

La Indigenización de las Arqueologías Nacionales

Cristóbal Gnecco

Universidad del Cauca, Colombia

Resumen: Según una concepción extendida, los discursos metropolitanos se reproducen en la periferia en una forma mimética a la manera como las prácticas globales se reproducen en prácticas locales. Por el contrario, este artículo explorará el proceso de conversión de la arqueología metropolitana en arqueologías nacionales, que el autor llama “indigenización”, mostrando que en vez de reproducción suceden complejos procesos de anexación y domesticación. La reflexión estará ejemplificada por el caso colombiano.

Palabras claves: Arqueología, análisis meta-arqueológico, Latinoamérica, Colombia.

Abstract: According to a whidesread conception, metropolitan discourses are reproduced in the periphery in a mimetial – similar way as global practices are reproduced in local practices. This paper explore the process though which metropolitan archaeology is converted into national archaeology. A process that is called “indigenización” by the author and that shows how domestication occurs instead of the phenomena of anexation. The reflexion will be ilustrated in teh colombian context.

Key words: Archaeology, meta –archaeological analysis, Latinamerica, Colombia.

Introducción

Aunque el programa globalizador posmoderno es aún más totalizante que el de la modernidad que le precedió, la globalización no se ha traducido en homogeneización cultural no sólo porque lo global es traducido, comentado y anexado a prácticas locales que le otorgan a los fenómenos culturales especificidades bien diferenciadas, sino porque la condición contemporánea del capital ha encontrado en la heterogeneidad un espacio privilegiado de reproducción. Así, la domesticación local de lo global ha creado una suerte de “globalización vernácula” (*sensu* Appadurai, 1996) más que una concesión automática a las fuerzas de la homogeneización modernista. El resultado es que a pesar de la globalización posmoderna existe una gran heterogeneidad cultural: el ideal moderno de una cultura global ha descubierto que su proyecto homogenista se desvertebró en localismos vernáculos. Si los referentes globales de la

posmodernidad circulan ampliamente en y a través de los espacios locales, es en estos últimos donde ocurre su conversión en prácticas específicas. En ese sentido, en este artículo quiero explorar la forma en que la arqueología metropolitana es traducida en arqueologías nacionales a través de un proceso de indigenización; es decir, pretendo extender el uso y aplicabilidad analítica del concepto “multivocalidad” (la existencia simultánea y legítima de distintas voces históricas) al examen discursivo de nuestra propia tradición disciplinaria, arguyendo que no hay una arqueología sino muchas arqueologías, es decir, muchas positivities que la disciplina y su discurso han adquirido a través del tiempo.

Aunque hablar de arqueología colombiana (o argentina o mexicana) puede parecer un delirio chauvinista, sobre todo considerando que los intelectuales latinoamericanos de la segunda década del siglo pasado contribuyeron a caracterizar como “relaciones de dependencia” a las existentes entre el Tercer Mundo y el Primero (por lo que habría que hablar, entonces, de arqueología imperialista practicada en las colonias), la verdad es que hay arqueologías diferenciadas surgidas a través de un proceso de indigenización del discurso metropolitano de una manera análoga a como el orden global es traducido en contextos locales, a través de procesos de anexación y domesticación. Esos procesos de indigenización estuvieron y están mediados por la forma en que las prácticas arqueológicas se articulan a diferentes proyectos identitarios, generalmente nacionales; allí donde el proyecto nacional entró en crisis o ya no existe se ha activado un proceso de “re-indigenización” del discurso arqueológico articulado con las nuevas circunstancias.

El discurso histórico sobre la identidad

En tanto práctica disciplinaria y disciplinada, la arqueología surge en América Latina en diferentes momentos, fundamentalmente en el siglo XX. Sin embargo, el discurso arqueológico emergió a la superficie de un discurso pre-existente sobre la identidad, construido no sólo desde la Conquista sino desde mucho antes, tanto en Europa como en América. Ese discurso, que fue histórico y que debe considerarse como una tecnología de domesticación (esto es, de encausamiento y de estructuración) de la memoria social, fue construido por escritores, sacerdotes, estadistas, y un largo etcétera, lo que desnuda su indisciplina; una vez en el continente se adecuó a cada una de las

condiciones locales y se perfiló de una manera más precisa con la producción textual de la Colonia, sobre todo de los cronistas. Después de la Independencia ese discurso tomó caminos aún más diferenciados en cada región, debido a que la labor prioritaria de las elites locales fue dotar de un sentido de realidad a aquella masa informe que heredaron, es decir, determinar la naturaleza de los sujetos y los territorios accidentalmente agrupados dentro de sus límites arbitrarios. Así se iniciaron los procesos de construcción de los Estados nacionales del siglo XIX.

La construcción nacional se fundó en la proyección al pasado de una comunidad histórica construida (imaginada) en el presente. Desde su origen esta proyección enfrentó la identidad moderna con las del pasado y con las identidades alternativas del presente y del futuro. Paradójicamente, los proyectos nacionales de los países independizados del yugo colonial revivieron, miméticamente, el paradigma de la identidad moderna. La identidad en estos países produjo un discurso esquizoide que, por un lado, rechazó la dominación política colonial y, por el otro, aceptó la premisa moderna de la identidad nacional en la que se funda la dominación y la subordinación de otras identidades. Por ejemplo, la objetivación de la alteridad en los museos, sobre todo de la alteridad indígena, 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 por parte de una historia que transformó la alteridad en mismidad a través de su incorporación al proyecto colectivo.

En Colombia, el Estado dio el primer paso hacia la construcción de la nación al crear la Comisión Corográfica en 1851, encargada de mapear y catalogar ríos, flores, montañas y personas. La comisión fue instrumento fundamental en el direccionamiento del discurso histórico sobre la identidad. La relación entre ese discurso histórico y el proyecto de construcción de la identidad nacional movilizó la memoria de manera estratégica. El elemento central fue el proyecto civilizador. Su lógica de dicho proyecto en el discurso identitario estuvo basada en dos objetos retóricos: el difusionismo y el catastrofismo. La memoria social colombiana estructurada por la historia empezó a ser colonizada por los procesos difusionistas y por la recurrencia de las catástrofes.

El difusionismo legitimó los procesos civilizatorios (que fueron, obviamente, procesos de conquista y de aniquilación), tanto de la Colonia como de la República, al hacerlos aparecer como naturales (en tanto atemporales, en tanto ahistóricos), es decir, al establecer la continuidad histórica entre los eventos difusionistas civilizatorios del pasado (un pasado sin causalidad, sin linealidad, sin cronología) y los eventos difusionistas civilizatorios del presente y del futuro. Por otra parte, la dimensión alegórica del discurso identitario alude a la aniquilación, desaparición y fijeza: los pueblos y las culturas (e incluso los tiestos) no cambian sino que desaparecen. La desaparición de los pueblos prehispánicos, implícita en las explicaciones catastrofistas—invasiones, migraciones, aniquilaciones—, presupone su desintegración definitiva en el tiempo y en el espacio, y su salvación en el texto (*sensu* Clifford, 1986:112). Pero se trata de una salvación puramente retórica—aunque a veces también estética—y no de una salvación social o política. Este catastrofismo ha estado muchas veces ligado a una declaración lastimera sobre todas las maravillas que se perdieron en el proceso. Los pueblos indígenas prehispánicos con mayores “logros” culturales—metalurgia, estatuaría, grandes obras de infraestructura—fueron eliminados con el recurso de las explicaciones catastrofistas y reemplazados por pueblos mucho “más atrasados,” aquellos que encontraron la Colonia y la República sobre el mapa de los nuevos países, aquellos en necesidad de ser civilizados. No en vano las invasiones se ligaron, generalmente, con una suerte de génesis civilizadora: los pueblos invasores dieron a los pueblos invadidos el don de la cultura (es decir, la civilización).

El tema de la desaparición de las sociedades prehispánicas es recurrente en la escritura arqueológica del país, convirtiéndose en una sólida estructura narrativa. El coleccionista de “precolombinos” Manuel Vélez expresó en una carta escrita en la primera mitad del siglo XIX lo que sería la racionalidad catastrofista señala la espectacularidad de ciertos restos arqueológicos del altiplano cundi-boyacense:

He llegado a convencerme que estos países han sido habitados por pueblos más antiguos y más civilizados que los que encontraron los españoles en tiempos de la Conquista (citado por Londoño, 1990:20).

Un viajero alemán del siglo pasado, Stubel (1994:69), dijo lo mismo en una carta fechada en 1869 al referirse a las estatuas agustinianas:

El material que fue utilizado aquí por los indígenas es una lava dura en extremo. El manejo de este material, que sólo era posible con herramientas muy perfeccionadas, prueba que los españoles no hubieran sido capaces de conquistar esta parte de América si el pueblo escultor hubiera vivido aún. Esta época artística está, en todo caso, a cientos, si no a miles de años atrás.

A los indígenas contemporáneos con los que se competía por tierras y recursos, y a los que se explotaba de una manera salvaje, no podía legitimárseles estableciendo la continuidad histórica con los escultores, tan “perfeccionados” y tan “civilizados”, tan dignos de ser parte del proyecto nacional como sus descendientes vivos de ser incorporados a él sólo en tanto pudieran ser civilizados (o exterminados, lo que resultaría siendo lo mismo para la lógica civilizadora). La alteridad contemporánea fue mostrada como producto de rupturas poblacionales. Los fabricantes de estatuas de San Agustín tienen el dudoso mérito de ser el grupo prehispánico al que los arqueólogos han atribuido mayor movilidad y mayor capacidad de desaparición. Pocos de los muchos arqueólogos que han trabajado en esa zona han resistido la tentación de desaparecerlos en la espesura amazónica como explicación al hecho de que las estatuas (y los montículos funerarios de que forman parte) dejaran de elaborarse hace casi 2000 años. Duque (1964:359-360), por ejemplo, sugirió que hace 1200 años se efectuaron grandes desplazamientos poblacionales en la zona andina del sur de Colombia, como el de los grupos indígenas de San Agustín, que se habrían movido hacia la región amazónica. Reichel-Dolmatoff (1972:14) tampoco pudo resistirse a la tentación catastrofista:

No es de extrañarse, entonces, que esta región haya siempre atraído tantos pueblos, algunos desde lugares muy distantes, que se asentaron en estas colinas hasta que fueron desplazados o absorbidos por el arribo de recién llegados que, a su turno, estaban buscando un lugar adecuado para asentarse. De hecho, el registro arqueológico muestra que el valle de San Agustín fue ocupado en el pasado por varios grupos diferentes de pueblos aborígenes ...

El catastrofismo, sobre todo las explicaciones que involucran reemplazo poblacional, es racista y colonial, en tanto racionalizador de la expropiación y de la usurpación. Silberman (1995:257) ha indicado que este es un tema recurrente en la arqueología mundial, tanto en el Cercano Oriente como en África y Norte América: las poblaciones nativas contemporáneas se muestran como usurpadoras territoriales que devastaron pueblos más avanzados. El caso norteamericano es muy ilustrativo: a los indígenas contemporáneos con la expansión al

oeste en el siglo pasado se les negó el derecho de relación histórica con los constructores de los grandes montículos prehistóricos encontrados al oeste de los Apalaches; puesto que esas obras fueron consideradas muy avanzadas y, por lo tanto, incompatibles con los “salvajes” y “primitivos” que los colonos enfrentaban y exterminaban. En esa racionalidad se sugirió que los indígenas no podían ser propietarios de las tierras porque sólo recientemente se las habían quitado a los Constructores de Montículos, probablemente un raza de piel clara:

Fue una conjetura tentadora que un pueblo poderoso, superior a los Indios, ocupó una vez el valle del Ohio y la región de los Apalaches ... un pueblo con gobierno confederado, un jefe principal, una gran capital central, una religión muy desarrollada, con casas y agricultura y textiles avanzados, artes dúctiles, con un lenguaje, quizás con letras, todo barrido por una invasión de Hunos de color de cobre de alguna región de la tierra, antes de la llegada de Colón (Powell, 1894 citado por Downer, 1997:27).

La negación de continuidad cultural resultó muy útil para deslegitimar las reivindicaciones territoriales de las sociedades indígenas contemporáneas. Así, el reconocimiento de la civilidad indígena prehispánica en Colombia permitió, por un lado, no eludir la realidad de espectaculares hallazgos arqueológicos como San Agustín y, por otro, excusar la lucha por la tierra con los indígenas contemporáneos, considerados como salvajes degradados de la civilizaciones precolombinas. Esta explicación catastrofista y esquizofrénica fue una solución alternativa al problema moral de la civilización forzada, a través de la asimilación o del exterminio.

Indigenización de la arqueología

El difusionismo y el catastrofismo fueron objetos discursivos básicos en la domesticación de la alteridad y, por lo tanto, en la construcción política de la identidad homogenista de la nación. Sin embargo, es importante anotar que en Colombia no ha habido un proyecto nacional sino varios (Cfr. Pineda, 1984; Melo, 1989). Y es un acto de prospectiva elemental sugerir que en el futuro existirán varios proyectos de identidad más (no necesariamente nacionales), porque el proyecto identitario es siempre inacabado, estratégico, coyuntural, es decir, histórico. El proyecto nacional colombiano ha recorrido, alternativamente, el camino de la dominancia de un núcleo étnico sobre los demás (el hispanismo, la superioridad de la elite “blanca”) o el camino del homogenismo (el mestizaje). Con uno de esos proyectos nacionales, el de la burguesía liberal de la década de 1930 y 1940, se

relaciona la institucionalización de la arqueología en el país. Ese proyecto pensó una nación unitaria, homogénea, mestiza, que atrajera hacia sí a la gran diversidad accidentalmente incorporada dentro del territorio de la República. Los años previos a la institucionalización de la arqueología fueron testigos de un corto periodo liberal que permitió el surgimiento de un sistema educativo más abierto, removiéndolo un tanto del puño férreo e intransigente de la Iglesia, y que creó en 1936 la primera institución académica dedicada a la enseñanza de las disciplinas sociales, la célebre Escuela Normal Superior. El proyecto liberal hizo posible la institucionalización de la disciplina como formación discursiva que participó en el proceso de construcción nacional a través de la racionalización de la alteridad, del conocimiento de ese “otro” histórico que resultó y resulta tan problemático para el proyecto nacional.

En 1941 el presidente liberal Eduardo Santos ofreció al antropólogo francés en el exilio Paul Rivet apoyo oficial para realizar investigaciones antropológicas en Colombia; Rivet aceptó la oferta, y los primeros arqueólogos colombianos fueron entrenados bajo su sombra en el Instituto Etnológico Nacional, fundado ese mismo año. La agenda política del instituto fue nacionalista, realizando una apología abierta del mestizaje; eso explica por qué su tratamiento antropológico de la alteridad —que entonces estaba exclusivamente circunscrita a lo indígena— fue aséptico y centrado en el pasado: la alteridad prehispánica fue cuidadosamente separada de la alteridad contemporánea. Esta esquizofrenia resulta a primera vista incompatible con el proyecto unitario-mestizo del proyecto nacional liberal, pero en realidad se trató de una solución perfectamente articulada con ese proyecto; rescató la raíz indígena de la nación mestiza colombiana, pero negó la legitimidad de la alteridad contemporánea. Es decir, la alteridad prehispánica se mostró y reivindicó como una de las bases del proyecto nacional —lo que, aparentemente, evitó el racismo del proyecto europeísta y evitó negar plenamente la existencia de las sociedades indígenas— y, simultáneamente, la alteridad contemporánea se desnudó en toda su marginalidad en tanto no formara parte del proyecto unitario. La alteridad contemporánea debía ser civilizada (es decir, mestizada), incorporada al proyecto nacional.

La separación de la alteridad en pasado y presente condujo a una oposición predecible: la construcción de una tradición indígena

presente/ausente en el proyecto nacional, un fenómeno que, por lo demás, sucedió en varios otros países latinoamericanos (*Cfr.* Lorenzo, 1981:197). Como ha mostrado Fabian (1983), el distanciamiento temporal (alocronismo) es una de las estrategias discursivas más poderosas de la antropología en la construcción de la alteridad, que de esta manera se mantiene a una prudente distancia. El “tiempo físico” y el “tiempo tipológico”, dos de las categorías temporales del discurso alocrónico de la antropología, han sido usadas por los arqueólogos colombianos para naturalizar su conformación de un “otro” efectivamente localizado en “otro” tiempo, un tiempo que debe ser atraído de manera inclusiva a “nuestro” tiempo, el tiempo de la civilidad, el tiempo del homogenismo supuesto (deseado) en los proyectos de identidades nacionales. Desde esta perspectiva, términos como primitivo, tribu, prehistórico, cacicazgo y un largo etcétera, aparecen ante nuestros ojos como herramientas discursivas de distanciamiento temporal más que como simples conceptos organizativos. El alocronismo es una cosmología política (*sensu* Fabian, 1983:152) y no una herramienta retórica inocente. El modelo rescatable de la alteridad prehispánica y rápidamente incorporado al sentir nacional fue el único pueblo “civilizado” encontrado por los españoles en el mapa del país en el siglo XVI, los muiscas que ocupaban el altiplano de la Cordillera Oriental. La significación de pueblo “civilizado” en este contexto fue muy precisa: estratificado, con varios niveles de tomas de decisiones, con discriminaciones institucionales, con aparato legal, religión, ejército, tributo. Es decir, un pueblo sólo diferente en grado, pero no en clase a las sociedades europeas de la misma época. A mediados del siglo pasado Uricoechea (1984) afirmaba que la nacionalidad colombiana estaba asentada en las “naciones” que poblaron la región andina, excluyendo a los “nómadas bárbaros” de las selvas tropicales. Esta diferencia parasita la oposición entre sedentarismo y nomadismo, es central en la conceptualización occidental de derechos territoriales: sólo la asociación continuada y permanente (es decir, sedentaria) de una comunidad le otorga derechos sobre el territorio. No en vano los bárbaros eran, para Uricoechea, nómadas. Y éstos no tenían derecho al territorio. Además, en su opinión (1984:30) los muiscas habían alcanzado un nivel de desarrollo comparable al de los incas y mexicanos.

La institucionalización disciplinaria de la arqueología en Colombia cumplió el propósito de encauzar y homogeneizar un discurso sobre la

alteridad ya existente. Por ejemplo, aunque el difusionismo ha sido señalado repetidas veces como un lastre anacrónico en la arqueología del país, en realidad fue central para la relación de la arqueología con el proyecto nacional; es decir, su anacronismo es ilusorio. El difusionismo escribe la historia sin tiempo de pueblos sin historia (Fabian, 1983:18) en virtud de su tratamiento de las comparaciones en términos espaciales y direccionales. En esta perspectiva la determinación del “origen” es un asunto político más que disciplinario. Las explicaciones difusionistas desde los Andes Centrales y desde Mesoamérica valorizaron las poblaciones indígenas colombianas en tanto pudieran ser ligadas a estados civilizados de otras partes (Pineda, 1984:202-203). Cuervo (1920:127-128), por ejemplo, señaló que los “los grupos civilizadores que vinieron a constituir la nación chibcha eran originarios del Mediodía; quizás de la región del lago Titicaca”. Uricoechea (1984:35-38) fue un poco más lejos y, siguiendo a Paravey, sugirió que los muiscas tenían origen japonés:

Bochica puede ser una palabra compuesta de Fo y Chekia, nombre del célebre fundador del budismo, religión antigua de la China, que luego pasó al Japón, adonde aún existe, según Tsingh, juntamente con el culto de los astros, pues Fo se pronuncia en el Japón Bo y aún Bouppo, y el apellido Chekia, Chaka, donde se ve la semejanza entre Bochica y Bochaka.

Esta reivindicación de la civilización prehispánica contribuyó de manera significativa a la reproducción de dos categorías opuestas, civilizado y salvaje, que aún sobreviven en el discurso nacionalista. El interés en la civilización prehispánica, articulado con el proyecto civilizador del sentido unitario de nación, explica el énfasis desmedido que los arqueólogos colombianos pusieron por años por la monumentalidad. No en vano San Agustín, Tierradentro y la Sierra Nevada concentraron un porcentaje muy significativo del total de las investigaciones arqueológicas hasta hace unos 20 años (Cfr., Jaramillo y Oyuela, 1994:54).

A partir de la década de 1940 la arqueología institucionalizada empezó a controlar la producción y reproducción del discurso histórico sobre la identidad basada en los objetos. La existencia de la arqueología como disciplina se entiende sólo si “constituye un sistema de control en la producción del discurso, fijando sus límites a través de una acción de identidad que toma la forma de una permanente reactivación de las reglas” (Foucault, 1972:224). El discurso arqueológico institucionalizado desplegó sus efectos de poder al

estigmatizar las formaciones discursivas que no controlaba y que escapaban a su regulación. Este ejercicio de inclusión/exclusión creó los límites en los que la arqueología basó su hegemonía y, consecuentemente, la exclusión de discursos históricos distintos. El proyecto nacional requería una historia homogénea, sin fracturas, fluída y continua: la arqueología proveyó buena parte de ese discurso, hecho oficial por la masificación de la educación monolingüe. La historia construida por los arqueólogos fue pieza fundamental en la domesticación, estructuración y direccionamiento de la memoria social: el pueblo colombiano sería un pueblo híbrido (mestizo) y la continuidad que le daría sentido al accidente de la nación colombiana se originaría desde el momento en que el proceso de hibridación (que es el mismo proceso civilizatorio) entró en vigor; es decir, desde nunca (desde siempre), puesto que los procesos difusionistas y catastrofistas se mostraron como atemporales (en tanto universales) y se hicieron perder en la inmensidad del pasado prehispánico.

La hegemonía del discurso arqueológico descansó en dos mecanismos de exclusión complementarios: por un lado, la separación taxativa entre la tradición escrita y las tradiciones orales; y, por el otro, la distinción entre el texto científico y los textos no científicos. La complicidad entre la escritura y la historia es una herencia de la Ilustración que avala la capacidad occidental de producir conocimiento sobre el pasado; simultáneamente, el rechazo a la historia no occidental está atravesado por el rechazo a la posibilidad de que los eventos del pasado se puedan registrar por medios distintos de la escritura (*Cfr.* Mignolo, 1992). Lo escrito fija significados, impide la dispersión. Si a eso sumamos la concepción del texto científico como “representación” de la realidad podemos ver que su emisor (el arqueólogo, en este caso) se convierte en un taumaturgo. Además, para el discurso arqueológico dominante el texto científico es el único que tiene valor en la “explicación” del pasado, un privilegio negado a los textos no científicos. El propósito de esta distinción es, desde luego, “un interés en la validación de algunas prácticas interpretativas sobre otras” (Shanks y Hodder, 1994:27). La delimitación entre géneros textuales es un “contrato social” entre emisores y receptores, y su función es establecer el uso correcto de un artefacto cultural, ejercer una función policiaca (Marcus y Cushman, 1992:174). En este sentido, los arqueólogos contribuyeron a establecer cánones de legitimidad y a encausar el discurso identitario por caminos más regulados y

apropiados para la situación histórica concreta; su labor disciplinaria participó, simultáneamente, del establecimiento de cánones precisos de investigación y de la formación de identidades políticas que dieron forma a la memoria social.

Así, los arqueólogos deben ser vistos como agentes del poder hegemónico de la disciplina y, por lo tanto, instrumentos centrales en la reproducción de su discurso; deben ser vistos como agentes de un complejo proceso de anexación y domesticación discursiva, una indigenización local del discurso arqueológico metropolitano (es decir, de un discurso relacionado con la situación contemporánea del capital en los países del Primer Mundo). Esa indigenización explica la existencia de las llamadas “arqueologías nacionales”, que no fueron —y no son, allí donde todavía existen— nada distinto de las interpretaciones disciplinarias locales del discurso global. Lo que muchos arqueólogos contemporáneos del Tercer Mundo (sobre todo aquellos instruidos en los centros de poder metropolitanos) han llamado laxitud, práctica disciplinaria defectuosa o, incluso, anacrónica, no es nada distinto de la “indigenización” de un discurso global adecuada a la construcción de varios proyectos nacionales, todos domesticadores de la alteridad por inclusión homogenista (el mestizaje) o por exclusión definitiva (el marginamiento o el genocidio). Nuestras arqueologías nacionales eran arqueologías metropolitanas hegemónicas indigenizadas.

La arqueología y el sueño modernista

El sueño modernista era, en rigor, un sueño homogenista, bajo el supuesto de que la expansión del capital era más completa y definitiva si estaba precedida por o ligada a la dominación cultural. Así, la arqueología también persiguió un homogenismo global instrumentado por la lógica científica, activada esta última desde Estados Unidos e Inglaterra de la mano prescriptiva del programa positivo. Los instrumentos de esa lógica en los países del Tercer Mundo fueron, sobre todo, los arqueólogos entrenados en la academia metropolitana, muy a la guisa de los jóvenes de la elite de los indígenas *cuna* del siglo XVI que viajaban a centros metropolitanos de poder en el noroccidente de Colombia, para ser capacitados en los medios de reproducción de un orden social desigual (*Cfr.* Helms, 1979). De hecho, es una idea muy extendida sostener que

... las colonias producen la cultura mientras los centros metropolitanos producen discursos intelectuales que interpretan la producción cultural colonial y se reinscriben a sí mismos como el único locus de enunciación (Mignolo, 1996:130).

Esta idea está basada en el supuesto de la existencia de una suerte de división internacional del trabajo intelectual. Aunque cierta, ignora que la operación de los discursos metropolitanos en contextos sociales periféricos no ocurre como reproducción sino como indigenización, en tanto aparecen como poderosos medios de regulación que responden a y son causa de condiciones muy específicas. Por lo tanto, no creo posible sostener que la operación de un discurso global, en este caso el programa científico de la arqueología desde la década de 1960, reprodujo un orden exclusivo con consecuencias homogenistas. Por el contrario, pienso que en vez de homogeneización el proceso que desencadenó la regulación de la lógica científica fue un proceso de re-indigenización local que domesticó el discurso histórico homogenista de una manera más disciplinada. En efecto, no es un secreto que el proyecto científico buscaba, más que cualquier otra cosa, suprimir el ruido causado por la diversidad, incluido el ruido producido por los propios arqueólogos cobijados por el aura de sus criterios de autoridad. De hecho, la supresión del ruido experiencial explícita en las prescripciones del método produjo instrumentos investidos por la ciencia y por sus “capacidades” de revelación. Los arqueólogos se volvieron, más que antes, “expertos” y su tarea principal fue revelar la verdad de lo que sucedió en el pasado; se volvieron “profesionales de la memoria” (*sensu* Wachtel, 1986:217) en virtud de su papel en la textualización de los discursos sobre los acontecimientos pasados (en tanto eventos contruidos como reales).

Arqueologías indígenas posnacionales

Pero la situación contemporánea del capital ahora es otra y su lógica cultural responde a ella misma. La capacidad de regulación de los Estados nacionales ha sido neutralizada y el sueño homogenista de la modernidad no sólo no se ha realizado sino que no requiere ser realizado. Por lo tanto, la expansión de la lógica cultural del capital contemporáneo—*i.e.*, la lógica cultural de la disolución de los Estados nacionales— tampoco ha estado acompañada por la desaparición de los procesos de indigenización sino que los ha reforzado. De hecho, un

intento de homogeneización resultaría paradójico en un mundo en el que

... la nueva economía cultural global debe ser vista como un orden complejo, ubicuo y disyuntivo que ya no puede ser entendido en términos de los modelos existentes de centro-periferia (Appadurai, 1996:32).

En cualquier caso, esa pretendida homogeneización terminaría pareciéndose mucho a la indigenización que buscaría remplazar. Según Appadurai (1996:32),

... el argumento de la homogeneización se convierte en un argumento sobre la americanización o en un argumento sobre la mercantilización, y, muy frecuentemente, los dos están fuertemente ligados. Lo que estos argumentos no consideran es que tan rápidamente como las fuerzas de varias metrópolis se traen a nuevas sociedades tienden a indigenizarse de una manera o de otra.

Es más,

... la globalización de las dos últimas décadas, en lugar de encajar en el patrón modernista de globalización como homogeneización o uniformización [combina] el surgimiento mundial y la ausencia de límites con la diversidad local, la identidad nacional y étnica (De Sousa, 1998:39).

Así, la indigenización contemporánea es más local que nunca y obedece a la anexación de la diferencia por el discurso del capital, a su capacidad de estimularla, domesticando su naturaleza política potencialmente desestabilizadora. Por eso es necesario indagar por la naturaleza de la indigenización de nuestras arqueologías una vez muerto el proyecto nacional en muchos países, como en el caso de Colombia. Entonces habría que decir que ya no hay arqueologías nacionales sino ex-nacionales, pero de todas maneras indígenas, es decir, adecuadas a las respuestas locales que surgen de la articulación de las necesidades globales del capital (su reproducción en ciclos cada vez más cortos, intensos y productivos) con las condiciones locales en las que se inserta.

La creciente crítica al proyecto científico en nuestras arqueologías ex-nacionales es, simultáneamente, consecuencia de la insubordinación contemporánea de los saberes antes sometidos y de los requerimientos performativos de la posmodernidad. Así, el discurso arqueológico busca su nicho perdido en el extinto ecosistema nacional y trata de encontrarlo en el ecosistema multicultural que lo reemplaza. De esa búsqueda surge, más que de ningún otro lugar, la preocupación multivocal, una preocupación occidental. Por eso no es de extrañar que la nueva indigenización de nuestras arqueologías

suponga una investigación de la propia naturaleza de sus relaciones con una entidad supra-local que ya no se mira más —o no se reconoce— en la mimesis nacional. Por años (mientras duró el proyecto nacional) esa relación estuvo dominada por la concepción unitaria que hizo énfasis en las raíces prehispánicas, en la hibridación, en el mestizaje, en el homogenismo del proyecto civilizador, es decir, en la neutralización de la alteridad y su reemplazo por el híbrido mestizo, siempre respondiendo a condiciones locales. La perspectiva unitaria negó la significación de experiencias culturales específicas y, al devaluar las culturas locales, promovió una visión homogenista que sirvió bien a los intereses del proyecto nacional.

Ahora esa relación empieza a hacer énfasis en la diferencia, atomizando, realizando una apología de lo heterogéneo, de la alteridad; en suma, una apología de la multivocalidad. A pesar de que algunas personas (*e.g.*, Silberman, 1995:261) aún creen que la arqueología que privilegia lo local es una arqueología de protesta lo cierto es que sólo lo fue mientras se opuso al proyecto nacional pero ahora no es nada más que la expresión de la re-indigenización del plan globalizador. El proyecto identitario actual en muchos países se diferencia de los proyectos nacionales anteriores en tanto no es homogenista sino que incorpora la alteridad. Ese nuevo proyecto identitario pretende crear Estados multiculturales con agendas políticas que afirman las diferencias para facilitar su encuentro en una supra-entidad que las agrupa, una entidad que es mejor llamar país que nación, una entidad que puede subsistir como accidente histórico más que como el organismo supuestamente natural —es decir, nacional— que construyeron y pensaron proyectos anteriores.

A la visión primordialista de la identidad ahora se opone una visión interaccionista que la considera poco profunda, externa y contingente a las circunstancias sociales (Rowlands, 1994:132). En esa perspectiva el proyecto nacional se ha desnaturalizado y se ha mostrado como una construcción, como una más de las tradiciones inventadas (*sensu* Hobsbawm y Ranger, 1983). En esa desnaturalización la arqueología está jugando un papel cada vez más destacado. Aunque hay que reconocer que el nacionalismo ha sido la fuerza histórica dominante en el discurso arqueológico de la identidad, el asunto crucial en países como Colombia, con su proyecto nacional homogenista hecho trizas, es el papel que puede desempeñar la arqueología en la conformación de

comunidades imaginadas. La dirección apunta a la construcción de identidades locales y a la forma en que una reflexión meta-arqueológica puede contribuir a la co-existencia de varias tradiciones históricas. La meta-arqueología, parte constitutiva y básica de la re-indigenización de nuestras arqueologías, pone de manifiesto la conciencia diferencial por parte de sus actores. Antes de la institucionalización disciplinaria, los emisores del discurso identitario eran, simultáneamente, activistas políticos muy comprometidos con los proyectos nacionales, además de ser miembros prominentes de la elite y, en algunos casos, empresarios de carrera. Después, la institucionalización trajo consigo la esquizofrenia y ocurrió una separación entre el historiador y el agente político, acentuada con la introducción del programa científico; entonces el historiador se convirtió en un productor objetivo de conocimiento, se convirtió en lo que Paul Feyerabend (1995) llamaba con tanto desdén “experto”, papel reñido con un activismo político condenado a la esfera de la “subjetividad” por su naturaleza contaminante de la pureza científica. Ahora volvemos a una situación casi pre-institucional, en la que la reflexión multivocal pone sobre el tapete la conciencia sobre los efectos de poder de nuestra práctica.

Las arqueologías actuales son protagonistas de primera línea de una suerte de cultura global plural (*sensu* De Sousa, 1998:47). De hecho, aunque la reflexión que he avanzado en este artículo se basa en el supuesto de que la globalización no se traduce en homogeneización, esto no quiere decir, sin embargo, que la globalización suponga falta de regulación; por el contrario, aunque el proceso de globalización es “selectivo, dispar y cargado de tensiones y contradicciones ... no es anárquico. Reproduce la jerarquía del sistema mundial y las asimetrías ...” (De Sousa, 1998:56) y las necesidades del capital. Nunca debemos perder de vista que una de esas necesidades es, justamente, la apología de la diferencia. Por eso la multivocalidad es un asunto tan complejo y por eso su capacidad de empoderamiento es tanta como su capacidad de neutralización.

cgnecco@ucauca.edu.co

Recepción: 26 de noviembre del 2001

Aceptación: 27 de febrero del 2002

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota.
- Clifford, James (1986), "On ethnographic allegory", en Clifford, James y George, E. Marcus (eds.), *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California.
- Cuervo, Carlos (1920), *Estudios Arqueológicos y Etnográficos*, Madrid: América.
- De Sousa, Boaventura (1998), *La Globalización del Derecho*, Bogotá: Universidad Nacional.
- Downer, Alan S. (1997), "Archaeologists-native American relations", en Nina Swidler et al. (eds.), *Native Americans and Archaeologists: Stepping Stones to Common Ground*, Thousand Oaks: AltaMira.
- Duque, Luis (1964), *Exploraciones Arqueológicas en San Agustín*, Bogotá: Imprenta Nacional.
- Fabian, Johannes (1983), *Time and the other*, Nueva York: Columbia University.
- Feyerabend, Paul (1995), *Adiós a la Razón*, Barcelona: Altaya.
- Foucault, Michel (1972), *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, Nueva York: Pantheon.
- Helms, Mary (1979), *Ancient Panama: Chiefs in Search of Power*, Austin: University of Texas.
- Hobsbawm, Eric y Terence, Ranger (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University.
- Jaramillo, Luis Gonzalo y Augusto, Oyuela (1994), "Colombia: a quantitative analysis", en Oyuela, Augusto (ed.), *History of Latin American Archaeology*, Aldershot: Avebury.
- Londoño, Santiago (1990), "Precursores de la arqueología colombiana en el siglo XIX", en *Museo del Oro, 50 Años*, Bogotá: Banco de la República.
- Lorenzo, José Luis (1981), "Archaeology south of the Río Grande", en *World Archaeology*, 13:190-208.
- Marcus, George y Dick, Cushma (1992), "Las etnografías como textos", en Reinoso, Carlos (ed.), *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Barcelona: Gedisa.
- Melo, Jorge Orlando (1989), "Etnia, región y nación: el fluctuante discurso de la identidad (notas para un debate)", en *Memorias del V Congreso de Antropología en Colombia*, Bogotá: ICFES.
- Mignolo, Walter (1992), "On the colonization of amerindian languages and memories", en *Comparative Studies of Sociology and History*, 34:301-334.
- _____ (1996), "Herencias coloniales y teorías postcoloniales", en González, B. (ed.), *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el Saber Académico*, Caracas: Nueva Sociedad.
- Pineda, Roberto (1984), "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950)", en Arocha, Jaime y Nina de Friedemann (eds.), *Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia*, Bogotá: Etno.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1972), *San Agustín: a Culture of Colombia*, Nueva York: Praeger.
- Rowlands, Michael (1994), "The politics of identity in archaeology", en Bond, George y Angela, Gilliam (eds.), *Social Construction of the Past. Representation as Power*, Londres: Routledge.

- Shanks, Michael e Ian, Hodder (1994), "Processual, postprocessual and interpretive archaeologies", en Hodder, I. et al. (eds.), *Interpreting Archaeology: Finding Meaning in the Past*, Londres: Routledge.
- Silberman, Nie (1995), "Promised lands and chosen peoples: the politics and poetics on archaeological narrative," en Kohl, Philip y Clare, Fawcett (eds.), *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, Cambridge: Cambridge University.
- Stubel, Alphons (1994), "Cartas de Alphons Stubel: Colombia", en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 35:29-78.
- Uricoechea, Ezequiel
(1984), *Memoria sobre las Antigüedades Neo-Granadinas*, Bogotá: Banco Popular.
- Wachtel, Nathan (1986), "Introduction", en *History and Anthropology*, 2:207-224.