología moderna. La geología científica moderna comenzó cuando se rebatió la teoría catastrofista en boga en el siglo XVIII. El catastrofismo proponía que las formas de la tierra resultaron de eventos repentinos y violentos como, por ejemplo, la Creación y el Diluvio Universal. Los fósiles hallados en los estratos correspondían, para Georges Cuvier, a los animales que se extinguieron

como consecuencia del Diluvio. En 1788 James Hutton propuso su teoría uniformista, según la cual los procesos que actuaron en el pasado, y que originaron las formas de la tierra, son los mismos que actúan en el presente, de manera que observando los procesos actuales y sus consecuencias en la forma de la tierra, es posible inferir los procesos que actuaron en el pasado produciendo las formas antiguas. Así, para Hutton y Lyell y otros, el presente, es decir, las formas de la tierra, es la clave para el conocimiento del pasado. Por ejemplo, la superposición de los estratos o estratigrafía geológica fue explicada como resultado de la lenta y acumulativa sedimentación horizontal producida en los lechos oceánicos. Una de las principales metodologías de la disciplina arqueológica, la excavación, fue desarrollada bajo el supuesto de que la estratigrafía arqueológica de asentamientos humanos era un caso especial de la estratigrafía geológica (horizontal y acumulativa) (Harris 1989). Importando la metodología estratigráfica asimismo se introdujo en la historia humana la relación (respaldo material) entre la estratigrafía arqueológica y la historia vectorial (Haber 1994, Trigger 1989).

Fue Edward Harris quien llamó la atención sobre este supuesto y propuso en cambio que la estratigrafía arqueológica es lo suficientemente distinta a la geológica como para basarse en principios específicos y diferentes (Harris 1989). Para Harris, la estratigrafía arqueológica no es lenta sino que tiene disímiles ritmos de formación según las acciones allí desarrolladas; tampoco es meramente acumulativa, sino que las acciones acumulativas y las sustractivas se superponen unas a otras dando lugar a la secuencia de estratigrafía arqueológica; por último, no es horizontal, sino que se deposita de acuerdo a múltiples formas, incluso verticales. Las propuestas de Harris han sido metodológicamente manipuladas de manera de mantener bajo control su corrosivo potencial teórico, y seguidores o detractores de Harris suelen reducir sus diferencias al seguimiento de uno u otro método de excavación (Carandini 2010).

Un lugar común de la arqueología disciplinaria es aquel que sostiene que una excavación destruye la evidencia estratigráfica. Si bien hasta cierto punto es cierto, ello no contempla el aspecto creativo de la excavación y, así, dificulta la comprensión de la excavación como una secuencia de acciones que sustrae y acumula materia, es decir, que la excavación arqueológica mediante la cual es posible observar una estratigrafía, a su vez origina una nueva estratigrafía (y no es sólo una mera representación de la estratigrafía que excava). Desde una perspectiva estrictamente basada en las relaciones entre estratigrafía y acciones, la separación entre la estratigrafía creada por la excavación y aquella que la excavación busca conocer, resulta bastante misteriosa, pues no se justifica en el orden de las cosas y sus relaciones, sino en una separación –igualmente misteriosa– entre lo observado del mundo y quien lo observa. Dicha separación no existe en el mundo de las cosas y sus relaciones, sino en el mundo imaginario –disciplinario– por el cual conocido y conocedor pertenecen a órdenes ontológicos diferentes. Ambas visiones de la estratigrafía arqueológica, aquella que la asimila a la estratigrafía geológica y la que la diferencia de esta, suponen una ruptura esencial entre la estratigrafía que se observa y la que crea el observador. Irónicamente, tanto las visiones oceánicas como las catastrofistas de la sedimentación se basan por igual en una ruptura epistémico-

ontológica. Un análisis deíctico de la estratigrafía arqueológica nos mostraría la manera en la cual la disciplina y sus agentes son excluidos de la estratigrafía que excavan y de la historia que narran como condición de posibilidad de la disciplina. El público enunciatario es orientado hacia una intimidad epistémica con la disciplina y alejado de las relaciones sociales con lo arqueológico. Estar relacionado por parentesco o memoria no es algo que pueda sucederle a uno en su calidad de arqueólogo disciplinado.

La invasión europea de América, por ejemplo, ha sido considerada ya sea uno más de los acontecimientos acumulativos ya sea un acontecimiento catastrófico en el curso de la historia. Ambas posiciones objetivistas suponen que los fenómenos bajo estudio están allí a la distancia de mi capacidad de conocerlos, es decir, que continuidades o rupturas deben ser buscadas en la historia objeto de la investigación, pero que entre esa historia objeto, ya sea que se caracterice por continuidades o rupturas, y mi propia capacidad de conocerla hay una diferencia de orden tal que sus existencias no se condicionan mutuamente.

Mantengamos, en cambio, las ideas de que la estratigrafía es constitutiva del suelo que me sustenta y que la excavación es estratigráficamente creativa. Con la palabra ‘constitutiva’ quiero decir que esa historia interviene en la formación de mi subjetividad y, por ende, condiciona el conocimiento que sea capaz de elaborar de esa historia. Y con ‘creativa’ digo que el conocer el mundo me relaciona (y no sólo mediante conocimiento) con las relaciones (no sólo de conocimiento) en el mundo que busco conocer. Es en la constitución de la subjetividad donde la colonialidad introduce su ruptura más consecuente y, entonces, entre el pasado precolonial y los condicionamientos propios para conocerlo hay una profunda disrupción que, si bien no es salvable del todo, tampoco es absolutamente insalvable. Puesto que, siendo constitutivo, el pasado es asimismo relacional. Así como en el lenguaje encontramos las huellas de las relaciones sociales que representa pero también las que crea el lenguaje, lo mismo podemos decir de la estratigrafía.

Es más, podemos pensar en el lenguaje colonial en términos de estratigrafía o, mejor, de secuencia estratigráfica. A la negación del lenguaje (el otro carece de verdadero lenguaje) le sigue la designación colonial (el otro es X). Pero el nombre que recibe la tercera persona (el colonizado) acaba por ser enunciado, con el tiempo, en primera persona. Así, el eufemismo que surge de la necesidad de enunciar lo que la violencia impide enunciar, le sigue el neologismo, como enunciación de la resistencia a la violencia o, mejor, como violentación simbólica (Grosso 2012).

Una visión indisciplinada de la estratigrafía de la violencia asume, entonces, que (a) ninguna violencia totaliza; siempre queda algo, aunque fuera la huella de la violencia, que se relaciona en agenciamientos contrarios a la violencia; (b) toda violencia establece relaciones secuenciales con el objeto de la violencia y con aquello que la niega (la ausencia, la huella, el espectro); y (c) lenguaje y materia no constituyen esferas mutuamente autónomas sino que están localmente relacionados e imbricados en múltiples expresividades y texturas que hacen a la relacionalidad de las vidas

locales; el supuesto de su independencia ontológica-funcional es, en realidad, parte del dispositivo colonial (y de sus recapitulaciones en las sucesivas hegemonías epistémicas).

Anatomía disciplinaria (ii)

Para comprender el funcionamiento de los mecanismos disciplinarios es necesario describir su anatomía y funciones. La disciplina es un proceso continuo que se representa a sí mismo por oposición a una etapa de carencia (de teoría, método y técnica, es decir, de conocimiento apropiado). Dos son los procesos de pasaje de la pre-disciplina a la disciplina. La *filogénesis disciplinaria* describe la formación, institucionalización e incorporación del lenguaje disciplinario en el cuerpo social; la *ontogénesis disciplinaria* describe la incorporación y subjetivación del lenguaje disciplinario en el cuerpo individual. Si bien la filogénesis disciplinaria está influida por las cercanías académicas y lingüísticas, es el estado nacional el que provee su escala social. De acuerdo a las auto-representaciones civilizatorias del estado nacional, y a las identificaciones y negaciones identitarias mediante las cuales pretende objetivar las subjetividades colectivas -generalmente de manera homogénea y monolítica, el lenguaje disciplinario va delimitando los alcances, contornos y supuestos del conocimiento hegemónico acerca del origen de la nacionalidad, o bien acerca de su inmediato antecedente contra el cual imagina su origen. Interesan a la anatomía de la disciplina las *etapas liminares*, aquellas en las cuales el lenguaje no se ha cerrado lo suficiente como para excluir preguntas y enunciaciones que luego se revelarán incómodas para un contexto disciplinario. En el curso de los debates liminares objeto y método se van definiendo hasta que, por fin, el marco de la disciplina queda delimitado y ello permite (a) su transferencia a los discursos pedagógicos (textos para educadores y estudiantes de la enseñanza básica, por ejemplo) y (b) su institucionalización (cátedras, institutos y museos en los que se enseña, investiga y exhibe pero, sobre todo, donde reside el reconocimiento estatal de la disciplina). La disciplina como proceso no cesa, sino que es una tarea continua para la cual es necesaria la referencia antinómica al otro (lego, huaquero, coleccionista, anticuario, esotérico, etc.). La ontogénesis disciplinaria ocurre principalmente en instituciones educativas (aunque museos y textos no institucionales también aportan lo suyo). Si bien el individuo es disciplinado a lo largo de una muy prolongada exposición a textos, escenografías y coreografías que conforman el drama pedagógico de la escolaridad universal, es en la universidad en donde el estudiante incorpora el lenguaje disciplinario, de una manera muy literal el lenguaje se le hace cuerpo de tal forma que se acaba por convertirse en su propio lenguaje. Reconoce como pares a sus co-hablantes y la carencia de lenguaje es signo de la alteridad de los conocimientos no disciplinados. La transferencia, en el sentido de transporte, del conocimiento disciplinario al cuerpo social es lo que marca la madurez de la filogénesis disciplinaria; la transferencia, en el sentido de identificación, del lenguaje disciplinario al cuerpo individual es lo que marca la madurez de la ontogénesis disciplinaria.

La disciplina no es un conjunto de principios teóricos, sino una muy básica idea acerca de su objeto y su método. En el caso de la arqueología, una básica y elemental definición como ‘estudio del pasado a través de sus restos materiales’, conforma la roca madre aparentemente ingenua y obvia sobre la cual el edificio disciplinario es sostenido por cada uno de sus practicantes (Haber 2012b). ¿Qué es el pasado y qué relación tiene con el presente? ¿qué implica que del pasado resten materialidades? ¿qué cosas no restarían del pasado y qué restos no materiales habría? ¿qué relaciones con el pasado se excluyen? Son preguntas que no caben en la disciplina madura porque ya fueron zanjadas en la etapa liminar de la disciplina. El que exista una brecha entre un colectivo de personas que busca (en el presente) conocer un pasado de otros y ese pasado, y que esa brecha sea infranqueable salvo para el conocimiento metodológicamente regulado de la disciplina, traduce los supuestos epistémicos básicos de la disciplina en política de violencia epistémica. La historia, las cosas antiguas, los antepasados, quedan extirpados de la red relacional en la que se encuentran localmente y al mismo tiempo quedan insertos en un régimen de cuidado encuadrado en la superioridad del conocimiento disciplinario. La disciplina alcanza grados elevados de madurez cuando sus supuestos quedan sancionados en el derecho positivo del estado nacional y, entonces, como con la Ley 25.743 del año 2004 de la República Argentina, el Patrimonio Arqueológico es definido como “las cosas muebles e inmuebles o vestigios de cualquier naturaleza que se encuentren en la superficie, subsuelo o sumergidos en aguas jurisdiccionales, *que puedan proporcionar información sobre los grupos socioculturales que habitaron el país* desde épocas precolombinas hasta épocas históricas recientes” (itálicas nuestras). La incorporación a tratados internacionales y organismos multilaterales consolida esta madurez.

En el último siglo, aunque de manera crecientemente visible en las últimas dos décadas, la disciplina, cuyo desapego a las relaciones sociales era una pretendida consecuencia de su exclusivo interés en el conocimiento verdadero, incorpora otros intereses. El desarrollo, la justicia social, la democracia y el mercado, son algunos de los nuevos objetivos de la *post-disciplina* (Lazzarato 2006). La post-disciplina es un conjunto de reconversiones tecnológicas de la disciplina que operan para volverla más relevante a los requerimientos del capitalismo tardío. La apropiación y adaptación de tecnologías, principalmente agrícolas, pre-hispánicas ha sido tal vez una de las primeras reorientaciones post-disciplinarias de la arqueología en los Andes (Herrera Wassilowsky 2013). El desarrollo turístico y la arqueología de impacto, de mucho mayor desarrollo actual, son otros ejemplos notables.

En el marco de lo que se conoce, entre otras denominaciones, como tardo-capitalismo, la sobre-abundancia y fluidez del capital financiero promueve la expansión de la frontera colonial. Las porciones más audaces y riesgosas del mercado financiero, por ello mismo con una renta potencial más elevada, dirigen su atención hacia intervenciones de frontera, en las que la creación de nuevas mercancías, mercados y tecnologías son el aspecto más notable. La movilización de conocimiento en pos del desarrollo mercantil ha convertido cada rincón del planeta en un campo de batalla entre el conocimiento, el capital y el estado, por un lado, y los agenciamientos locales por el otro. Tal vez sea la *industria turística* aquella que ejemplifica más claramente el

proceso. Estando Occidente tan ávido de experimentar su otro y reconocerse a sí como expresión del tiempo vectorialmente orientado, los destinos turísticos -siempre más exóticos- son objeto de elaboración mercantil. Investigaciones llevadas adelante por disciplinas como la antropología y la arqueología son un manantial de conocimiento convertible en mercancía. Investigadores y profesionales, o bien terceros que fungen de brokers o intermediarios, re-escriben el discurso disciplinario en términos mercantilizables, tarea que ha recibido la muy explícita denominación de ‘poner en valor’ o ‘rentabilizar’ (Criado 2001). Como parte integrante de la ‘puesta en valor’ mercantil de aquello que forma parte de las vidas locales, el rostro del otro tal como es, la ruina así arruinada como está, la pobreza arrojada en la miseria, acaba por resultar intolerable para el turista. Este no desea recibir la imagen del otro en sus propios términos pues le devuelve las marcas de la violencia colonial (Yúdice 2002). La expectativa del turista occidental es conocer al otro como otro de sí, alteridad cultural respecto de sí mismo, pues es él mismo la referencia de centralidad que debe ser reforzada por la experiencia de su otro y no –en cambio- conmovida por la experiencia de su propia violencia (Carvalho 2010). Así, el *simulacro* reemplaza progresivamente al otro, las ruinas se despejan de malezas y se reconstruyen, los indios se visten como tales abandonando sus andrajos indigentes, sus casas se reconstruyen con materiales tradicionales dejando a un lado los desechos industriales de la arquitectura de la pobreza, sus músicas, danzas, rituales, cultos, son editados para que puedan ser apreciados por el turista sin llegar a espantarlo.

Aún peores consecuencias que el simulacro tiene el efecto depredador del avance de la frontera sobre la *tenencia de tierras*. Siendo que las comunidades indígenas y campesinas suelen mantener una relación con la tierra que, aunque consuetudinaria, no acaba de ser reconocida por el estado, el avance del mercado turístico promueve la especulación inmobiliaria sobre las tierras, de las cuales terminan por ser despojados los mismos cuyos lugares, culturas y tradiciones eran el original atractivo de la promoción turística de esos mismos lugares. Cuando la frontera turística se expande más agresivamente, como por ejemplo al incorporarse un sitio o paisaje en vidrieras turísticas internacionales tales como la Lista de Patrimonio de la Humanidad promovida por UNESCO, los procesos de simulacro y despojo son particularmente rápidos y trágicos (la quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina, constituye un caso testigo en este aspecto) (Belli y Slavutzky 2010).

La segunda notable reconversión post-disciplinaria de la arqueología –que según algunos estudios ocupa al 90 % de los arqueólogos en todo el mundo (Gnecco y Dias 2013)- es lo que se conoce como *arqueología de contrato*, comercial, de impacto o de licenciamiento. Basada en legislaciones cuyo alcance varía de país en país, esta reconversión consiste en el proceso por el cual aquello que anteriormente era el ‘rescate’ de restos arqueológicos descubiertos con ocasión de obras de remoción de suelos, es incluido dentro de un procedimiento administrativo modulado por el estado que se conoce como ‘evaluación de impacto ambiental’. Tal procedimiento consiste en la ponderación, valoración y cuantificación de los efectos de las obras en, por ejemplo, el patrimonio arqueológico. De modo que, en lugar de tener que vérselas con interrupciones sorpresivas cuyo costo financiero y temporal es altamente variable e impredecible, la evaluación de impacto le ofrece al capital la posibilidad de

cuantificar (en tiempo, dinero y riesgo) los efectos no deseados de la intervención a los que deberá hacer frente. Así, los imponderables –no cuantificables- pueden ser cuantificados e incluidos en el cálculo de costos de la inversión y en la ecuación de renta. En el caso del patrimonio arqueológico, cuya impredecibilidad y capacidad de movilización de la opinión pública constituyen un factor de riesgo notable en ciertas oportunidades de inversión de frontera, la posibilidad de cuantificación anticipada a la ejecución es claramente una ventaja para el capital. El que los estudios de impacto que alimentan la evaluación deban ser firmados por profesionales específicos con aval del estado indica por qué se multiplican las ofertas de formación universitaria de arqueólogos al mismo tiempo que avanzan los procesos de matriculación profesional en cada país. El estado no es ya quien regula la intervención del capital, sino que la modula mediante la intervención de técnicos expertos. El arqueólogo ya no es aquel que busca el conocimiento acerca de un pasado inaccesible por medios distintos a su propia ciencia, sino el poseedor del *conocimiento técnico experto* habilitado por el estado para certificar los licenciamientos correspondientes de los proyectos de intervención de capital que incluyan remoción de suelos.

Es enorme la transformación que la arqueología post-disciplinaria ha significado para la disciplina. La inserción mercantil de la arqueología, su relevancia en el presente, y el lugar de la arqueología en el discurso hegemónico, todo se ha transformado para dotar a la arqueología de una popularidad y fluidez de los que antes, aparentemente esotérica y misteriosa, carecía para el público. Pero la arqueología post-disciplinaria, con toda la gran transformación que implica, recapitula el mismo conjunto de supuestos básicos sobre el cual se había construido el edificio disciplinario. El pasado, cesante y perfecto, distanciado del presente, inaccesible como no sea mediante el conocimiento arqueológico experto, la materialidad de los restos como la única permanencia del pasado, los restos como instrumentos para conocer el pasado que les dio origen; la misma *metafísica disciplinaria* es retomada en la post-disciplina. Cobra nueva fuerza la violencia epistémica, ya naturalizada en los marcos disciplinarios ahora movilizados en las reconversiones post-disciplinarias. La permanencia de las cosas y los dioses, lo muertos que sustentan los agenciamientos locales, es expropiada de la injerencia local para quedar en manos expertas y procedimientos administrativos, que ahora no sólo escriben acerca de los locales sino que habilitan intervenciones locales del capital global mediante la aplicación de criterios extra-locales.

Metodologías decoloniales

Una de las consecuencias del debate post-colonial en la arqueología ha sido el reconocimiento de su herencia colonial. Si la tarea de indisciplinar la arqueología tuviese como su principal objetivo el despojarse de esta, tal empresa estaría de antemano condenada al fracaso y al sinsentido. Fracasaría dado que no es posible despojarse de una herencia secular y constitutiva con la prontitud con la que uno se cambia la camisa. Pero aún más: no tendría sentido rescatar a la arqueología de la colonialidad por el mero objetivo de dejarla a salvo. La colonialidad no es una cosa que esté allí de modo que podamos optar por abrazarla o rechazarla. Aceptar el

carácter constitutivo de la colonialidad es una de las condiciones de una transformación intersubjetiva. La decolonialidad exige una transformación de la política del conocimiento, y de supuestos culturales y epistémicos sobre los que se apoya la colonialidad. Los académicos y universitarios estamos en el foco de la decolonialidad, pero no porque la academia sea un lugar privilegiado desde el cual pueda llevarse la antorcha de la decolonialidad hacia otros sectores de la sociedad, como si fuese una reedición del paradigma moderno en el que la ciencia y la filosofía han de iluminar al resto con la luz de la razón, o en términos más generales, en los pensamientos vanguardistas según los cuales es un sector de la sociedad el que lleva la delantera de la revolución que el conjunto ha de seguir luego. La universidad, la academia, la ciencia, son los lugares institucionalizados de producción y reproducción del conocimiento hegemónico; y cuando digo conocimiento hegemónico quiero hacer referencia tanto al contenido del conocimiento como a la consolidación de su lugar de enunciación como hegemónico respecto a otros conocimientos. La academia no es el lugar *desde el cual* emprender un programa decolonial, sino *hacia donde* dirigir los objetivos de indisciplina.

Hay colegas que, advertidos del lugar de la arqueología (o de otra disciplina, pues ese lugar no es patrimonio exclusivo de la arqueología) en la reproducción de la violencia colonial y la colonialidad, simplemente se alejan de la arqueología o de su disciplina, y proponen su abolición con mayor o menor altisonancia. Mi opinión es que las cosas son mucho más difíciles. Por un lado, debido a las razones comentadas en el anterior párrafo: la disciplina es un dispositivo de la violencia colonial y es preciso desactivarlo. Pero una de mis premisas es que se debe desacoplar el concepto de disciplina del de arqueología. Las mismas razones por las cuales la disciplina opera de manera particularmente profunda sobre la arqueología, volviéndola un arma de la frontera colonial, me llevan a pensar que la arqueología, repito una vez más que desacoplada de la disciplina, ofrece una ayuda lo suficientemente fundamental al programa decolonial como para que valga la pena prestarle atención.

La noción de disciplina, con sus marcos portadores de los supuestos epistémicos respecto a objeto y método, el lenguaje disciplinario y la filogenia y la ontogenia disciplinarias deben ser escrutados y diseccionados. A esa tarea la llamamos ‘anatomía disciplinaria’, y un esbozo de ella fue desarrollado más arriba. Todo un amplio campo se abre a la profundización de la anatomía disciplinaria, tanto en lo que respecta a la arqueología como en relación a otras disciplinas. Por ejemplo, los lugares de la transferencia en las relaciones paralelas entre conocimiento experto y sociedad legítima y en la formación de la experticia, tal vez puedan ser más fácilmente diseccionados en el seno de una disciplina con un lenguaje experto bastante desarrollado como la arqueología, para luego servir comparativamente en disciplinas sociales y humanas lingüísticamente menos diferenciadas. La explosiva inserción mercantil de la disciplina arqueológica en contextos post-disciplinarios, con su concomitante desarrollo de mecanismos estatales o para-estatales de certificación de la experticia para la modulación de las intervenciones del capital, no ha recibido sino una somera atención; y es el de la disciplina arqueológica un caso de alta visibilidad entre el conjunto de disciplinas.

Pero allí no acaba el camino: descolonizar el conocimiento exige comprender los dispositivos de la colonialidad para, al mismo tiempo, operar en contrario. La colonialidad no es algo que esté allí a la distancia, por el contrario, es uno de las relaciones constitutivas de la subjetividad. En este sentido, cada uno es al mismo tiempo víctima y agente de la colonialidad; esto es particularmente notorio para quienes nos dedicamos al conocimiento. La decolonialidad, por ello, no puede reducirse a actuar en el mundo sin implicar al mismo tiempo una transformación subjetiva. Deixis del objeto y estratigrafía fractal son propuestas de la arqueología indisciplinada entendida como no metodología, metodología negativa, contraria, es decir, decolonial (Haber 2011). Y en este punto quisiera hacer un alto. Se ha escrito mucho en el campo de la teoría decolonial, y gran parte de ello ha sido muy inspirador para tantísimas investigaciones y propuestas de trabajo. Tal es así, que aproximaciones post-coloniales y decoloniales abundan en las tesis e investigaciones académicas. Es un proceso sin dudas muy interesante, aunque no dejaría de resultar irónico que la teoría decolonial acabara formando fila en la sucesión de teorías y enfoques que, uno tras otro, conforman la vanguardia o la moda académica, superando al anterior y esperando ser superados en poco tiempo, para que al final del día todo ello no aportara sino a la reproducción de la misma política de conocimiento. La teoría decolonial ha recibido numerosas críticas, muchas veces precisamente por ello. Pero creo que, en su mayoría, se ha tratado de críticas mal dirigidas. El problema, según veo, no reside tanto en la teoría decolonial sino en su comparativamente menor esfuerzo para desarrollar metodologías decoloniales. Cientos de propuestas de investigación orientadas por la teoría decolonial se rinden a la metodología disciplinada, y es la metodología la que orienta las relaciones de conocimiento. Por más comprometido con la decolonialidad que el planteo teórico que escribamos haya logrado ser, todo ese impulso se volverá en sentido contrario si nos dejamos llevar por el protocolo de la metodología moderna-colonial. No es por casualidad que la ortodoxia del conocimiento hegemónico haya plantado en la metodología a sus vigías limítrofes del conocimiento válido (científico, académico, o como sea enunciado). En los últimos años, conjuntamente con distintos grupos de investigación y debate en los que he tenido el privilegio de participar, he ido interesándome por las metodologías decoloniales y el lugar que en ellas ocupa la arqueología indisciplinada (Haber 2011). Si bien en este texto me interesa principalmente mostrar las relaciones entre la arqueología disciplinaria y post-disciplinaria, por un lado, y la arqueología indisciplinada, por otro, es evidente que no puedo evitar que, en la medida en que me voy adentrando en este último terreno, sea algo más visible el debate metodológico.

Arqueología indisciplinada

Si lo arqueológico ha llamado la atención, incluso mucho antes de ser disciplinado (así como en paralelo a la disciplina), ha sido por la *inmediatez semiofórica* (Pomian 1987; Schnapp 1993), es decir, por el poder de atracción del sentido de lo ausente, de conmoción de lo visible, que tiene lo arqueológico como su principal característica. Krzysztof Pomian (1987) propuso llamar semióforo (o semáforo) a todo objeto hecho

para manifestar algo distinto que sí mismo, de principal o exclusivo valor simbólico en distinción a su valor de uso. Para Pomian el objeto seleccionado por el coleccionista tiene el estatus de un semióforo, es decir, un repositorio de signos que se encuentran en el objeto pero que refieren *mas allá* de la experiencia visual inmediata como entidad material que del mismo tiene el observador. Es un referente para algo *otro* de lo que ve el ojo no iniciado (Pomian 1987). Alain Schnapp (1993) ha mostrado los caminos por los cuales una larguísima historia de interés en la antigüedad y sus restos fue disciplinándose hacia la primera mitad del siglo XIX para dar lugar a la ciencia arqueológica. Mediante la elaboración metodológica de la estratigrafía, la tipología y la tecnología la disciplina arqueológica fue capaz de conocer el pasado a través de sus restos, en la medida en los efectos del paso del tiempo pudieron ser rastreados en los materiales y, entonces, que estos sirviesen como signos de un pasado ausente. Michael Shanks ha llamado la atención en la relación experiencial que se produce en el encuentro con lo arqueológico, y en la manera en que esa relación es dominada por la soberanía de la ciencia (Shanks 1992).

En lo arqueológico sucede al unísono lo que es pasado y presente; externo e interno; pertenece a un mundo que tan sólo puedo evocar con la memoria o la imaginación y, al mismo tiempo, está aquí materialmente junto a mi cuerpo; puedo tocarlo, verlo, olerlo y simultáneamente está ausente. De hecho, entre todas las ciencias la arqueología destaca por el compromiso corporal al mismo tiempo que intelectual. Lo arqueológico, el *vestigio*, pone en relación de inmediatez las relaciones cuyas rupturas forman la base de la episteme moderna colonial (pasado-presente; materia-espíritu; cuerpo-intelecto; razón-afecto), pero además, lo hace de manera inmediata; en pocas palabras, agencia una dislocación del sentido común. En muchas experiencias locales esa dislocación se encuentra entre las relaciones posibles, y suele ser modulada ritualmente. En el *locus* de la modernidad, en cambio, la dislocación agenciada por lo arqueológico recibe enormes esfuerzos de disciplina y domesticación. Se comprende así la importancia de la arqueología disciplinaria: la frontera colonial vectoriza tiempos y espacios allende los límites de occidente.

La arqueología disciplinaria se basa en una pre-comprensión vectorial de la inmediatez semafórica. Es decir, lo arqueológico, que es arqueológico en la medida en que ya es pre-comprendido como tal, es investido con los valores semafóricos del tiempo lineal vectorial. La arqueología disciplinaria revierte –metodológicamente– el sentido de la línea del tiempo; así le es posible conocer el pasado ausente. El tiempo actúa sobre la realidad externa, el conocimiento del tiempo es conocimiento de la relación de presente y pasado mediada por lo arqueológico. Pero pareciera que el tiempo no actuara sobre el conocimiento en sí, es decir, que este fuera un dispositivo que hace posible conocer el tiempo, pero que no es afectado por el tiempo, sino indirectamente en la medida en que afecta a la realidad externa.

Ahora bien, hacer una lectura crítica de la linealidad vectorial y las maneras en las cuales interviene en la constitución de lo arqueológico no debería llevar a pensar en que no existe un antes y un después, que las cosas no se suceden, con o sin relación causal, unas a otras. Las relaciones secuenciales no deberían ser ignoradas, pues es la

historia de la constitución del lenguaje/paisaje (mundo) colonial una de las vías por las que es posible desprenderse de su apariencia de naturalidad. Identificar las estratigrafías de violencia que dan forma al lenguaje/paisaje es una de las maneras por las que la arqueología indisciplinada resulta una nometodología decolonial que hace posible el desprendimiento (Mignolo 2008). Pero ello no implica aceptar la linealidad vectorial. La secuencialidad estratigráfica de la que se ocupa la arqueología indisciplinada es una secuencialidad fractal y heterogénea, que admite por lo tanto la simultaneidad del pasado y el presente. La idea de reversión metodológica no tiene a la linealidad vectorial como condición; por el contrario, es compatible con la secuencialidad fractal, y es una de las bases de interés de una metodología negativa, en sentido contrario, en reversa. En ese sentido, y en otros que trato más adelante, la arqueología indisciplinada puede entenderse como una nometodología.

Del semáforo al vestigio

Aquello de lo que es vestigio la palabra *vestigio* o, dicho de otra manera, la voz latina *vestigium* de donde nuestro *vestigio* procede, refiere a la huella que deja la planta del pie, pero también a la planta del pie que deja la huella. Así, el *investigare* latino (de *in vestigium*) era seguir las huellas, lo que al mismo tiempo es seguir las plantas de los pies de quien las dejó, lo que al mismo tiempo es seguir al/a caminante. Por donde haya caminado debe caminar el *investigator*, quien es entonces agenciado por quien está ausente, precisamente por aquello que presenta su ausencia –sus huellas. El rastreador compromete su cuerpo y su intelecto al mismo tiempo, es llevado y se deja llevar. No conoce el destino final de su viaje, o más precisamente eso es lo que quiere conocer. Pero sólo puede conocerlo en la media en que se ponga en movimiento. Caminar es preciso para conocer a quien camina. El conocer no depende del *logos*, de los enunciados, ni de la escritura; sino de la relación de conversación (lingüísticamente mediada o no) con los otros, presentes y ausentes. El *vestigium* no es el contorno del signo de un significado ausente; por el contrario, el *vestigium* nos dice que no caminamos con el cuerpo, sino con la relación entre el cuerpo y el piso, de modo que caminamos con el piso. Entre presencia y ausencia hay una continuidad necesaria.

Ha sido preciso que los modernos la convirtieran en *investigación*, derivada de *in vestigare* e *investigator*, el espía o seguidor de huellas, para referir a la acción de conocer una causa ausente a partir de sus efectos materiales presentes; un semáforo en el sentido de Pomian (1987), puesto bajo la soberanía de la ciencia, en el sentido de Schnapp (1993). Los usos actuales de *investigación* y *vestigio* han sucumbido a la disciplina moderna: suponen ya la ruptura entre pasado y presente, cosa y *logos*, presencia y ausencia, y prescriben el método para atravesarla, es decir, los modos disciplinados mediante los cuales es posible atravesar el abismo, por otro medio infranqueable, entre razón y cuerpo, que es la misma cisura abierta por la diferencia colonial.

El sentido de las *relaciones evestigiales* me fue sugerido por Severo Reales, comunero antofalleño que me autorizó a practicar una pequeña excavación al costado de su potrero, aunque quiso acercarse al sitio al comenzar los trabajos. Allí, ofreciendo al antiguo hojas de coca, alcohol y cigarro, le pidió que ‘se críen lindas cositas para Don Ale’. No había allí un pasado ausente al cual se pudiera acceder sólo mediante el conocimiento disciplinado, a través del estudio pormenorizado de los restos materiales que quedaran de ese pasado. Es decir, no había allí relaciones *vestigiales*. Por el contrario, las relaciones eran *evestigiales* (de *e vestigia*, aquí y ahora, al mismo tiempo), es decir, pasado y presente, presencia y ausencia, razón y afecto, estaban en el mismo tiempo y lugar, inmediatamente, es decir, sin mediación. Las ‘cositas’ que Don Ale buscaba, simultáneamente procedían de un pasado antiguo y eran criadas por ese pasado (que no es una parte de una dimensión lineal sino un agente relacional). Las relaciones evestigiales, severamente expuestas por Severo, son aquello por lo cual lo arqueológico atrae tan poderosamente, son su indómita potencia semafórica. Al mismo tiempo, es sobre las relaciones evestigiales que se aplica toda la violencia del disciplinamiento (Schnapp 1998). Por eso es preciso rastrear la estratigrafía de violencias a la que las relaciones han sido sometidas, y movilizar esos sentidos modernos de la ruptura con los que resaltan la inmediatez: lo mismo la huella que la planta del pié; ambos en relación de inmediatez, *e vestigia*, aquí y ahora en el mismo lugar y al mismo tiempo.

Un mundo de relaciones allí donde se nos presentan objetos, continuidades allí donde rupturas, supone la permanencia de aquello que ha sido destruido, violentado, que el pasado, que no ha cesado, sigue pasando. Destrucción y permanencia, ausencia y huella, se superponen una a otra de manera secuencial. Seguir la secuencia, la estratigrafía de violencia, es una manera de desandar los mecanismos de la colonialidad del conocimiento. En lugar de prestar atención a las relaciones dimensionales (espacio extenso y tiempo lineal) entre las cosas del mundo (objetos), es preciso prestar atención a las secuencias de violencia que llevaron a que el mundo estuviera compuesto de objetos con relaciones dimensionales entre sí. Excavar la estratigrafía de violencia (así como anatomizar la disciplina) permite descubrir las relaciones evestigiales que lenguaje y paisaje han cubierto. Ese descubrimiento no es sólo intelectual, sino al mismo tiempo corporal y afectivo, pues sucede en la medida en que uno se relaciona integralmente con el mundo local (así como el mundo local lo hace con uno).

Lenguaje y paisaje, estratigrafía y superficie

Se dice que Jorge Luis Borges, quien habría desdeñado las etimologías (García Jurado 2002), consideraba que sólo servían para saber aquello que las palabras ya no significan. Precisamente por ello es que considero que la etimología tiene un enorme potencial decolonial, pues es una de las vías por las que podemos comprender cómo es que el lenguaje colonial ha ejercido violencia sobre el mundo y, al mismo tiempo, cómo es que esa violencia nos constituye. Aunque el lenguaje quiera ser visto como un sistema lógico y funcional, como una superficie sobre la cual deslizamos nuestra experiencia, es sólo comprendiendo la estratigrafía que se oculta debajo de esa

superficie que podríamos hacernos cargo de la colonialidad constitutiva. Ya me he referido, al comienzo de este texto, a las designaciones propias de pueblos, lugares, lenguas, etc., y he intentado mostrar, mediante algunos simples ejemplos, cómo es que las designaciones encubren historias de violencia. Algo semejante sucede con las categorías geográficas, pero asimismo con otras categorías sociales y culturales que usamos para describir el mundo colonial. Categorías como ‘provincia’, ‘ciudad’, ‘indio’, ‘argentino’, pero también ‘naturaleza’, ‘silvestre’, ‘desierto’, tienen historias estratigráficas de violencias, resistencias, y nuevas violencias. A veces, cuando las palabras quedan asociadas irreparablemente a la violencia, y parece que la violencia estuviese concentrada en su enunciación, se vuelven impronunciables, y entonces se las reemplaza con un ‘eufemismo’. El eufemismo, no obstante, no alcanza a liberarse del condicionamiento de la violencia, en buena medida porque su enunciación está ligada al silenciamiento de la violencia. Así, otra secuencia estratigráfica da inicio, vinculada a la anterior. En tiempos multiculturales, cuando la relación entre lenguaje y violencia tiende a ser evitada como ‘políticamente incorrecta’ –aunque poco se hace para eliminar la violencia-, la proliferación de eufemismos, que luego serán neologismos, impulsa buena parte del cambio lingüístico. Las categorías de la prospección social y de las políticas públicas son ejemplo de ello: hay así individuos en situación de calle, necesidades básicas insatisfechas, y muchas otras cosas que, a veces convertidas en acrónimos para mayor comodidad, enuncian al otro negando su conocimiento.

El paisaje es otro de los fenómenos que suele ser visto como una superficie. Se piensa que las relaciones significativas en el paisaje son aquellas que quedan plasmadas en una fotografía actual. Si en esa fotografía no se advierte a nadie pues entonces se trata de un área despoblada o desierta. Si la tierra está reseca y cuarteada y los árboles están secos, se trata de un área desértica, árida y marginal para la producción agrícola. Sin embargo, los paisajes están hechos por siglos de secuencias de acciones humanas y no humanas. Esas acciones suelen consistir en el despliegue de la violencia colonial, como por ejemplo cuando a fines del siglo XIX los algarrobales de la cuenca de Pipanaco fueron consumidos para hacer funcionar los hornos de fundición de los minerales de Capillitas, Andalgalá, Catamarca, o cuando las laderas del Ambato, Catamarca, fueron transformadas, de cultivares escalonados interdigitados de bosques, en pastizales para reses, en los siglos XVII y XVIII. Esos paisajes desérticos y áridos son la consecuencia de una historia de violencia colonial. Otras veces, las categorías lingüísticas de descripción del paisaje son ellas mismas agentes de la violencia. Como cuando la descripción de un área como despoblada, desocupada o improductiva da lugar a su apropiación por parte de agentes coloniales, ejemplos de lo cual son tan numerosos que sólo mencionamos dos: la merced de Cotagua solicitada por Bartolomé de Castro en 1687 (Quiroga 1999) y la apropiación de la llanura aluvial del valle de Catamarca por parte de empresas olivícolas en el marco de un programa de estímulo fiscal, despojando a familias de puesteros en la década de 2000 (Haber 2014). En estas situaciones, el paisaje, que más que un tipo de cosa es un tipo de mirada sobre el mundo, supone una equivalencia entre lo que su propia perspectiva admite ser visto y las relaciones existentes: el mundo es lo que del mismo se ve en su superficie. Las secuencias de violencia colonial quedan ocultas, o bien son ocultas

mediante la aplicación de esa perspectiva de mirada y enunciación del mundo (Haber 2000).

La arqueología indisciplinada, en lugar de asumir una ruptura entre estratigrafía y superficie, presta atención a las relaciones estratigráficas del mundo superficial. Ambas se relacionan y eventualmente se transforman una en otra. Ambas visiones por sí solas, la superficial y la estratigráfica, bien podrían ser las visiones de la etnografía y la arqueología disciplinarias, pues se basan en el supuesto de la ruptura. La remanida discusión entre antropólogos sociales y arqueólogos acerca de si ambas son sub-disciplinas o disciplinas independientes no ha sino consolidado su común supuesto moderno colonial: que pasado y presente son diferentes órdenes ontológicos y que pueden ser conocidos independientemente uno de otro.

A diferencia de la visión oceánica de la estratigrafía, la estratigrafía arqueológica focaliza en la interdigitación secuencial de estratos positivos y huellas negativas. Dado que la superficie es cuenca de deposición de nuevos estratos, entre superficie y estratigrafía no hay una diferencia ontológica ni epistemológica sustancial, sino relaciones secuenciales. Pero la estratigrafía en la arqueología indisciplinada no busca retrotraerse a un primigenio u original estrato, sino *explorar el espesor secuencial que constituye la superficie del lenguaje/paisaje*. La secuencia de la estratigrafía de violencias como foco de la arqueología indisciplinada es, entonces, una *estratigrafía fractal*, es decir, fragmentada, repetida, discontinua. La *estratigrafía fractal de la violencia colonial y epistémica*, permite reconocer el carácter constituyente de la violencia constitutiva, un reconocimiento conducente al desprendimiento del lenguaje/paisaje colonial.

Mediante el reconocimiento de la superposición de violencias y resistencias, de destrucciones y permanencias, de enunciados y silencios, podemos encontrar las texturas concretas y constituyentes de la colonialidad constitutiva. Los dispositivos de la colonialidad son los modos en que la violencia constituyente (que establece las reglas básicas por las que se gobierna el mundo) es recapitulada por la violencia constitutiva (que lleva a que la violencia se reproduzca sin necesidad de gobierno alguno que la ejerza). Estas matrices coloniales incorporadas, subjetivas y profundas son de larga duración y durabilidad, pues informan los marcos epistémicos así como los epistemológicos, las formas de comprender el mundo y el conocimiento, de manera que son el verdadero supuesto y punto de partida, pero también la infección con la que debe tratar todo proyecto decolonial. La estratigrafía fractal que propone la arqueología indisciplinada fuerza al sujeto y a su proyecto (también su proyecto de conocimiento, también su proyecto decolonial) a reconocerse como constituido por la violencia.

Una de las características fundamentales de la secuencialidad fractal es la inclusión de relaciones de superposición o contigüidad entre estratos y huellas de texturas distintas y diferentes textualidades. Cuando aquí escribo lenguaje/paisaje como si fuese una misma cosa, como si el lenguaje y el paisaje formasen parte del mismo sustantivo, quiero llamar la atención precisamente sobre ello: cosas de órdenes tan distintos como

el lenguaje y el paisaje pueden mantener relaciones estratigráficas entre sí, formar parte de una misma secuencia de violencia. Esto quiere decir que la violencia ejercida en el lenguaje puede tener una resistencia en materia no lingüística, y viceversa. Pero asimismo, esta fluidez trans-textural puede ir de categorías meta-culturales a prácticas, de dioses a paredes. Una de las razones para esto es, nuevamente, la violencia colonial. Esta ha reprimido lenguajes, géneros, expresividades, ritualidades, así como narrativas, gestos, y dioses. En ese contexto tiene sentido el que las resistencias hayan elegido saltar de unos registros a otros distintos, donde su reconocimiento y represión por la violencia colonial probara ser más difícil. Incluso antes de pensar en términos de textualidades interesa aquí retener la idea de relación entre texturas, entre las cosas de la relación, incluso independientemente de que la relación, incluso las cosas, estén mediadas por palabra (Virno 2011). La relación arqueológica, la experiencia arqueológica, son relaciones entre cosas; es la disciplina la que subsume esa experiencia semafórica al lenguaje disciplinario. A diferencia de cómo la arqueología disciplinaria se representa a sí misma, la práctica arqueológica es una relación entre cosas, una comunicación trans-textural. La arqueología indisciplinada propone un foco, junto a la estratigrafía fractal, en la *fluidez trans-textural* que sigue las contigüidades entre cosas, y lo hace como cosa contigua, como *techné* antes que como dispositivo del *logos* (Shanks 1992).

Si en este punto uno acordara con la concepción del conocimiento como fundamentalmente una actividad intelectual de enunciación de una cierta gramaticidad del mundo, el foco en la fluidez trans-textural podría, o mejor dicho debería, ser blanco de sospechas: dejar al descubierto las relaciones que han sabido sobrevivir a la violencia debido a que lograron quedar cubiertas a la mirada colonial. Pero, incluso sin bajar del todo la guardia que esa sospecha provoca, cabe decir aquí que la arqueología indisciplinada no propone una relación solamente intelectual, sino un conocimiento como producto de la relación social en el mundo local, que no puede acontecer sino de acuerdo a las relacionalidades locales. No se trata de extraer del mundo un enunciado que lo represente –teoría como representación espectacular o, teoría abstracta, sino de relacionarse con las teorías locales de la relacionalidad –teoría como conversación de comunidad cosmológica local. Al mismo tiempo, no se trata de develar en el mundo externo las estrategias de resistencia a la violencia, sino de develarnos como agentes de esa violencia. La *deixis objetual* nos devuelve a la relación social constitutiva con aquello que se nos presenta como el mundo objetivo externo.

Relacionalidades y conocimientos

Los seres que integran los mundos locales están relacionados entre sí. Por ejemplo, una familia con la familia vecina; la familia con su casa, sus animales y su sembradío; el agua de la acequia con las plantas que la acequia riega; la pala con la que se abre, cierra y limpia la acequia; el manantial de donde nace el agua que va a parar a la acequia; el cerro nevado a cuya falda se encuentra el manantial; los niños y los abuelos; los vivos y los difuntos; en fin, múltiples relaciones fluyen en el mundo local. A su vez, estas relaciones se relacionan entre sí; y se relacionan de determinadas

maneras. En los Andes, las relaciones de crianza o amparo definen los modos correctos de la relacionalidad: la crianza de los sembradíos y el amparo del potrero y de la acequia son parte de la misma relación de relaciones, de modo que criar una chacra es ser criado por ella. La crianza, o *uywaña*, es una relación de reciprocidad asimétrica: ambos seres –criador y criado- se deben cuidado mutuo pero ello no implica que ambos tengan el mismo poder relativo. Economía, política y estética tienen sentido en el marco de la relacionalidad del amparo. Las teorías locales de la relacionalidad suponen modos de relación apropiada, al mismo tiempo que comprensiones locales del cosmos. No se trata de representaciones abstractas de un mundo que se ofrece como espectáculo, como sucede con las teorías académicas; sino que las teorías de la relacionalidad son *teorías concretas*: refieren a seres concretos que pueblan el mundo local; y son *semiopráticas*: producen y reproducen en la práctica (Grosso 2008) sin necesidad de mediación lingüística (pero asimismo sin necesidad de excluirla). Aunque a veces se enuncian o representan de diversos modos, aunque fuera de manera parcial, no necesitan de la representación sino del agenciamiento. Esta es una de las principales virtudes de las teorías locales de la relacionalidad en las situaciones coloniales: son objeto de violencia y represión, pero permanecen en la práctica local aún sin representación (o debido a que son puestas en práctica local aún sin representación es que permanecen).

Las relacionalidades locales son la materia prima de la antropología y de la arqueología disciplinarias, que construyen su conocimiento acerca de (o representando a) los mundos locales. La arqueología indisciplinada, en cambio, considera a las teorías locales de la relacionalidad como *conocimiento en sí mismo*, no como insumo para el conocimiento propio. Para la arqueología indisciplinada, el *conocimiento* no es representación intelectual del espectáculo del mundo (teoría abstracta), sino *conversación con* el mundo local. Pero esa relación de conversación sólo puede suceder en el tiempo y bajo las condiciones de la teorías locales de la relacionalidad. Para la arqueología indisciplinada, conocimiento es relación con el mundo local concreto, relación que es también transformación mutua (conversación), ya que está informada en la práctica por la teoría local de la relacionalidad. De modo que el conocimiento de la arqueología indisciplinada es *relación teórica concreta en el mundo local*. En esa relación operan las transformaciones decoloniales (siendo la más relevante de ellas el descentramiento respecto del lugar hegemónico del conocimiento).

Recapitulando, la teoría académica es el pensamiento de la universidad sobre el mundo, como si el mundo no tuviera pensamiento y necesitara un otro lugar –la universidad- donde ser pensado (Castro-Gómez 2005). La teoría es abstracta en la medida en que su condición de posibilidad es que su domicilio se abstraiga de las relaciones sociales con el mundo que, sin embargo, le son constitutivas. La teoría abstracta es una narrativa acerca del mundo. Teoría y mundo se expresan en géneros esencialmente distintos. La teoría se piensa a sí misma como un texto de escritura alfabética. La teoría piensa al mundo como un cúmulo de objetos, que tienen relaciones dimensionales entre sí (espacio y tiempo).

Por su lado, el mundo, los mundos locales, están habitados por teorías concretas, las teorías locales de la relacionalidad. Las cosas (humanos, animales, objetos, casas, dioses, etc.) son en la medida en que se relacionan. Pero no se relacionan de cualquier manera, sino de acuerdo a teorías de la relacionalidad. Estas relacionalidades no se distribuyen superficialmente, sino que, en parte por haber sido objetivo de la violencia colonial, son parcialmente subterráneas, no visibles, negativas. Esas relaciones negativas que se relacionan entre sí son las que agencian los mundos locales. Las teorías locales no se encuentran en un estado de aislamiento, encerradas en su propia hermenéutica, como una etnografía clásica podría suponer. Por el contrario, incluyen perspectivas sobre el conocimiento hegemónico, y desarrollan actitudes diversas a ese respecto (la resistencia, la fagocitación o la ignoración son algunas actitudes posibles). El conocimiento hegemónico suele tener dificultades para reconocer teorías locales subalternas, de hecho, la carencia de conocimiento es uno de los tropos preferidos en su representación del otro. O bien los trata como conocimientos periféricos, carentes de perfección y refinamiento, o que pueden ser perfeccionados o refinados si incorporados en el conocimiento antropológico que los representa. Es la antropología, como parcela especializada del conocimiento hegemónico, quien los “visibiliza”, los “muestra”, como el ser visualizados y mostrados fuese una necesidad propia y no de las dinámicas académicas. Las teorías locales son teorías decoloniales, precisamente porque incluyen visiones acerca de su relación con la hegemonía. Severo Reales tenía una idea bastante clara de mis expectativas y condicionamientos epistémicos, y de la práctica que como arqueólogo yo desarrollaría en su potrero. Es por eso que se acercó a poner la relación con el antiguo en concordancia con la teoría local de la relacionalidad. Al hacerlo, además, me puso en relación semiopráctica con la relacionalidad. Esto podría haber sido meramente una nota de color en mi procedimiento protocolizado, incluso podría haberme provisto de una coartada que amparase mi respeto por la diversidad, o podría, finalmente, haberlo reducido a un dato a incluir en mi versión del mundo local, y tal vez fue un poco de cada una de esas cosas. Pero asimismo fue algo más: una interpelación epistémica-política de mis propias certezas y mis supuestos disciplinarios, una oportunidad de mudanza de mi propio domicilio de pensamiento. La teoría concreta local se vuelve decolonial cuando la localidad es intervenida como frontera.

Teoría de frontera y Conversación situacional: destino de Kagemusha

La batalla de Nagashimo de 1575 es la escena central de *Kagemusha*, la magistral película de Akira Kurosawa (1980). La cámara barre cuidadosamente las formaciones de soldados, miles de ellos preparados para entrar en combate; cada uno de sus uniformes, de sus armas, cada rostro expectante, recibe la detallada atención del director; pero uno sabe –todos saben– que en el campo de batalla sólo hay dos posiciones posibles: o se es de un lado o se es del otro, la lógica binaria de la guerra no admite matices. La historia narra un episodio de las luchas entre casas feudales en el Japón. Muerto el señor que domina la región, la casa gobernante queda en dificultades para restablecer las alianzas que le podrían asegurar la continuidad de su dominio. En vistas a la contienda, un ladrón recientemente apresado, de asombroso parecido con el señor difunto, se hace pasar por este a pedido de los herederos.

Caracterizado como el rey, el impostor (*kagemusha*) logra convencer a propios y extraños; incluso en el harén logra exitoso convencimiento. Pero las alternativas políticas y militares de todas maneras conducen a una inminente derrota. Convencido de su papel de señor de la casa real, el impostor sabe que sus tropas lo seguirán en un final embate si él mismo carga contra el enemigo. En su audaz arremetida, no obstante, es su caballo (el del señor) quien reconoce la impostura y, abandonado por el corcel, el señor-ladrón es herido de muerte.

Los entramados territoriales locales son campos de batalla en donde, más allá de las intenciones y voluntades de cada uno, hay dos posiciones posibles: el estado, el capital y la ciencia por un lado y los agenciamientos territoriales locales por otro. La arqueología disciplinaria, pero sobre todo la arqueología pos-disciplinaria, es un participante habitual de los entramados territoriales locales en la frontera colonial. Proyectos de desarrollo, rentabilización turística, licenciamiento ambiental, o investigaciones académicas, ponen a la arqueología en el campo de batalla de la frontera colonial. Una vez allí, y cualesquiera sean las intenciones de los profesionales involucrados, la disciplina es un arma y una posición. Cuando las resistencias locales traban el conflicto, cuando las partes presentan sus armas, incluso el profesional mejor intencionado puede verse sorprendido en una posición de combate contraria a sus íntimas y constitutivas solidaridades. La resistencia de pueblos y comunidades indígenas a permitir el acceso de arqueólogos a sus tierras suele tomar por sorpresa a los investigadores de buena fe. La orientación de las intervenciones hacia objetivos deseados desde el sentido común hegemónico (por ejemplo, hacia el desarrollo) muchas veces impide reconocer otros soportes epistémicos y posiciones locales, a veces opuestas. Cuando estas se articulan en contestación a la intervención, los agentes que intervienen en nombre de la disciplina resultan sorprendidos por la posición en la que han quedado situados por las relaciones del conflicto.

Comunidades y pueblos indígenas, comunidades locales y tradicionales, movimientos campesinos y movimientos sociales, que en alguna medida también participan del conocimiento hegemónico, suelen verse igualmente sorprendidos por la situación de conflicto en los entramados territoriales en sus localidades. Desde la posición de los agenciamientos territoriales locales, desarrollar teorías de frontera suele ser una de las primeras reacciones, puesto que deben pensarse el mundo a contrapelo de las teorías hegemónicas, pero ahora desde su situación de frontera. Las narrativas de discontinuidad cultural, las retóricas del desierto, de la criollización como pérdida de identidad, de la desaparición de razas y culturas, de la desestructuración y otras defunciones irreversibles, deben ser contestadas. Pero también se deben pensar a contrapelo el desarrollo, el progreso, el patrimonio cultural y el patrimonio arqueológico, la protección de la naturaleza, y tantas otras categorías teóricas que forman en plexo de signos desde el cual es articulada por el capital –y justificada como necesaria por el estado– la intervención. Es por ello que es en los agenciamientos territoriales de frontera donde se está produciendo teoría decolonial. En consonancia con lo que se ha planteado acerca del desprendimiento (Mignolo 2008) y la violentación simbólica (Grosso 2012), es *en conversación con la teoría de*

frontera que la arqueología indisciplinada puede hacer parte de una nometodología decolonial.

Para ello, la arqueología indisciplinada que, a diferencia de la disciplina, ya no está delimitada por un campo objetual y un método, se transforma en *una aptitud, una habilidad para poner en tensión el lenguaje/paisaje recorriendo la estratigrafía fractal de su constitución violenta, para desarticular la anatomía del dispositivo disciplinario mediante el cual se produce y afirma el conocimiento hegemónico y para restablecer las relaciones sociales constitutivas en las que ya estamos con el mundo objetual*. Ahora bien, estas tareas, vueltas objetivos prácticos de un quehacer académico, no podrían configurar otra cosa que el reforzamiento del lugar hegemónico de su propia enunciación, no podrían ser sino justificaciones altruistas de intervenciones coloniales. Por ello es que la arqueología indisciplinada no es una corriente teórica o metodológica que supere a las anteriores corrientes o posiciones académicas. Debido a que la arqueología indisciplinada *compone localmente*, en conversación local, *los intereses que dan forma a la situación* es que al mismo tiempo corroe el lugar hegemónico del conocimiento. Es en conversación local, con la teoría de frontera, y no meramente con la teoría universitaria, que la arqueología indisciplinada puede orientarse en un sentido decolonial y que en ese sentido puede ocuparse de la anatomía disciplinaria, la estratigrafía fractal y la deixis objetual. Pues es sobre el propio lugar hegemónico que debe ejercer su *tekné* nometodológica. Dibujar la propia cartografía antagonica puede servir de ayuda en la composición de intereses.

Cartografía antagonica y mudanza

Reconocer los antagonismos sociales y los antagonismos epistémicos entre la investigación y los agenciamientos territoriales locales, encontrar el preciso punto de encrucijada de ambos antagonismos, equivale a advertir el domicilio donde nos ha llevado a vivir la investigación disciplinada por la metodología moderna/colonial. Encontrar la insoportable incomodidad de la cartografía del campo de batalla, donde la investigación moderna colonial nos posiciona en la trinchera opuesta a las solidaridades constitutivas de la voluntad decolonial, suele llevarnos a un reforzamiento de los anclajes epistémicos hegemónicos; pero también puede ser una oportunidad de mudanza. Seguir las huellas evestigiales y deícticas, anatomizar la disciplina, excavar la estratigrafía fractal de la violencia colonial, son aspectos del movimiento epistémico en la medida en que la conversación situacional altera la cartografía antagonica, promueve mudanzas y cría conocimiento relacional.

No se trata de impostar al local pues, Kurosawa *monstravit*, siempre queda la bestia que señala con oportunidad cruel los límites de la actuación. Tampoco de volverse nativo, menos de transformar al nativo en arqueólogo. Sino de entrar en un flujo de conversación (lingüísticamente mediada o no) en el que las interpelaciones epistémicas permitan alterar las propias certezas, los propios supuestos, para aprender los conocimientos-otros en tanto conocimientos, con sus propias certezas y supuestos; un aprendizaje que no es meramente intelectual sino relacional. En ese sentido, la

conversación es transformación mutua, es decir, de todos quienes participan en ella, y del fluir de la situación.

Arqueología indisciplinada y descolonización del conocimiento

La arqueología indisciplinada se basa en la idea de desacoplar el concepto de arqueología del de disciplina. Con *indisciplina* nos referimos a la insubordinación respecto a los supuestos disciplinarios, aquellos que forman los marcos de demarcación de la disciplina, y al mismo tiempo constituyen los cimientos sólidos sobre los que se apoya la disciplina. Se trata generalmente de unas nociones básicas del campo objetual y el método. En el caso de la disciplina arqueológica, se trata de un conocimiento del pasado a través de sus restos materiales. Esto incluye una serie de definiciones epistémicas respecto del tiempo, la relación entre presente y pasado y el acceso al pasado del otro colonial, según esbocé más arriba (también ver el texto de Nick Shepherd, “La arqueología y la conquista del tiempo”, en este mismo volumen).

Describir la anatomía disciplinaria es instrumental en el camino de la indisciplina. Para ello, la disciplina debe ser vista, además de como un estatus epistémico, como un proceso. La ontogénesis disciplinaria es la que ocurre a escala del individuo, en la medida en que este se subjetiva en sucesivos dispositivos pedagógicos, el más importante de los cuales es el que ocurre en el grado universitario. Allí, el estudiante literalmente se convierte en arqueólogo. Para que esa conversión acontezca, debe incorporar el lenguaje disciplinario, es decir, hacerlo cuerpo; Esa transferencia lo hace capaz de designar el mundo con el lenguaje disciplinario como su lenguaje natural. La filogénesis disciplinaria ocurre a escala social, generalmente nacional (aunque las comunidades lingüísticas y tradiciones académicas transnacionales también tienen su relevancia en la definición de la escala). La disciplina se narra a sí misma en relación a una etapa de carencia, o pre-disciplina. Interesa la fase liminar o proto-disciplinaria, en la cual la disciplina no está aún institucionalizada ni tiene un lenguaje reconocido ni una comunidad de hablantes, sino que todo ello está en formación. En la fase liminar se ponen en discusión las ideas genéricas básicas, que luego, ya institucionalizada la disciplina y su lenguaje, serán los supuestos disciplinarios, los axiomas epistémicos que difícilmente vuelvan a ponerse abiertamente en discurso (Haber 1995; Schnapp 1993; Shepherd “La arqueología y ...”, en este volumen).

La post-disciplina, la reconversión tecnológica de la disciplina en contextos del tardocapitalismo, coloca a la arqueología en el seno de entramados territoriales poscoloniales, campos de batalla por el sentido, la tierra y los muertos que caracterizan a la frontera colonial. Si bien la post-disciplina incorpora otros objetivos adicionales a la búsqueda del conocimiento verdadero, tales como el desarrollo, el bienestar, la justicia social, el mercado, recapitula los mismos supuestos epistémicos disciplinarios. Las reconversiones arqueológicas orientadas al desarrollo local, al turismo arqueológico y al licenciamiento de intervenciones territoriales se encuentran entre las variantes más conocidas de arqueología post-disciplinaria. En la etapa post-disciplinaria la arqueología conoce una inserción mercantil antes desconocida (al

menos de manera lícita, ya que el tráfico de antigüedades es de más larga data aunque en general rechazado desde la disciplina y el estado).

Además de describir la anatomía disciplinaria, la arqueología indisciplinada opera mediante deixis objetual, estratigrafía fractal, fluidez trans-textural y investigación. La deixis del objeto rastrea las huellas que en el lenguaje/paisaje quedan de las relaciones sociales en las que el mundo colonial es constituido. Permite devolver la subjetividad de la investigación al tejido de relaciones sociales constituyentes. La estratigrafía fractal permite seguir las secuencias de violencia allí donde el lenguaje/paisaje prefiere mostrarse plano y sin espesor. Presencias (estratos) y ausencias (huellas) se superponen secuencialmente de manera que ambas, y su relación secuencial, son constitutivas del mundo colonial. Estratos y huellas se superponen aún cuando consistan de textualidades y texturas y distintas. Atender a la relación evestigial de estrato y huella, es decir, la búsqueda de relaciones ausentes allí donde sólo se muestran presencias, permite adentrarse en una metodología negativa, una nometodología, que se pregunta por aquello que toda afirmación niega (en lugar de seguir obcecadamente una secuencia protocolar prefijada que impide relacionarse con aquello que del mundo es verdaderamente sorprendente).

La arqueología indisciplinada no es una nueva propuesta al seno del ámbito académico, sino una urgencia de comunicación con la teoría de frontera. Esta es la que, habitando en la frontera colonial, piensa el lenguaje/paisaje a contrapelo, desde sus agenciamientos territoriales y como parte de las luchas de sentido en los entramados territoriales poscoloniales. En esos contextos la teoría decolonial se está produciendo como condición de supervivencia, y la arqueología indisciplinada ya se desarrolla. La tarea pendiente para los medios académicos –los lugares del conocimiento hegemónico- es precisamente el de ponerse en relación de conversación con, reconocimiento y aprendizaje de la teoría de frontera, no para reducirlos a insumos para su propio conocimiento científico-académico, sino como conocimientos por derecho propio. Ello supone interpelaciones epistémico-políticas para el conocimiento académico, y oportunidades de mudanza de su domicilio abandonando posiciones hegemónicas. La arqueología indisciplinada es una nometodología en la descolonización de conocimiento.

Referencias

Abercrombie, Th. A. 1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.

Arnoux, E. N de 2006 *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*, Buenos Aires, Santiago Arcos editor.

Belli, E. y R. Slavutsky 2010 La gestión estatal del patrimonio para el desarrollo de los sectores populares en la Quebrada de Humahuaca (noroeste argentino). En *Patrimonio y cultura en América Latina: Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales*, editado por J. de J. Hernández López, M. B. Rotman y A. N. González de Castells. Universidad de Guadalajara.

- Bhabha, H. 1994 *The location of culture*. London, Routledge.
- Boixadós, R. y C. Zanolli 2003 *La visita de Luján de Vargas a las encomiendas de La Rioja y Jujuy (1693-1694)*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Carandini, A. 2010 *Storie dalla terra*. Einaudi, Torino.
- Carvalho, J. J. de 2010 'Espectacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina. *Antropológicas* 21(1): 39-76.
- Castro-Gómez, S. 2005 *La hybris del punto ero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Criado, F. 2001 Apuntes sobre el mercado y lo público en arqueología. *Era Arqueología* 4: 22-9.
- Deleuze, G. y F. Guattari 1980 *Milles plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Éditions de Minuit, Paris.
- Escobar, A. 1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. CEREC/ICAN, Bogotá.
- Fabian, J. 1983 *Time And The Other. How Anthropology Makes its Object*. Columbia University Press, New York.
- García Jurado, F. 2002 Lengua perfecta e inutilidad etimológica. Entre San Agustín y Jorge Luis Borges. *Variaciones Borges* 14: 23-38.
- Giudicelli, Ch. 2007 Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí (S. XVI-XVII). *Anuario IEHS* 22: 161-201.
- Gnecco, C. y A. Dias 2013 WAC Inter-Congress Disentangling Contract Archaeology. Porto Alegre, Brasil, Junho 3-4, 2013.
- González, A. R. 1966 La cultura de La Aguada del N. O. Argentino. *Revista del Instituto de Antropología* 2-3: 205-53.
- Gordillo, I. 2007 Eran otros tiempos. Cronología de la Integración Regional en el NOA. En *Sociedades Precolombinas Surandinas. Temporalidad, interacción y dinámica cultural del NOA en el ámbito de los Andes Centro-Sur*, editado por V. Williams, B. Ventura, A. Callegari y H. Yacobaccio, Buenos Aires, pp. 221-34.
- Grosso, J. L. 2008 Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna. *Espacio Abierto* 17(2): 231-45.

- Grosso, J. L. 2012 Teoría: de la metafísica a la semiopraxis. La justicia poscolonial de otras maneras de conocer en los pliegues de la formación hegemónica estético-epistémica del ver-decir lógico-eidético. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* 11(33): 750-68.
- Haber, A. 1995 Supuestos teórico-metodológicos de la etapa formativa de la arqueología de Catamarca (1875-1900). *Publicaciones CIFYH* 47: 31-54.
- Haber, A. 2000 La mula y la investigación en la arqueología de la Puna de Atacama. Una mirada indiscreta al paisaje. En *Paisajes culturales sudamericanos. De las prácticas sociales a las representaciones*, editado por C. Gianotti. Tapa 19, Santiago Compostela.
- Haber, A. 2011 Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada. *Revista Chilena de Antropología* 23: 9-50.
- Haber, A. 2012a. *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica y paisaje campesino*. Encuentro, Córdoba.
- Haber, A. 2012b Un-disciplining archaeology. *Archaeologies* 8(1): 55-66.
- Haber, A. 2014 Archaeology and capitalist development. Lines of complicity. En *Ethics and Archaeological Praxis*, editado por C. Gnecco y D. Lippert, pp. 95-114. Springer, New York.
- Herrera Wassilowsky, A. 2013 *Arqueología y desarrollo en América del Sur*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Harris, E. 1989 *Principles of Archaeological Stratigraphy. 2nd Edition*. Academic Press, San Diego.
- Kurosawa, A. 1980 *Kurosawa*. Toho Studios & 20th Century Fox.
- Laguens, A. 2006. Continuidad y ruptura en procesos de diferenciación social en comunidades aldeanas del valle de Ambato, Catamarca, Argentina (s. IV-X dC.). *Chungará* 38(2): 211-22.
- Lazaratto, M. 2006 *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Lorandi, A. M. 1997 *El Tucumán colonial y Charcas* (2 vols.). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Márquez Miranda, F. 1946 Los diaguitas. Inventario patrimonial arqueológico y paleo-etnográfico. *Revista del Museo de La Plata (Nueva Serie)* III: 5-300.
- Martínez, J. L. 2004 “La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos (ideas para un debate)”. *América Indígena* LX(2): 6-20.
- Mignolo, W. 2003 La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y*

ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas, editado por E. Lander. Buenos Aires, CLACSO.

Mignolo, W. 2008 *La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. Tabula Rasa* 8.

Morris, R. C., and G. Ch. Spivak. 2010. *Can the subaltern speak?: reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press.

Pérez Gollán, J. A. y O. Heredia 1990. *Hacia un replanteo de la cultura de La Aguada. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 12: 161-79.

Pizarro, C. 2006 "*Ahora ya somos civilizados*". *La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del valle de Catamarca*. Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

Pomian, K. 1987 *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris-Venise, XVIe-XVIIIe siècle*. París, Gallimard, 1987.

Quiroga, L. 1999 *La construcción de un espacio colonial: paisaje y relaciones sociales en el antiguo Valle de Cotahau (Provincia de Catamarca, Argentina)*", en *Sed Non Satiata. Teoría social en la arqueología latinoamericana contemporánea*, editado por A. Zarankin y F. Acuto, Ediciones del Tridente, Buenos Aires, pp. 273-287.

Schnapp, A. 1993 *La conquête du passé. Aux origines de l'Archéologie*. Editions Carré, Paris.

Shanks, M. 1992. *Experiencing the past. On the carácter of archaeology*. London, Routledge.

Thomas, N. 1994 *Colonialism's culture. Anthropology, travel and government*. Princeton University Press, Cambridge.

Trigger, B. 1989 *A history of Archaeological Thought*. Cambridge University Press, Cambridge

Trouillot, M-R. 1995 *Silencing the past. Power and the production of History*. Beacon Press, Boston.

Virno, P. 2011 *Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Yúdice, G. 2002 *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Gedisa, Barcelona.

UNA CONVERSACIÓN SUR-SUR

Cristóbal Gnecco, Alejandro Haber y Nick Shepherd

Sostuvimos esta conversación en febrero y marzo de 2015 por correo electrónico. La pregunta inicial que desató nuestras opiniones indagaba por el origen de nuestro descontento con la arqueología académica.

Alejandro: Estuve descontento desde el inicio de mi relación con la arqueología. Fui a la universidad durante el período de la dictadura militar en Argentina, lo que me hizo naturalmente sospechoso de todo cuanto me enseñaban. Con el tiempo desarrollé un sentido muy fuerte de que la arqueología debía ser algo diferente a lo que era. Mi forma de practicar la arqueología fue siempre crítico y, en una palabra, descontento.

Nick: Al igual que Ale, no creo que alguna vez haya sido un arqueólogo convencional. No hubo un momento único cuando cayó la venda de mis ojos, por así decirlo, sino un largo proceso de construcción de una forma de práctica arqueológica opuesta a una posición de consenso. Llegué a la Universidad de Ciudad del Cabo a mediados de la década de 1980 y, al igual que muchos de mis contemporáneos, pronto ingresé a la política estudiantil y recibí una educación política. Esta fue la época de las revueltas en los asentamientos (*townships*) y del Estado de Emergencia. El país estaba en llamas pero la arqueología todavía se enseñaba como una ciencia positivista binfordiana, sin nada que decir sobre el estado actual de las cosas. La experiencia fue muy disyuntiva. Por la noche dormíamos en diferentes casas de amigos, tratando de evadir a la policía de seguridad. Durante el día estábamos en el salón de clases, hablando de pasados imaginados ubicados en el tiempo profundo, sin referencia a la idea de que la historia se estaba haciendo frente a nuestros ojos. En mi último año de estudios de pregrado un grupo de nosotros se rebeló contra el plan de estudios y lo reemplazó por un programa propio. Se suponía que íbamos a hacer un semestre de arqueometría; en su lugar armamos algo llamado "Una búsqueda de herramientas" que era, realmente, una búsqueda de herramientas teóricas y conceptuales enfocada en teoría política, teoría crítica, y así sucesivamente. Invitamos a un grupo de académicos que trabaja en la UCT para que nos hablara, incluyendo al historiador Patrick Harries y al escritor John Maxwell Coetzee. Martin Hall aún era profesor en la universidad y persuadió a sus colegas en el Departamento de Arqueología para que nos permitieran seguir adelante con este programa —por lo que siempre estaré en deuda con Martin por abrir el espacio en el que podíamos pensar. Lo que recuerdo de la arqueología en esa época es su empirismo extremo y su postura anti-teórica. La mayor parte de los arqueólogos se limitaba a lo que construía como "los hechos en el terreno" y era reacia a aventurar en un territorio que la llevaría lejos de la idea de que la arqueología era una tecnociencia que podía ser practicada sin referencia a la historia y la política. En ese momento pensé que se trataba de un fenómeno peculiar a Suráfrica y un producto del apartheid; Sólo más tarde me di cuenta de que Suráfrica no se manifestaba

como una aberración sino, más bien, como dijo Derrida, como una "intensificación" de fuerzas y relaciones vistas en otros lugares —como una especie de juego de la pasión que puso de manifiesto muchas de las fuerzas subyacentes de la modernidad Occidental (racismo, autoritarismo, totalitarismo). Aún así, fue un momento emocionante para ser estudiante y un periodo de optimismo en la historia del país. Estábamos rehaciendo el mundo, poco a poco. Recuerdo cuando recibimos los libros de Shanks y Tilley y los circulamos de mano en mano. Fue como recibir noticias del gran mundo que confirmaron todo lo que estábamos pensando. En retrospectiva no es difícil ver el positivismo de la arqueología de Suráfrica en la década de 1980 como una retirada de la historia. La sorpresa es que las formas de arqueología practicadas en Suráfrica en la actualidad quizás son menos políticas, más empíricas y menos preparadas para salir de un conjunto estrecho de temas. En cierto sentido esto no debería ser una sorpresa. El predominio global de la arqueología de contrato y la neoliberalización de las universidades y de disciplinas como la arqueología han cambiado la naturaleza del juego. Cada vez es menos posible practicar "arqueología convencional"; de hecho, la lucha se convierte en una lucha por encontrar una forma de arqueología dentro o fuera de la disciplina que no haya sido capturada, que no sea funcional a los diseños globales. Para mí la tarea teórica y conceptual urgente es encontrar formas de análisis que sean adecuadas a estas nuevas circunstancias. Si hubo un momento de desilusión en mi vida como arqueólogo tuvo que ver con los acontecimientos relacionados con el Congreso Mundial de Arqueología (World Archaeological Congress, WAC) y la transnacional minera Rio Tinto que describo en la parte de mi ensayo sobre "La revolución silenciosa". Fue una sorpresa ver la manera resuelta como la Presidenta de WAC, Claire Smith, y el Vicepresidente, Bayo Folorunso, actuaron para eliminar la disidencia en la organización, cómo se opusieron a abrir la discusión y el debate y cómo asumieron sin problema el acuerdo con Rio Tinto. Eso me llevó a pensar no sólo cómo había sido capturado el liderazgo de la organización sino, también, cómo todo un lenguaje de compromiso y articulación —y campos enteros de investigación— se había vuelto funcional a los intereses globales del capital. Cuando las transnacionales mineras financian la discusión sobre "descolonización de la arqueología" y sobre "arqueología indígena" entonces nos vemos obligados a reflexionar sobre la flexibilidad e inventiva del capitalismo global al defender sus intereses y definir el ámbito del compromiso y la articulación. Cualquier tipo de respuesta teórica crítica tiene que ser, al menos, tan ingeniosa y atrevida.

Cristóbal: A diferencia de ustedes dos yo sí fui un arqueólogo convencional. Peor aún, practiqué durante casi dos décadas en el que es, quizás, uno de los campos más aburridos y carentes de imaginación en la investigación arqueológica: el del poblamiento de América. Así que mi extrañamiento de la arqueología convencional ha sido un proceso lento que empezó hace unos veinticinco años y se aceleró en la última década. Cuando empecé a estudiar arqueología a finales de la década de 1970 mi profesor practicaba una disciplina simple y elemental: excavaba en el campo y clasificaba en el laboratorio. Como parte de su grupo de investigación aprendí a hacer perfiles

rectos; a mantener registros meticulosos de la excavación; a separar lo que había sido hecho por los humanos de lo que había sido hecho por la naturaleza; a rellenar formularios interminables que discriminaban forma, tamaño, materia prima. No había teoría. El profesor lo había dejado claro: la arqueología es una disciplina empírica que trata con cosas, no con ideas. Tampoco trata con el presente: el arqueólogo trabaja con el pasado, no con los acontecimientos contemporáneos. Mientras tanto el mundo bullía a mi alrededor. El Departamento del Cauca, donde se encontraba mi universidad, era uno de los baluartes del anacronismo en Colombia: violentas élites aristocráticas locales trataban de sostener un sistema feudal terrible, amenazado por una organización indígena en crecimiento. En una alianza criminal con la policía y los jueces adoptaron medidas muy duras para reducir las reclamaciones indígenas, desde desalojos de tierras hasta persecución judicial y asesinato. El Departamento de Antropología en el que estudiaba, donde se discutían las ideas de los antropólogos mexicanos que criticaban el indigenismo, hizo eco de la lucha indígena. Varios estudiantes y profesores participaron en el movimiento social que se estaba gestando. La facultad era un lugar de tumulto y confrontación. Las asambleas estudiantiles ocurrían con frecuencia. Yo quería participar pero mi ocupación con el pasado me situaba fuera de cualquier activismo y mantenía mi cabeza en la trinchera de la excavación, tal como había sido instruido. Después de terminar mis estudios de pregrado tuve que tomar una decisión: si iba a ser un arqueólogo, sería uno de verdad. Eso significaba hacer estudios de postgrado en el mundo metropolitano, de acuerdo con un modelo colonial de la educación que avalaba sin saber. Yo quería ir a España, el lugar de tantos poetas amados, pero un amigo de mis padres, antiguo funcionario del Ministerio de Educación con una autoridad impecable, me convenció de que la modernidad estaba en otra parte. Empaqué y me fui a Estados Unidos, donde me inscribí en un Departamento de Antropología conocido por su enfoque científico duro sobre la disciplina. Allí tomé un seminario sobre teoría arqueológica con una profesora muy respetada. Casi no recuerdo nada al respecto, salvo la presencia de John Dendy, otro estudiante de doctorado. Hippie militante, con el pelo largo como símbolo de su militancia indeleble y orgulloso de haber estado en la Marcha sobre Washington con King y miles de otras personas, John se convirtió en un amigo muy querido. Un día me encontré con él en un pasillo y me preguntó si había leído la obra de Paul Feyerabend. Al enterarse de que no lo había hecho, John tuvo una gran sorpresa reservada para mí. Al día siguiente fue a mi oficina con su copia gastada de *Adiós a la razón*. La poderosa elocuencia de Feyerabend contra la ciencia y los expertos mostró a un hombre de 27 años de edad que el marco cosmológico en el que operaba (y en el que creía, tal vez como un acto de fe) podría estar construido sobre cimientos débiles. En el otoño de 1987, en una hermosa ciudad del Medio Oeste, había perdido mi inocencia. Mi relación con la arqueología, con la arqueología científica y descontextualizada que había ido a aprender a Estados Unidos, entró en una fase de cuidados intensivos. Necesitaría otros eventos para completar el extrañamiento. Pronto llegaron. En 1991 Colombia estrenó una nueva Constitución. El asunto no hubiera tenido mucha importancia en un país donde las constituciones son modificadas o reemplazadas de acuerdo con la voluntad de los gobernantes de turno pero

esta vez se trataba de algo diferente porque la nueva carta anunciaba cambios importantes. La idea bicentenaria de un país monoétnico y monocultural fue abandonada y el papel de la Iglesia Católica perdió protagonismo. Colombia había entrado en la era multicultural. En los años siguientes las disciplinas sociales, muchas de las cuales habían sido interlocutoras activas en los debates que condujeron a la Constitución, empezaron a participar en la construcción del nuevo país. Los antropólogos, en particular, jugaron un papel destacado en la obtención de los derechos de las minorías y de las colectividades y ayudaron a posicionar la idea de un país con muchas culturas y la necesidad de garantizar la diversidad. Los arqueólogos permanecieron conspicuamente alejados, ocupados en su negocio habitual. Tal vez oyeron hablar de una nueva Constitución y de profundos cambios sociales y políticos que ocurrían a su alrededor pero asumieron (de nuevo) que esos asuntos contemporáneos no tenían nada que ver con ellos. Después de todo, sus relaciones eran con el pasado, no con el presente. Expertos celosos del pasado de rebanadas específicas de tiempo-espacio habían añadido recientemente a su negocio una empresa muy rentable, la arqueología de contrato, y estaban completamente preocupados con su regulación. Sin embargo, algunos de ellos poco a poco empezaron a adoptar las acomodaciones promovidas en el mundo metropolitano, resumidas bajo la etiqueta de arqueología pública. En ese momento fue claro para mí que mis colegas estaban dedicados a la violencia irresponsable de la arqueología académica, al negocio de la arqueología del contrato o a la desvergüenza de la arqueología multicultural. Mi extrañamiento definitivo de la arqueología convencional había sido sellado.

Alejandro: Es interesante escucharlos contar sus relatos, con tantos puntos en contacto con los míos. De alguna manera creo que nuestras historias son historias de desplazamiento, en las que hemos desarrollado la sensación de que estábamos en el lugar donde debíamos estar y, al mismo tiempo, que era el lugar equivocado. Cuando confronto a mis colegas con crítica y descontento usualmente responden: ¿por qué no te alejas? Me parece que esta es una pregunta crucial para mí. Habiendo desarrollado crítica y descontento todavía estamos en este lugar llamado arqueología. ¿Nuestro reto es cambiar la arqueología y volverla de un tipo diferente (decolonial, si es el caso)? ¿O nos alejamos, como sugieren mis colegas? Si nos quedamos con un proyecto de arqueología, entonces ¿cuáles son los *loci* (y los pueblos, por supuesto) donde podamos ayudar a promulgar y poner en práctica esta arqueología diferente?

Cristóbal: Hace años pensaba que la arqueología podía ser re-formada, incluso cambiada, desde adentro, es decir, desde la academia y sus ámbitos de intervención. Pero muchos años como profesor y tantos otros como asistente a reuniones profesionales me han convencido de que el lugar para realizar una arqueología “decolonial” está en otra parte. Tal vez la arqueología podía haberse re-formado cuando era totalmente moderna pero los acontecimientos de las últimas tres décadas han endurecido su núcleo filosófico. En primer lugar, los arqueólogos están muy contentos con las concesiones que han hecho a la sombra de las políticas multiculturales

globales. Esas concesiones han sido presentadas como transformaciones disciplinarias pero en realidad son meras acomodaciones a acontecimientos globales a los que la arqueología ha contribuido poco o nada. Al abrirse a la gente (en educación patrimonial y a través de los medios de comunicación, por ejemplo), al ser más democráticos (renunciando a o compartiendo su control sobre temas seleccionados, no cruciales, de la escena arqueológica) y mediante su adopción de la consulta y la participación controlada los arqueólogos se sienten libres para continuar su negocio habitual. Sus pretensiones universales/modernas también dan forma a su moral posmoderna/multicultural —la justicia de conocimiento arqueológico (sobre todo del inspirado por la ciencia); el carácter benigno de las intervenciones arqueológicas; y la misión ilustrada de las arqueologías activistas. En segundo lugar, la arqueología de contrato ha creado un sinnúmero de oportunidades de empleo y se ha convertido en una fuente de ingresos que agrada a los practicantes disciplinarios. Su impacto global es tan penetrante que incluso ha influido en los planes curriculares, transformándolos para que se adapten a las necesidades del mercado de contrato. Estos dos asuntos (las concesiones multiculturales y la arqueología de contrato) han creado un fuerte sentido corporativo, incesantemente fortalecido por las asociaciones profesionales y los códigos éticos —básicamente dirigidos a regular los valores de la disciplina y a excluir a los agentes no deseados. Por estas razones creo que la arqueología (moderna) dará la pelea y que el impulso para cambiarla (algo que la mayoría de los arqueólogos simplemente desdeña) se encuentra en otro lugar, en red con otros agentes (pueblos indígenas, campesinos, habitantes de la ciudad, desposeídos) que también están interesados en los mismos temas que los arqueólogos pero por otras razones y a través de otras conceptualizaciones. Esos agentes son enemigos de la modernidad y se encuentran en su exterioridad, no en un lugar intocado por ella (un afuera ontológico, digamos) sino en un exterior constituido como diferencia por el discurso hegemónico, como señaló Arturo Escobar. Este trabajo conjunto puede crear redes de conocimiento y acción en torno a temas cruciales como el tiempo, el pasado, los ancestros. Mi visión es, pues, bastante pesimista con respecto al potencial transformador de los actores disciplinarios pero optimista sobre el potencial que ofrecen las redes con otros agentes.

Alejandro: El lugar para actuar sobre una arqueología decolonial es la academia, la universidad. La academia es el locus de producción y reproducción del conocimiento hegemónico y es el lugar que tiene que ser cambiado. En pocas palabras, soy yo quien tiene que aprender a aprender de los demás. La universidad es el lugar que debe ser descolonizado para poder descolonizar el conocimiento. Como dijo una vez un educador mapuche "nosotros no necesitamos educación intercultural pero los blancos sí la necesitan. Ya sabemos cómo compartir con gente diferente; los blancos son quienes no saben hacerlo". En este sentido, la universidad es el locus de la hegemonía, el lugar desde donde se conoce el mundo, descuidando la riqueza de conocimiento dispersa por el mundo. La arqueología disciplinaria, y la antropología, se comunican con otros conocimientos reduciéndolos a datos en bruto para su construcción de conocimiento. Este tipo de

depredación epistémica se puede detener si (a) el conocimiento del otro es considerado como conocimiento en sí mismo y (b) los dispositivos académicos de depredación epistémica (y la violencia, en general) son expuestos y desmantelados. Creo que este es el programa (o parte) de una arqueología indisciplinada.

Nick: Para mí el proyecto de una arqueología decolonial comienza con un viaje de auto-descubrimiento y continúa como un conjunto de conversaciones que tienen como objetivo la transformación y la liberación del yo, mis contextos inmediatos de práctica, quizás algunos de mis alumnos, quizás uno o dos de mis colegas... y en alguna parte más abajo la disciplina (aunque la suya no se pueda asumir). Sospecho de una posición que quiere localizar el agente transformador en alguna agencia externa bien definida: la clase obrera, la clase media (en la teoría contemporánea sobre el desarrollo de África), los movimientos sociales (en la teoría anti-globalización), etc. Creo que este tipo de pensamiento es parte de lo que Mignolo llama "la retórica salvadora de la modernidad", que espera un salvador, alguna gran fuerza que llega y mueve la historia. También sospecho de el tipo de fervor misionero que se ve en algunas formas de teoría radical: el deseo de ganar conversos, cambiar el mundo, romper viejos dioses y hacer algunos nuevos. Una de las herencias profundas de la arqueología disciplinaria es un tipo de derecho y de justicia que también se ve en los discursos políticos de la izquierda e informa a parte del campo en arqueología —esto se ve en la arqueología pública y en la arqueología indígena, por ejemplo. Sin querer sonar demasiado metafísico creo que a cada uno se le ofrece un conjunto de opciones y que podemos optar por ser agentes pensantes o capitular ante alguna posición ya hecha. Lo que me interesa más que el "quién" es el "dónde" y el "cómo". ¿Cómo nombrar el lugar desde el que pensamos? Fetichizar lo local se convierte en un callejón sin salida, el mismo tipo de callejón al que conduce la fetichización de formas esencialistas de identidad o ciencia. Vivimos y experimentamos a nivel local pero la disciplina nos convierte en seres globalizados —aunque somos diferencialmente globales, dependiendo de dónde nos encontramos con relación a la diferencia colonial. Entonces, ¿cómo comenzamos a conceptualizar este tipo de posicionalidad flexible? Aquí es donde creo que son útiles las formulaciones decoloniales sobre el pensamiento fronterizo y la praxis. El yo pensante localizado en la frontera precede supuestos epistémicos, formas de derecho disciplinario, identidades esencializadas, y puede imaginar una conversación con otros yos. Me gusta pensar en la idea de "interlocutores" y de "conversaciones de relevancia". Uno encuentra sus interlocutores donde puede y tiene conversaciones de relevancia dondequiera que puedan suceder: en la montaña, en la playa, tomando un café, incluso en el salón de clase. Al mismo tiempo estoy de acuerdo con ustedes en que la neoliberalización de la disciplina y de la academia significa que este tipo de conversaciones es vital, más que nunca; incluso puede convertirse en una cuestión de supervivencia con dignidad. Estamos en la posición peculiar de que en el tiempo de nuestras vidas profesionales la arqueología, como un campo, ha sido casi totalmente capturada. Hay una especie de desnudez y de falta de disculpa en la manera como la arqueología de contrato se posiciona en relación con los

intereses corporativos y el capital global que, en realidad, puede ser refrescante. No hay que hacerse ilusiones. En mi texto describo esto como la transición de la arqueología como tecnología de conquista colonial a la arqueología como habilitadora de diseños globales —en realidad, en la práctica se vuelven muy similares. El "cómo" también es interesante para mí. Todos hemos tenido experiencias en WAC. Por un lado, siempre estaré agradecido con el WAC por presentarme a interlocutores maravillosos. Por otra parte, en un cierto punto la experiencia en el WAC se volvió banal. Para mí la mejor parte de WAC fue la de los talleres pequeños, más centrados (como los de que organizaron SEPHIS y CODESRIA). Podía imaginar más de esos talleres: de otra manera, como digo, hay que tener conversaciones donde se pueda. Por otra parte, me gustaría saber cómo ustedes conciben su ubicación. Me llama la atención que los tres estamos situados a cierta distancia de las metrópolis disciplinarias: en el interior de Colombia, en las estribaciones de los Andes del sur, en la punta de África. ¿Es esto útil? ¿Cómo funciona esto sobre nuestro pensamiento? Hemos pasado mucho tiempo en el norte global: ¿cómo concebimos nuestras transacciones con la academia en el norte global? Hemos llamado a este intercambio "Una conversación sur-sur". ¿Qué queremos decir con ello? Creo que tengo tantos colegas aburridos en el sur global como en el norte global. ¿Estamos corriendo el riesgo de fetichizar el "sur" como lugar de resistencia, alteridad, etc.?

Alejandro: Cuando estudiaba en la universidad estaba involucrado, al igual que muchos estudiantes, en la confrontación a la dictadura. La censura de pensamiento fue una de las formas que adoptó el régimen dentro de la universidad. A medida que el régimen se desvaneció después de la Guerra de Malvinas casi todo el mundo estaba activo en la construcción de la nueva democracia. Mientras tanto la arqueología estaba siendo dominada, cada vez más, por los enfoques procesuales. Al principio los vi con interés pero pronto me di cuenta de que eran espacios demasiado restrictivos para desarrollar mi arqueología. Cuando me gradué el procesualismo teórico y metodológico se había convertido en una especie de ortodoxia, reprimiendo el pensamiento de la misma manera que había sucedido en la época de la dictadura. Cuando una nueva carrera de pregrado en arqueología abrió en Catamarca en 1987 y fui invitado a formar parte del personal académico sentí que era una oportunidad para respirar, con mis pensamientos moviéndose libremente a las estribaciones de los Andes del sur, como dice Nick. Cuando vivía en Buenos Aires en esa época sentía que era impensable salir del procesualismo, ni siquiera en una charla informal entre colegas. En cierto modo ese medio intelectual opresivo me siguió a Catamarca pero como mi trabajo en la universidad local era independiente de la metrópoli académica mi interacción diaria no afectó mis decisiones intelectuales. Catamarca me proporcionó nuevos retos, que no había anticipado. Mientras estaba en Buenos Aires era un ser anónimo en la ciudad y un trabajador intelectual supervisado y sometido en la universidad. En la Universidad Nacional de Catamarca a nadie le importaba demasiado lo que estaba haciendo y pensando; al mismo tiempo, nunca perdía mi persona social mientras estaba en el contexto social más amplio. Siempre digo este cuento: al comienzo de

mi vida en mi casa de Catamarca (la misma casa donde todavía vivo) fui a una tienda cercana para comprar refrescos (o tal vez cervezas) un mediodía muy caluroso de verano. En el camino un vecino viejo salió de la esquina y se presentó. Al principio pensé que era una instancia de la conocida etiqueta que prescribe presentarse a los vecinos cuando se mudan al vecindario, por lo que comencé a presentarme cuando el hombre detuvo su presentación. Me interrumpió bruscamente, diciendo: "Sí, usted es Alejandro Haber, el arqueólogo. Usted trabaja en la universidad y da este curso y este otro; usted trabaja aquí y allá". Quedé petrificado cuando terminó mi propia presentación para mí y luego dijo: "Usted es Alejandro Haber, arqueólogo. Yo soy Chumbita, el descendiente de los jefes indios de este valle. Yo sé dónde están sus tumbas. Nunca se lo diré". Diciendo esto desapareció en su casa. Como se puede imaginar me tomó mucho tiempo entender lo que acababa de suceder pero debo a Chumbita esta lección en esta y muchas más conversaciones. Uno es siempre un arqueólogo mientras viva en Catamarca; no hay una forma de ser un arqueólogo diferente a la forma como uno vive. Uno siempre está viviendo con las consecuencias de su trabajo y una parte importante de su persona social está determinada por su disciplina, independientemente de qué tipo de arqueólogo tiene la intención de ser. Esto fue, y sigue siendo, muy desafiante y, de alguna manera, da forma a mi público de una manera muy diferente a si uno trabajara en una academia central. Los lectores no son sólo mis colegas y mis estudiantes (y los de otros) sino, también, mis vecinos, a quienes uno encontrará al comprar una bebida en la tienda más cercana, no sólo en el congreso o en el aula. En esta tierra académica marginal en la que vivo ser vecino y ser arqueólogo son la misma cosa. No estoy diciendo que mi forma de ser arqueólogo fuera una consecuencia inevitable de la interpelación de Chumbita porque yo podía haber considerado sus palabras como una tontería, a él ignorante y continuado mi camino ya delineado al conocimiento. Estoy diciendo que la interpelación de Chumbita fue una oportunidad y que estas oportunidades son más difíciles de encontrar si uno está encerrado en un entorno académico selecto, donde todo el mundo piensa más o menos lo mismo sobre su lugar en la política del conocimiento. Como dice Nick la división norte-sur puede llegar a ser una coartada para mantener los mismos privilegios. Creo que "el sur" puede ser un lugar interesante si se piensa como un lugar desde el cual se puede objetar el conocimiento hegemónico. En ese sentido, "el sur" no es un lugar donde uno está/es sino una orientación. Puede ser global, como en "sur global", sólo como una referencia general a un "norte global". Pero el "sur" siempre es local; conserva las texturas de las interacciones concretas. También conozco muchos colegas aburridos que actúan desde una posición hegemónica y viven en el sur geográfico y son quienes, con probabilidad, desfiguran, niegan y censuran los trabajos anti-hegemónicos. Son quienes actúan como el "norte global". A veces este "norte global" puede tener más extensas manifestaciones, como dentro del WAC, específicamente con relación al asunto WAC/Rio Tinto, como recuerda Nick. Pero tengo colegas locales que trabajan para la misma escala de corporaciones mineras aquí en Catamarca; por eso prefiero pensar en el "norte global" de manera menos general y abstracta. El "Norte global" tiene rostros concretos, discursos y prácticas específicas, y aliados y

enemigos conocidos. En resumen, el norte global resulta bastante local una vez que se está en la frontera; se convierte en global sólo como una cuestión de discurso e interrelación. Las conversaciones sur-sur también son una manera de ampliar las interrelaciones, como está haciendo en muchas partes del mundo. Tuve la oportunidad de interactuar con ustedes y sus estudiantes en Popayán y Ciudad del Cabo y sentí el mismo tipo de interpelación social amplia al locus académico de la universidad. Podríamos cegarnos frente a esas interpelaciones pero no nos ocurre así y por eso nos encontramos juntos en esta conversación.

Cristóbal: Nosotros vivimos en el sur geográfico pero eso no significa nada en términos de nuestro compromiso para re-formar la arqueología. Otra cosa es que nos comprometemos con las luchas del sur geopolítico —el lugar vasto y heterogéneo de los subalternizados. Muchos de nuestros colegas (¿puedo seguir usando ese nombre cuando muchos de ellos ahora nos desprecian como traidores o, en el mejor de los casos, como ruido inofensivo?) también viven en el sur geográfico pero operan dentro de las normas del norte geopolítico, es decir, de la academia moderna/Occidental, entre las que ocupan un lugar especial ciertos temas específicos y un estilo de razonamiento. La vara de medir que acatan ha sido definida en los centros de aprendizaje metropolitanos por medio de estándares que incluyen la neutralidad, la objetividad, la corrección política y la publicación (en inglés y en revistas indexadas) como un fin y no como un medio. Dicho esto, sin embargo, tengo que reconocer que mi relación con el norte geopolítico fue bastante estrecha. Seguí el viejo modelo colonial que postula que los jóvenes de las élites privilegiadas de la periferia deben ser entrenados en la metrópoli. Su papel después de completar la formación metropolitana es volver a sus países para difundir entre los salvajes la verdad que han aprendido —en este caso los principios disciplinarios. Pero la cercanía que tuve alguna vez con ese modelo fue finalmente extrañada. Ahora no sólo soy crítico de sus principios sino que trabajo para perturbarlos. ¿Soy impreciso si digo que nuestras investigaciones, publicaciones y activismo no académico están dirigidos, en parte, hacia ese objetivo? Creo que no. Tomemos el caso de las citas, muy sintomático del orden académico global dominante. El "círculo de citas" en el mundo metropolitano ignora la literatura publicada por académicos (y activistas) no metropolitanos en medios impresos no metropolitanos y en idiomas distintos del inglés. Pero eso es algo más que la simple ignorancia de una lengua. Es un absoluto desprecio por todo lo que escapa a las reglas de la academia metropolitana. Hemos estado luchando con eso, pero no buscando el reconocimiento del centro académico sino mediante la creación de espacios públicos en el sur geopolítico en los que el orden colonial global pueda ser impugnado y en los que se puedan ofrecer alternativas —revistas, libros, programas académicos, intercambios, redes de activismo. Dudo que a los académicos y activistas más comprometidos en el sur geopolítico les preocupe que los citen (o no) en el mundo metropolitano o en ser influyentes en el mundo internacional de la ciencia. Que la academia angloparlante no lea o cite nuestro trabajo no es una pena ni un problema; es un síntoma del modelo colonial todavía predominante en la educación y el conocimiento. El problema es mucho más vasto: el orden académico colonial

global que postula que los países no metropolitanos producen datos y los centros metropolitanos de aprendizaje producen conocimiento "real" —y en el que el vehículo de aprendizaje es una lengua metropolitana supuestamente localizada fuera de cualquier relación de poder. Pero mientras se ha producido abundante literatura sobre el norte geopolítico poco se ha dicho sobre la condición de ser en el sur, en la que la hipocresía y la doble moral vagan libremente con inusitada frecuencia. Es como si una especie de "suridad" nos aislara de aceptar y reproducir el mundo real de las desigualdades (académicas y de otro tipo). Pero no es así. El caso de los arqueólogos marxistas en América Latina es emblemático en este sentido. Herederos de una ventaja moral construida en un compromiso con la clase obrera (una condición supuestamente todavía existente en el sur, pero en su mayoría suprimida en otros lugares), sin embargo ignoran las cosmologías no modernas y sus reclamaciones concomitantes e incluso apoyan la vía rápida de la modernidad en asuntos arqueológicos y patrimoniales —como consultores de UNESCO o como ávidos practicantes de la arqueología de contrato, por ejemplo. Su orgullosa "suridad" contribuye poco a las alternativas a la modernidad que nos esforzamos por alcanzar a través de nuestro trabajo en una arqueología re-formada.

Nick: Me gusta la expresión "ruido inofensivo" que usa Cristóbal porque captura la situación con exactitud. Vivir y trabajar a distancia de las metrópolis disciplinarias nos da una extraña clase de libertad para ser heréticos, indisciplinados. Podemos decir lo que queremos. Al mismo tiempo nuestros colegas son libres de decir que lo que decimos no importa, en el sentido de que sólo somos unos tipos que salen del medio de ninguna parte. Obviamente, en este asunto hay un complejo conjunto de compensaciones. Todos hemos estado dentro y fuera del sistema académico en el norte global y cada uno de nosotros ahora trabaja en una posición tangencial con respecto a ese sistema. La naturaleza cada vez más profesionalizada de las disciplinas en el norte global impone su propio conjunto de restricciones. Existe el peligro de que siempre sea conformista para impresionar a alguien: un comité de selección académica, un comité de becas, un editor. Además, uno asiste a esas grandes reuniones profesionales y congresos, por lo que es difícil ser un paria. No estoy diciendo que las cosas son fundamentalmente diferentes en nuestras instituciones sino que existe una sensación de mayor amplitud y de deslizamiento, que crea un tipo paradójico de libertad. Por ejemplo, cuando Alejandro y yo publicamos nuestro artículo sobre WAC y Rio Tinto logramos desagradar a casi todo el mundo: a los administradores de Rio Tinto, al liderazgo del WAC y a los representantes indígenas de la organización, y así sucesivamente. En la academia profesionalizada del norte global esto hubiera sido un acto de suicidio profesional. Pero en cambio dijimos: "Bueno, estas cosas tienen que ser dichas así que vamos a decirlas". Otro tipo de restricción es que muchas discusiones conscientes de teoría en arqueología toman la forma de un juego de palabras. Existen los dioses de la teoría, que a menudo ocupan los puestos de mando de la disciplina, y existe el resto de nosotros que les sigue. En el juego de la teoría se ganan puntos por estar a la moda, al día, por sensualidad, por el grado de dificultad, etc. Por eso me gusta la forma como los escritores decoloniales reemplazan la

teoría con una noción de "pensamiento y práctica". Vivir y trabajar donde lo hacemos cambia nuestra relación con el mundo de las ideas. Cuando digo a mis estudiantes de la Universidad de Ciudad del Cabo que la colonialidad de las disciplinas y de las instituciones se manifiesta como una profunda inscripción captan el sentido inmediatamente porque saben la verdad de esta afirmación en sus cuerpos. Cuando digo lo mismo a estudiantes metropolitanos es posible que entiendan la idea de una manera abstracta pero son libres de ignorarla o de archivarla como una pieza más de teoría ingeniosa porque una de las consecuencias de su posición es que esta los protege de la inmediatez de este conocimiento, salvo que procedan de una minoría subalternizada, en cuyo caso es posible otro tipo de conversación.