

Arqueología moderna y otros tiempos

CRISTÓBAL GNECCO*



Tres selknam (una pareja y su hijo o hija) aparecen en una fotografía tomada por el sacerdote Martín Gusinde en Tierra del Fuego en 1919.¹ La foto sería una representación más de las miles hechas de los indígenas americanos si no fuese porque una sombra la hace excepcional: sobre los selknam vemos —o adivinamos— a Gusinde en su función de representar, inclinado sobre el trípode que sostiene su cámara. Los selknam llamaron a Gusinde

* Universidad del Cauca.

¹ La fotografía se publicó en Margarita Alvarado, Carolina Odone, Felipe Matura y Danae Fiore (eds.), *Fueguinos. Fotografías siglo XIX y XX. Imágenes e imaginarios del fin del mundo*, 2007. Agradezco a los editores la autorización para reproducirla.

mankasen, cazador de sombras. Se equivocaron: Gusinde no cazaba sombras; la sombra de Gusinde era el cazador. Su foto contiene a los selknam, los invade, dice lo que no pueden decir. Su sombra es el saber moderno, apropiando los sujetos que posee y enuncia: representa sin dejarse ver, acaso sólo insinuándose (o dejando la tarjeta de visita, el texto).

Los antropólogos son la extensión de la sombra de Gusinde. Las representaciones antropológicas hablan *por* y hablan *sobre* unos sujetos exteriores a la modernidad, los llamados *otros*, asumiendo que no pueden hablar por sí mismos y actuando desde una violencia epistémica que ha permitido que *una* visión del mundo (la de los antropólogos: occi-andro-céntrica) se imponga sobre las demás. La violencia epistémica de la antropología parte del hecho, que considera incontrovertible, de que la comprensión de la *cultura* sólo puede ocurrir como totalidad significativa en sus predios conceptuales a través de la experiencia etnográfica. Pero la antropología, esa representadora genérica de los *a-normales* de la modernidad, no representa para ellos, sino para un mundo que los requiere normalizados. Desde allí, desde la a-normalidad normalizada por las representaciones antropológicas, quiero hablar de la arqueología y sus temporalidades; para hacerlo pasaré por la casa de la identidad moderna y, más cerca de nuestro tiempo, por la casa de la(s) identidad(es) multicultural(es).

En el mundo de la representación

En su etnografía de las peleas de gallos en Bali Clifford Geertz² insistió en que su tratamiento

[...] como texto hizo evidente el “uso de emociones con propósitos cognitivos;” [pero] el lector realmente no sabe qué sabe el balinés, qué piensa que sabe o qué espera saber de la sociedad balinesa. Al final, la pelea de gallos balinesa es una obra de teatro geertziana, más geertziana que balinesa. Importa más en el mundo del etnógrafo que en el mundo que, supuestamente, describe [cuando no aspira a representar.]³

² Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, 1973, p. 449.

³ Michel-Rolph Trouillot, *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, 2011, p. 235.

Geertz representó la pelea de gallos balinesa *en y para* un *primer mundo* epistémico. De la misma manera, Gusinde no tomó su foto para los selknam sino para Occidente. Gusinde y Geertz eran miembros de una minoría cognitiva cuya funcionalidad con la modernidad es insoslayable, tanto como la de la antropología latinoamericana con los Estados-nación que empezaron a surgir y consolidarse en el siglo XIX. Ése también fue el horizonte de intervención de la arqueología.

En el núcleo de las narrativas maestras de la modernidad existió una operación histórica: el ingreso de los *salvajes* a la civilización. Sin embargo, la implementación de la temporalidad moderna en América significó una diferencia crucial con los eventos en la metrópoli: 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*. En Europa la denegación de contemporaneidad 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 *verdaderas*— 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. Los salvajes entraron a la civilización de la mano de una historia contada por otros. Pero entraron *no siendo*. El requisito de entrada fue su negación. La ontología de los salvajes en el discurso de los arqueólogos es una larga negativa: no son, no están, no habitan ese discurso. Por si fuera poco, 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 notaría 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.

Esa fue la diferencia básica entre las metrópolis y las periferias en términos de relación de la historia. Por esa misma razón la arqueología en Europa no fue parte de la antropología. No participó del mismo campo temático del cual fue parte la arqueología americana: la normalización de los salvajes contemporáneos. Arqueología y antropología en América fueron una y la misma; su relación fue un ejemplo acabado de la aparentemente paradójica complicidad entre modernidad y colonialismo. Mientras la antropología se dedicó a normalizar a los salvajes con el indigenismo⁴ la arqueología los normalizó imponiendo una nueva temporalidad (la de la civilización) y usando sus rasgos civilizados escogidos como símbolos nacionales. Pero aunque las dos fueron disciplinas dedicadas a modernizar a los salvajes a través de la producción de la imaginación nacional, la arqueología nunca fue indigenista. Nunca habló sobre los indios, sobre los medios para atraerlos a la casa nacional. Sólo habló de su pasado civilizado para una historia funcionalizada en el mestizaje —la retórica dominante en el nacionalismo latinoamericano.

En los países que los burgueses del siglo XIX llamaron América Latina la arqueología representó el deseo nacional. Su identidad fue un saber vivo en los entretelones del tiempo moderno: hizo trascendente el tiempo (objetivo, neutral) y llevó un colectivo (la sociedad nacional, rabiosamente mestiza) y una singularidad (el individuo moderno) a reconocerse mutuamente como totalidad y parte y unirlos en un espacio ceremonial, mnemónico. El tiempo moderno/arqueológico 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 arqueología construyó una nueva temporalidad —la de un celebrado pasado pre-europeo puesto en términos occidentales, con medios occidentales y para servir necesidades occidentales— para volver densa y legítima la novedad de las naciones recientes. Esa temporalidad, típicamente moderna y latinoamericana, rápidamente sometió otras temporalidades coexistentes: las de los nativos, los esclavos, los auto-designados blan-

⁴ El indigenismo, la principal contribución antropológica al nacionalismo, proveyó los medios epistémicos con los cuales las sociedades indígenas fueron digeridas por la sociedad nacional: fue la retórica antropológica nacional por excelencia.

cos. Enterró los tiempos oscuros de la conquista y la colonización levantando un pasado indígena glorioso.

La temporalidad arqueológica no es un hallazgo de los arqueólogos, el punto de llegada de sus investigaciones. Es el escenario preferido para su ejercicio de representación, su punto de partida, aunque la pretendida autonomización técnica de sus fechas, secuencias y tipologías les permita creer que no representan a nada, a nadie. Pensar la relación de la arqueología con la gente en términos de representación tiene dos caras: una permite a los arqueólogos expiar su culpa cargando al texto con la responsabilidad colonial, dejando intacta su relación asimétrica con otros sujetos; también les permite escamotear su compromiso con otros mundos, situados aquí y ahora, no en el pasado que tanto quieren. Los arqueólogos textualistas (esos sujetos empeñados en hacernos creer que la herencia colonial de la arqueología puede ser lavada en los textos) están felices incorporando las voces de los otros (sobre todo si van vestidas de mitos, el género auténtico por excelencia) pero sólo para ampliar las interpretaciones expertas. La otra cara permite devolver la mirada, ver al sujeto que entiende, acaso por primera vez, que quien mira también es mirado. Al verlos viéndonos podemos preguntar quién es ese sujeto extraño que espía nuestra mirada, podemos preguntar por el orden de la representación: ¿quién representa?; ¿para qué?; ¿desde qué aparato institucional?; ¿desde qué tecnología? Puesta en estos términos la representación pierde inocencia, deja de ser ese acto aséptico y objetivo (que el positivismo enmascaró y vendió como el producto más acabado del conocimiento moderno) para aparecer en su intencionalidad plena. Puesta en estos términos habla de política.

El análisis político de la representación pone en escena la fricción que produce el acontecimiento que no se deja (no se puede) atrapar por la lógica; muestra que la operación del *logos* (y allí el lugar del aparato educativo, cómo no) cierra el mundo de ese sentido, lo reduce, lo vuelve manejable, lo atrapa. Señala que las cosmologías no se pueden *decir*, que nada puede estar en su lugar; indica que la vida en relación (cada vez más singularizada en los movimientos sociales, aunque seguro vive en otras partes), su potencia, su capacidad creativa, su anacronismo (donde reside, en buena medida, su resistencia), no espera (no necesita) a los intelectuales. Esa fricción pareciera ser/estar, entonces, contra toda forma de representación. ¿Lo es/lo está? Dos sujetos extremos pueden servir para examinar el asunto: Clifford Geertz, de nuevo, e Isaac Babel. Geertz bien puede haber sido el re-

presentador más canónico de la antropología contemporánea. Su obra es un largo relato sobre el antropólogo que ubica, entiende y traduce la manera como el otro representa su mundo y a sí mismo. Geertz afinó su puntería etnográfica para *entender*. No se preocupó por mostrar que su interpretación no era el entendimiento del otro. Tampoco le interesó develar en qué horizonte praxeológico desplegó su entendimiento. La representación de Geertz importa en su mundo, no en el mundo que interpreta. El escritor ruso Isaac Babel está en el otro lado del espectro: ante la exigencia de que escribiera como mandaba el canon del realismo socialista, se negó a escribir.⁵ Geertz es la abundancia de la representación; Babel su carencia.

Dos culturas

Los extremos de Geertz y Babel me hacen creer que la idea venerable de Charles Percy Snow⁶ sobre dos culturas (la de los científicos y la de los humanistas) bien puede usarse para hablar de otras dos: la de los intelectuales y la de los *otros*, esos sujetos exteriores a la modernidad que devinieron movimientos sociales empoderados en el mundo multicultural. Los intelectuales escriben sobre los *otros* y los movimientos sociales representándolos: documentan lo que hacen (a veces acompañándolos) y escriben/textualizan para contarlo.⁷ Los movimientos sociales viven en relación (allí radica el sentido de comunidad) y, crecientemente, cuentan su vida con sus propios medios y por sus propios representantes: la necesidad de contar es imperiosa como agenda de vida, pero es un acto que se debe al deseo colectivo, que frecuentemente prescinde de la escritura y vuelve invisible el nombre específico tras el rostro anónimo de la multitud. Aunque las dos culturas pueden encontrarse en un campo intersubjetivo es frecuente que se ignoren y se parasiten. Todo esto pareciera poner en cuestión la representación como medio de visibilidad del

⁵ Babel es una tragedia ejemplar. Acosado por la tortura *confesó* que “mi impotencia creativa, que me ha impedido publicar algún trabajo significativo en los últimos años, fue un sabotaje deliberado y una negativa a escribir”. Fue juzgado por conspiración y fusilado en 1940.

⁶ Charles Percy Snow, *Two Cultures and the Scientific Revolution*, 1959.

⁷ ¿Es insidioso recordar que sobre esas historias contadas con el tono de sentencia que otorga el saber experto se edifican las carreras, los prestigios, el erotismo del poder académico?

individuo (sobre todo la escritura), la herramienta básica del intelectual, y elevar el texto al anonimato de la multitud. No es que la representación haya desaparecido del mundo del acontecimiento o nunca haya estado en él; el asunto es que allí la representación es un lugar de constitución de tejido social, no un acto de elevamiento individual ni de construcción de carreras académicas.

Por eso la representación es un lugar privilegiado para indagar, indiscretamente, en qué anda la arqueología y su temporalidad tradicional, la moderna. Michel-Rolph Trouillot señaló que es probable “que el peso del pasado se aligere cuando las condiciones sociohistóricas existentes en el momento de su aparición [de la antropología] hayan cambiado tanto que los practicantes tienen que escoger entre un olvido completo y un redireccionamiento fundamental.”⁸ Difícilmente puede encontrarse un mejor retrato de la situación actual de la arqueología. Su funcionalidad de larga data con los Estados nacionales se ha marchitado junto con la eclosión del multiculturalismo; “las condiciones sociohistóricas existentes en el momento de su aparición” han desaparecido o cambiado brutalmente. ¿A quién representa ahora la arqueología, cuando Occidente se ha re-edificado desde la organización multicultural y el Estado nacional moderno es apenas nostalgia deseada? No lo sabe, aunque sospecho que intuye que se representa a sí misma —quizás allí encuentre la legitimidad de su encierro en un mundo metarreal, propio y sellado que se alimenta de congresos y publicaciones para arqueólogos y sólo para arqueólogos. Pero las nuevas condiciones sociohistóricas la han forzado a cambiar, tanto que ahora debemos llamarla arqueología multicultural (algunos la llaman *pública*). Esa arqueología con cara nueva hace tres cosas: abre su práctica a la participación de actores locales (en las investigaciones y en las tomas de decisión), abre los espacios de circulación de su discurso (sobre todo con la promoción de museos locales y de medios impresos y audiovisuales) e incluye otros horizontes históricos en sus interpretaciones. La primera sólo ha logrado que los actores locales sean miembros de los equipos de trabajo (el obrero de siempre, esta vez con vestidos étnicos) o, como mucho, que sean entrenados en la disciplina (arrebátndolos al salvajismo de sus prácticas, vernáculas e indisciplinadas, y trayéndolos al curso de la civilización.) La segunda es, aparentemente, una buena intención que ha contribuido a la fetichización del pasado, como

⁸ Michel-Rolph Trouillot, *op. cit.*, p. 45.

en el caso de los museos locales que han surgido por doquier, como la peste, sin reflexionar sobre su significado y papel, convertidos en depósitos de cosas que nadie quiere y a nadie interesan. La tercera ha enriquecido la hermenéutica arqueológica pero no ha tendido puentes interdiscursivos. Estas características, que parecerían definir una arqueología que milita contra la violencia epistémica de la tradición logocéntrica, son engañosas. La arqueología multicultural es una arqueología académica tradicional acomodada a las necesidades y mandatos del multiculturalismo. Es el disfraz de una vieja práctica que ha decidido seguir haciendo lo mismo que ha hecho por siglos, cambiando todo para continuar igual. La arqueología multicultural ni siquiera notó los nuevos posicionamientos producidos en las disciplinas sociales por la impugnación anti-colonial hace cuarenta años, pero ahora siente los pasos de animal grande de los movimientos sociales (sobre todo indígenas) que retan a los arqueólogos, los impugnan, señalan su cara oscura. Ante ese reto los arqueólogos callan —y siguen haciendo lo que siempre hicieron: huir del contexto— o hablan el lenguaje multicultural. Hablan de diálogo, de consenso, de negociación. Hablan un lenguaje vacío, lleno de nada.

Por si fuera poco, varios movimientos sociales, sobre todo organizaciones indígenas, exponen su mecanismo y retan su monopolio. Los discursos arqueológicos relacionados con la creación y el funcionamiento de las sociedades nacionales —un *ethos* moderno inseparable de la constitución de un orden mundial en el cual el nacionalismo y el colonialismo se co-produjeron en la senda evolucionista— pierden sentido ante la consolidación del multiculturalismo, un nuevo tipo de organización social que re-organizó los cimientos de la modernidad. Tampoco pueden sostenerse airoso ante el empuje de potentes voces disidentes que enfrentan su representación y cuestionan sus formas de relacionamiento. Ante esta situación los arqueólogos tienen dos opciones: continúan haciendo lo que hacían, en cuyo caso la impugnación a su trabajo será creciente, o se embarcan en prácticas distintas que llamaré arqueologías *de otra manera* y que han creído en la genuina necesidad de reunir conocimiento y poder (separados desde el siglo XIX en Occidente, salvo en el marxismo) y han vuelto conscientemente políticas las intervenciones disciplinarias. No lo han hecho en la militancia del discurso arqueológico por el sueño multicultural, del cual toman distancia, sino en vías que se abren a su condición política, situada y contemporánea y que buscan sus límites establecidos y los impugnan: descreen 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 las alternativas a la modernidad), de la violencia sobre otras temporalidades, de la reificación de su campo experto. No sólo descreen de sus preceptos: también militan contra ellos. Esas arqueologías aún son marginales (para un aparato que rehúsa relajar sus seguros monopólicos) pero no pueden ser negadas, a pesar de la intolerancia de los arqueólogos que aún creen en las bondades del saber moderno y soslayan el activismo de una militancia antisistémica que busca aliados en la gente en vez de objetos de estudio; soslayan un acompañamiento solidario que busca hacer arqueología con la gente en vez de buscar gente para la arqueología.⁹ Esas arqueologías no conciben la historia como un proceso cronológico lineal y teleológico, sino como una *heterogeneidad multi-temporal*,¹⁰ un lugar de entrada para hablar de historias locales y su relación en red con otras historias (lo que otorga la perspectiva global) en vez de hablar de grandes narrativas. Este cambio de consideración lleva las diferencias culturales al campo de las diferencias coloniales: vuelve política la asepsia multicultural que quiere desracializar y vaciar de poder las relaciones coloniales a través del culturalismo.

Pregunto, entonces: ¿cómo representamos los arqueólogos hoy en día? Stephen Tyler¹¹ argumentó que la etnografía no debe representar, que la ideología de la representación es una ideología del poder, que para romper su embrujo tendríamos que atacar la escritura, la representación totalista y la autoridad autorial. El asunto es provocador y no podría no estar de acuerdo: me seduce el panorama de una arqueología fragmentaria (que no aspira a la totalidad), que no se sumerge en el pasado para encontrar estructuras racionales profundas (siempre en lucha con el irracional animal humano) sino que habita en la superficie del mundo para dar cuenta de su estado

⁹ Esa es la trampa de la *etnoarqueología*, promocionada como la humanización de la disciplina a través del contacto con la *cultura viva*. Su atracción de la gente a la arqueología, sin embargo, sólo busca ampliar su horizonte hermenéutico. La gente que estudia 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.

¹⁰ Néstor García C., *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, 1989.

¹¹ Stephen Tyler, "Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", en James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 1986, pp. 122-140.

precario; que no se preocupa por la forma porque sabe que puede tomar cualquiera y que la escogida siempre será irrealizada. Pero Tyler sugiere *no* representar y allí las aguas cenagosas nos llegan al cuello. El reto indígena al monopolio (narrativo y de objetos) de la disciplina desnuda lo que el discurso de los arqueólogos no quiere decir: mide su silencio. El mutismo de los arqueólogos ante las transformaciones de la sociedad (su juego evasor con los tiestos) no es su fortaleza disciplinaria sino su debilidad. Callar elude las presiones del contexto, esconde la cabeza en la arena. Ni el reto indígena ni el menoscabo disciplinario deberían conducir al triste espectáculo de una arqueología que no representa (o que pretende no representar), que se hace a un lado escamoteando su responsabilidad, ya sea como oportunismo o como aislamiento. La oportunidad es otra: representar de otra manera, exponiendo la naturaleza filosófica del animal disciplinario ante la mirada (indiscreta, acaso) de los demás. Encontrar a las comunidades locales no es apropiarse su representación, como hizo por tantas décadas la arqueología, sino acompañarla. Este auto-examen no agota el asunto, sin embargo. En vez del silencio (no ya de la asepsia científica sino del cinismo multicultural), asimilador y paternalista, la arqueología puede hablar de otra manera, así como los pueblos indígenas empiezan a hablar desde plataformas de enunciación inéditas. Pongamos la casa en orden, entonces: ni caridad intelectual ni arrogación abusiva. Esta limpieza doméstica posiciona la disciplina en el multiculturalismo por fuera de los deseos institucionales —que sólo parecieran necesitarla para contar una temporalidad ya anacrónica, la del colectivo moderno/nacional. La posiciona de tal manera que abre su espectro de intervención y rompe los consensos disciplinarios, ya no tensos alrededor de posturas teóricas diseñadas para tratar con cosas (historia cultural, procesualismo, etcétera), sino destrozados por posturas frente a la gente. Por eso ya no podemos seguir hablando de arqueología; es más prudente (y necesario) usar el plural e indagar por las diferencias.

Arqueologías y otros tiempos

Las arqueologías contemporáneas se hacen en un escenario tenso y conflictivo, el multicultural, donde la identidad viste variados trajes políticos. La arqueología sabe que las disciplinas sociales crearon las políticas de identidad que necesitó el proyecto moderno. Sabe que

crearon dos entidades opuestas, mostrando los dientes en una lucha desigual: sociedad nacional y alteridad (étnica o de otra clase). La creación del yo moderno, que se hizo habitar en el jardín nacional, y del otro, que se situó fuera, estuvo enmarcada en una filosofía esencialista que constituyó el sentido de las identidades al margen de tiempo y lugar: las volvió incontinentes, las reificó, las fetichizó. Las disciplinas sociales fueron grandes productoras esencialistas. También la arqueología: su temporalidad reificó y fetichizó culturas, lugares, objetos.

Hace unas pocas décadas, sin embargo, el esencialismo de las disciplinas sociales mudó: empezaron a hablar de des-localización, lugares-tiempos nómadas, culturas móviles y permeables; empezaron a hablar desde una filosofía constructivista. Ese cambio, tan notable y tan idéntico en todas, se debe a la politización de la cultura y a la culturización de la política. La cultura, antes su patrimonio incontestado (sobre todo de la antropología y, adjetivada como *material*, de la arqueología), pasó a ser elemento central de las agendas de los movimientos sociales. Asustadas, las disciplinas sociales decidieron actuar: ante los esencialismos movilizados en la base, capaces de desestabilizar un sistema al cual esas disciplinas pertenecen y al cual deben su vida, vistieron un traje constructivista. Ahora cultura e identidad fueron móviles, coyunturales, estratégicas.

El constructivismo no tuvo que hacer su casa a finales del siglo XX: llegó a una casa ya hecha, ya habitada. La casa había sido levantada por el humanismo desde el siglo XVI y ya había acogido otros huéspedes. Ahora el turno fue para las disciplinas sociales re-funcionalizadas por el discurso multicultural, vueltas sobre sus pasos (de los cuales renegaron) ante sindicaciones de complicidad con el colonialismo. La co-habitación produjo una mezcla potente, el humanismo constructivista, vendido como el producto más nuevo y más realista de la izquierda occidental, esa que quiso recuperar el horizonte histórico de la modernidad destrozado por la burguesía decimonónica. Contra ese humanismo se levantó Michel Foucault. En 1966, poco después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, concedió una entrevista a Madelaine Chapsal para *La Quinzaine Littéraire*, en la que dijo:

Mi trabajo consiste en liberarnos, definitivamente, del humanismo y en este sentido mi empeño es un trabajo político en la medida en que todos los regímenes del Este y del Oeste hacen contrabando con sus

malas mercancías bajo la bandera del humanismo [...] Lo que me irrita del humanismo es que es, además, el parapeto tras el que se refugia el pensamiento más reaccionario, el espacio en el que se asientan alianzas monstruosas e impensables.¹²

Esta declaración parece sorprendente: ¿quién osaría levantar un proyecto político contra un producto promocionado como el único decente (¡y original!) de la modernidad: libertario, creativo, democrático? ¿Acaso Foucault se refería al humanismo marxista, que buscaba acabar con la sociedad de clases y, por lo tanto, declaró coyuntural la dictadura del proletariado? ¿Acaso al humanismo desactivante de Sartre, quien llamó “tiempo débil de una progresión dialéctica” al movimiento de negritudes? En la segunda mitad del siglo XX, ante el avance de los nacionalismos radicales en África, el humanismo fue el arma básica de los apólogos europeos del ecumenismo trascendente; sin embargo, ese ecumenismo debía responder preguntas elementales que no respondió: ¿desde dónde era enunciado?, ¿por quién?; ¿por un altruismo que buscaba eludir los avatares del orden multinacional? El ecumenismo se levantó sobre principios occidentales que sacrificaron las diferencias en el altar del consenso (o, lo que fue más frecuente, en la sangría de la imposición ideológica). A ese humanismo ecumémico se refería Foucault. Apenas tomaba forma su versión contemporánea, la versión multicultural que hace suya una agenda constructivista, tan desactivante de los empoderamientos radicales como la de Sartre pero más explícita en la condena de los esencialismos, a los que reifica y estigmatiza como los nuevos demonios de los proyecto de identidades culturales.

El humanismo constructivista que muestra la cultura (y su construcción de tejido social a través de la identidad) y la identidad (y su construcción de sentidos sociales a través de la cultura) como situacionales, fluidas, coyunturales y estratégicas se ha edificado sobre una postura militante contra los esencialismos, *sobre todo* étnicos.¹³ El constructivismo no considera la diversidad como una naturaleza

¹² Michel Foucault, “A propósito de ‘Las palabras y las cosas’”, en *Saber y verdad*, 1991, pp. 35-36.

¹³ Escribo *sobre todo* para resaltar que no por azar los esencialismos étnicos son el blanco central de los ataques humanistas/constructivistas. No en vano las identidades étnicas vivieron siempre en el lado oscuro de la modernidad. Que ahora salgan a la luz —y que lo hagan por sus propios medios— no puede menos que preocupar y enfurecer a los guardianes de Occidente.

sino como un producto histórico atravesado por relaciones de poder; la diferencia ocurre entre grupos sociales y debe ser entendida en términos de su historicidad. Ante el poder esencialista, sobre todo de las agendas étnicas (que politizaron la cultura y culturizaron la política), el humanismo adopta una agenda constructivista que busca desesencializar cultura e identidad. Para ese humanismo constructivista los esencialismos son innecesarios, estridentes y, fundamentalmente, peligrosos porque enfrentan formaciones sociales (muchas veces de manera violenta, como en las guerras internacionales en los Balcanes y África) que, de otra manera, podrían estar sentadas en la mesa de la civilización negociando sus diferencias fraternalmente.

En este asunto hay en juego mucho más que una simple reorientación filosófica, un simple cambio de tercio en el escenario de la identidad y la cultura: mientras el humanismo constructivista se presenta como una evolución natural y real del pensamiento sobre la sociedad y la cultura (a la guisa de la naturalización de los argumentos de Comte sobre los sistemas de pensamiento), los esencialismos, que luchan por encontrar su camino profundizando sus trincheras radicales, son presentados como irreales y retardatarios. Además, el humanismo constructivista confunde política con ontología: pretende que los conflictivos resultados de la promoción y protección de la alteridad por las políticas multiculturales son expresiones ciertas de su naturaleza violenta y no consecuencia de sus movilizaciones intencionadas —que fragmentan las alteridades, evitan su potencia en red y enfrentan las diferencias así fragmentadas. La confusión puede no ser deliberada (aunque dudo que no lo sea), pero está alimentada por un prejuicio ideológico: ver la coexistencia de alteridades como socavamiento del orden (pos) moderno. Por lo tanto su desactivación, vestida de ecumenismo trascendente, es tarea prioritaria de saberes que se reconocen como guardianes de un reino sólo posible en la memoria y sólo redimible en la nostalgia.

Las arqueologías *de otra manera* no han sido ajenas a este debate y han sido conscientes de que una de las más notorias contradicciones funcionales de la retórica multicultural es la creación de diferencias esencializadas (en lo que radica, por cierto, su efectividad y su efectismo) y, al mismo tiempo, la condena de los esencialismos porque en ellos descansa, potencialmente, la génesis de las posturas radicales y empoderadas que teme y rechaza. La alteridad debe moverse, con un extraordinario y cuidado equilibrismo, por una tenue

(pero firme) línea de identificación atemporal y descontextualizada pero evitando la estridencia esencialista (como si las esencias pudieran existir, pero en silencio, sin insinuarse demasiado, reservando su exhibición sólo para entre casa y para el mercado de lo exótico). La estigmatización de los esencialismos —*místicas de la diferenciación*, para usar el término de Sarlo—¹⁴ que hace la plataforma constructivista de la que parte la arqueología multicultural milita en contra de la posibilidad de entender por qué surgen y cuáles son las consecuencias de su despliegue; esa tarea cartográfica redimensionaría los horizontes de intervención de la disciplina, alejándola de una nueva mirada distanciada.

La marca fundamental del descontento de los intelectuales occidentales con la modernidad y su complicidad con el colonialismo fue su retorno a la fuente original: humanismo renacentista, razón histórica, capacidad emancipadora del saber. Las modernidades alternativas han sido edificadas sobre ese retorno. Pero esas alternativas siguen siendo modernas. Las arqueologías *de otra manera* huyen de la modernidad, haciéndose en relación con vidas edificadas —o que buscan edificarse— por fuera de las exigencias occidentales. Por eso habría que entender la diferencia como la determinación y visibilización de la especificidad de los sujetos históricos, no como la enemiga de la modernidad, finalmente domesticada y organizada por el multiculturalismo. Eso no lo puede hacer la arqueología multicultural, tan empeñada en alimentar al *nativo histórico*¹⁵ como en preservar sus privilegios. Ante esos empeños recolonizantes se abren las agendas locales, muchas veces esencialistas. Ese esencialismo, no solamente estratégico, molesta a los arqueólogos multiculturales, prestos en desactivarlo y deslegitimarlo. La arqueología multicultural condena el esencialismo de muchas historias por “irreal” (o, por lo menos, por falta de realismo), haciendo caso omiso del hecho de

¹⁴ Beatriz Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna*, 1994, p. 154.

¹⁵ Llamaré *nativo histórico* a un sujeto que la arqueología multicultural considera guardián altamente calificado de la historia, por auténtico y continuo, y a quien carga con el peso de la culpa occidental porque ve en él, que se cree (y quiere) unido orgánicamente con su pasado (un pasado auténtico), al actor capaz de recuperar y potenciar el sentido de unidad y de armonía con la historia, redimiendo las depredaciones temporales de la posmodernidad. Pero cuando los nativos aventuran por fuera del nuevo canon de la representación multicultural (más estrecho y vigilado que los cánones colonial y moderno) su autenticidad se pone en entredicho y sus derechos son limitados. El *nativo histórico* es auténtico mientras siga los senderos de la historia “cierta” (¿la de las disciplinas expertas?), no “invente” tradiciones de la “nada” y use el pasado sólo en la construcción de identidades que placen al mercado.

que buena parte de las representaciones históricas no académicas es abiertamente esencialista. Además, incurre en una paradoja brutal: sigue hablando de culturas arqueológicas cerradas y auto-contenidas y sigue territorializando a los indígenas, fijándolos a un territorio ancestral, a unas prácticas, a unas tecnologías, a pesar de que adhiere a una plataforma constructivista que desdeña los esencialismos locales.

Las arqueologías contemporáneas juegan su suerte en un escenario que enfrenta esencias y construcciones. Esa suerte quizás encuentre en la mirada etnográfica una fuente pródiga de relación reflexiva entre observador y observado. La arqueología desdeñó la etnografía (esa cosa que hacen los antropólogos, incómodos compañeros de cama a quienes no se habla, con quienes no se comparte) sólo para descubrir ahora, en ella, la posibilidad de conectar pasado con futuro —de disolver el pasado como lugar político de desconexión de la vida de los otros, de su preterización. Ahora ha encontrado que los arqueólogos y las comunidades locales pueden participar de una alternativa relacional, en un sentido doble: (a) como interacción de vidas y seres (las cosas de antes, ahora parte de un universo animado); y (b) como entendimiento intersubjetivo (¿no es ese, acaso, el sentido original de la etnografía?) Las arqueologías en relación son etnográficas en una gran medida porque su núcleo está constituido por relaciones y significados entre individuos, no entre cosas. De las etnografías arqueológicas y de las arqueologías etnográficas puede esperarse, por lo menos, el derrumbe del edificio auto-referencial de la disciplina. La experiencia intersubjetiva como lugar del 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 puede abrir alternativas de vida y de acción que son, en realidad, alternativas a la cosmología Occidental. Allí hay una fuente generosa de oportunidades que la arqueología apenas empieza a considerar. El espacio intersubjetivo del encuentro etnográfico promueve y exige el cuestionamiento del objetivismo. La experiencia intersubjetiva muestra que el conocimiento no tiene objetos sino que los hace —o deshace, dudando de la mirada logocéntrica.

Usualmente los miradores teóricos que los arqueólogos construyen para tener una mejor vista de su trabajo (y, muchas veces también, para eludir su responsabilidad) están alejados de la práctica, como si la reflexión sobre preocupaciones generales ya ocurridas los

protegiera de los procesos a los cuales contribuyeron, intencionalmente o no. Las genealogías de trayectorias arqueológicas particulares construidas alrededor de su relación con el nacionalismo han probado su utilidad para descubrir la naturaleza social/contextual de la disciplina. Sin embargo, carecen del ingrediente esencial de las etnografías: el presente etnográfico en el cual todos estamos atrapados y que nos obliga a confrontar nuestro trabajo en tiempo real más que como consecuencia del legado inevitable de ancestros lejanos. Más que cualquier cosa, las etnografías arqueológicas son espejos donde podemos contemplar nuestro rostro, algunas veces distorsionado.

Bibliografía

- Alvarado, Margarita, Carolina Odone, Felipe Matura y Danae Fiore (eds.), *Fueguinos. Fotografías siglo XIX y XX. Imágenes e imaginarios del fin del mundo*, Santiago de Chile, Pehuén, 2007.
- Foucault, Michel, "A propósito de 'Las palabras y las cosas'", en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 35-36.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1973.
- Sarlo, Beatriz, *Escenas de la vida posmoderna*, Barcelona, Ariel, 1994.
- Snow, Charles Percy, *Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
- Trouillot, Michel-Rolph, *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Popayán, Universidad del Cauca-Universidad de los Andes, 2011.
- Tyler, Stephen, "Post-modern Ethnography: From Document of the Uccult to Occult Document", en James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp 122-140.