

AMPLIACIÓN DEL CAMPO DE BATALLA

Cristóbal Gnecco

El enfrentamiento entre arqueólogos e indígenas por el control de los enterramientos nativos es la punta del iceberg de una lucha más amplia por la auto-determinación, en la cual juegan un papel determinante las narrativas históricas. Ese enfrentamiento es mundial y ocurre en países tan distantes y distintos como Nueva Zelanda y Chile, pasando por Estados Unidos y Canadá, pero caracterizados por una población indígena políticamente empoderada, para la cual es central una relación renovada (sino resignificada) con sus pasados; este empoderamiento cuestiona el papel tradicional de la arqueología en la construcción de la historia hegemónica y produce un enfrentamiento inevitable que tiene ver menos con el pasado que con el presente y el futuro. Sin embargo, aun no ocurre en muchos otros países con situaciones similares, en los cuales puede esperarse su pronta activación. Este artículo reflexiona sobre esta relación problemática, argumentando que su puesta en escena es un punto de entrada para una negociación que involucra aspectos más generales como la naturaleza del vínculo social en países post-nacionales, el multiculturalismo y el papel del sentido histórico en la constitución de las identidades contemporáneas.

ENLARGEMENT OF THE BATTLE FIELD

The conflict between archaeologists and indigenous peoples for the control of native burials is the tip of the iceberg of a wider struggle for self-determination, in which historical narratives play a basic role. That conflict occurs world wide and in countries as distant and different as New Zealand and Chile, the United States and Canada, but characterized by a politically empowered indigenous population, for which a renewed (if not resignified) relationship with their pasts is central; such an empowerment questions the traditional role of archeology in the construction of hegemonic history and produces an unavoidable conflict, less related to the past than to the present and future. However, it has not yet happened in many other countries with similar situations, in which its activation may soon happen. This paper reflects about such a problematic relationship, arguing that its deployment is a starting point for a negotiation that involves more general aspects like the nature of the social bond in post-national countries, multiculturalism, and the role of historical meaning in the constitution of contemporary identities.

Cristóbal Gnecco: Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
E-mail: cgnecco@unicauca.edu.co

Arqueología e historias indígenas

La arqueología apareció en el horizonte de la episteme moderna en el siglo XVIII de la mano de su relación con la retórica de los Estados nacionales europeos emergentes. Esta localización histórica pone al descubierto el hecho

de que la construcción nacional, como proyecto moderno, se fundó en la proyección al pasado de una comunidad histórica imaginada en el presente. Desde su origen esta proyección enfrentó la identidad moderna con formas previas de identidad. De esta manera la nación apareció como el paradigma de la identidad

moderna y, en virtud del subterfugio teleológico, condenó otras formas de identidad (tribal y étnica, por ejemplo).

Desde los primeros años de la institucionalización disciplinaria la retórica reguladora de la ciencia invadió el discurso arqueológico. El proyecto científico buscó, 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: la universalidad y exterioridad (objetividad) de la ciencia se enmarcan en el propósito moderno de desterrar la retórica (el juicio del individuo) e instaurar formas neutras de demostración racional. La supresión del ruido de la experiencia explícita en las prescripciones del método positivo produjo instrumentos investidos por la ciencia y por sus capacidades de revelación: los arqueólogos (y sus textos) devinieron instrumentos en el proceso de “descubrimiento” de la verdad sobre el pasado.

Una característica importante del orden regulador impuesto por la ciencia a la arqueología fue la definición y delimitación del lugar de la enunciación, el espacio desde donde se legitimó y legitima la emisión del discurso histórico. Desde que la arqueología se arrogó el derecho de decir *la* verdad sobre el pasado el lugar de esa enunciación fue instaurado en la academia, en sus rituales de formación y en sus mecanismos de socialización (revistas, conferencias, congresos, guiones de museos). La definición de ese lugar supuso, simultáneamente, la exclusión de otros lugares, lo que se tradujo en la construcción de un discurso histórico hegemónico. Una historia hegemónica, como la que produce e instrumenta la práctica arqueológica, es una historia que ha articulado a sus intereses los de otras historias a través de la lucha ideológica: la arqueología es un saber experto que silencia

otras historias a través de la imposición del olvido forzado y su reemplazo por continuidades y contigüidades temporales impuestas, de manera que aparece como *el* único discurso posible y legítimo.

La lucha ideológica en la cual ha participado el discurso arqueológico se ha realizado a través de una dominación directa porque controla la producción y reproducción del discurso histórico sobre la identidad basada en los objetos, desplegando sus efectos de poder en dos dimensiones complementarias: (a) al estigmatizar las formaciones discursivas que no controla y que escapan a su regulación; y (b) al enunciar una exterioridad desde la cual puede dar cuenta “objetiva” del pasado, independientemente de su significación para los grupos interesados. La estigmatización ha ido de la mano de la tipologización, mientras la exterioridad es uno de los pilares fundantes de la retórica científica y consagra una “cadena de razonamiento [que] asume un mundo divisible en hechos reales y representaciones de hechos reales, como si los medios de representación fueran un simple instrumento y no una fuente de experiencia” (Tausig 1987:35). La auto-designación de la arqueología como el único *locus* de enunciación del discurso histórico basado en objetos permitió que la exterioridad erigiera la diferencia entre la arqueología y otras narrativas históricas, entre la “razón ilustrada” y la “ignorancia espuria”.

El hecho más insidioso de la exterioridad en la cual se ha instalado la arqueología es que su práctica ha intentado escribir la historia de unos pueblos, desdeñando la forma como esos mismos pueblos perciben y construyen su propia historia. Trigger (1980) llamó “arqueología colonialista” a esta forma de contar y la definió (Trigger 1984:360) como la arqueología “practicada por una población colonizadora que no tiene lazos históricos

con los pueblos cuyo pasado estudia”. Esta singularidad surge de la arrogancia que la arqueología científica comparte con la antropología descrita por Leclercq (1973:36-37): “Sólo la teoría antropológica es un saber del contenido racional de ... las culturas no occidentales ... En un sentido estricto sólo es ‘racional’ la teoría antropológica de la cultura primitiva y no la cultura primitiva misma. La racionalidad de esta última no es sino una racionalidad conferida y nunca por sí”. La arrogancia de los arqueólogos ha producido declaraciones como la de Meighan (1984:64), quien señaló que “si no se hace arqueología los pueblos antiguos permanecen sin historia”. Este tipo de declaración habla desde la exterioridad antropológica: “el sentido real de la cultura no [puede] ser percibido por los miembros de la sociedad sino solamente por el observador extranjero, en virtud de la función totalizante de la visión exterior que no pertenece al sistema a estudiar” (Leclercq 1973:201). De esta manera el discurso arqueológico aparece como el único capaz de dar cuenta legítima de la historia y todo otro discurso como una ficción sobre el tiempo o, a lo sumo, como una curiosidad cultural que puede, eventualmente, contener algún nivel de “historicidad” parasitado por la arqueología. La verdad sobre el pasado se convierte en una experiencia filtrada por los códigos y los canales del lugar de enunciación privilegiado (la arqueología científica), pero no por las enunciaciones de la alteridad.

El discurso arqueológico colonialista sobre la historia nativa 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. Esta perversidad creó una concepción esquizofrénica de los pueblos nativos, una tradición presente/ausente de las sociedades indígenas en los proyectos nacionales de nuestros países (Lorenzo

1981:197). En el origen de este efecto, sobre el cual se ha construido buena parte del discurso de exclusión y subordinación de la alteridad étnica, está la idea extendida de que la historia tiene que ver sólo con el pasado, no con el presente y el futuro.

Las jurisdicciones nacionales en Suramérica establecen la legalidad política del Estado frente a la formulación de leyes sobre el patrimonio que, en realidad, son leyes que regulan la enunciación de la narrativa histórica y que otorgan a un saber experto, el de los arqueólogos, la potestad para establecer y legitimar los aparatos de censura que disciplinan la producción y reproducción del discurso histórico basado en objetos. Esta es una curiosa declaración legal porque la nación se reserva la propiedad y la jurisdicción de una historia que, en realidad, la antecede (Asch 1997:268). Al reclamar esta propiedad y jurisdicción el Estado nacional conquista y controla una historia que no es suya pero que trata de volver suya a través de las retóricas fundantes, como la nacionalidad homogenista. La lógica del Estado, el peso de la moral regulada, crea una ficción por virtud de la cual la propiedad y la jurisdicción legítimas sólo existen cuando son enunciadas por el Estado y codificadas en el discurso legal; todo sentido previo se juzga existiendo en un vacío legal. Un aspecto fundamental de la historia, el sentido histórico otorgado a la cultura material, ha sido apropiado por la máquina colonizadora. Al hacer esto se crea la ficción legal de que la historia indígena ha sido incorporada a la historia nacional, incluso la historia que antecede la creación del Estado y, por lo tanto, que antecede a la construcción de la historia “de todos”. Sin embargo, esta ficción sostenida en el discurso legal y alimentada por el discurso arqueológico no puede ocultar que la historia que cuenta *sobre* los otros no tiene en cuenta la historia *de* esos otros. Así se configura la

exterioridad como condición esencial para la construcción de una historia hegemónica.

La batalla de los cráneos

Un libro de David Hurst Thomas (2000), *Skull Wars*, con un título ingenioso que juega con el cine de ficción y la ficción de una realidad que asusta a los arqueólogos, ha mostrado cómo las comunidades indígenas ha vuelto política la búsqueda de sentido histórico a través de la disputa por los restos biológicos y culturales de sus ancestros entablada contra arqueólogos e instituciones de investigación. El poder aparentemente incontestado de los aparatos exclusivistas y monopólicos de producción de sentido histórico relacionados con los discursos nacionales, como la arqueología, produjo un discurso sobre el pasado que, aunque no fue uniforme y cambió con los matices de los proyectos de identidad, alcanzó un alto grado de consenso sobre su papel: la configuración de una memoria colectiva en torno a la imagen de una nación homogénea y de un Estado de y para todos. La resistencia nativa a ese discurso cambiante osciló desde lo que los antropólogos llaman sincretismo hasta la lucha abierta contra las imposiciones. La insubordinación histórica enfrenta un régimen de producción de sentido, la historia nacional, con historias locales movilizadas, fundamentalmente, en el marco de las luchas étnicas. Las historias insubordinadas no defienden tanto un referente tangible como un referente conceptual, que se hace descansar en el primero: la continuidad entre dimensiones temporales (entre pasado, presente y futuro) y la revitalización de memorias sociales antes silenciadas y que ahora son elementos centrales de los nuevos proyectos sociales. Las memorias revitalizadas enfrentan una perversa estrategia del colonialismo: la ruptura de la continuidad histórica de los pueblos dominados. La arqueología ha

sido protagonista de primer orden en esta ruptura, mostrando a los pueblos indígenas como parte del pasado y contribuyendo al sometimiento de las identidades locales por las identidades nacionales.

Ante la insubordinación histórica de las minorías étnicas y otros grupos de interés y ante la crisis de las formas modernas de legitimación del saber provocadas por el dominio de la razón instrumental sobre la razón histórica el establecimiento arqueológico se ha visto forzado a relajar el control que tuvo sobre la producción de sentidos históricos desde los objetos, estableciendo prescripciones éticas o viéndose limitado por prescripciones legales. Los discursos legales y éticos establecen un *deber ser* que regula conductas específicas. Estos dos dispositivos morales gobiernan desde hace más de una década la relación entre arqueólogos y comunidades nativas en varios países. En Latinoamérica apenas empieza a agitarse el debate, por lo cual las provisiones éticas y legales en este sentido son casi inexistentes. Los países que han consagrado derechos nativos sobre los “materiales arqueológicos” consideran la afiliación cultural un elemento determinante en el establecimiento de la continuidad histórica; en cambio, el cuestionamiento a la “validez científica” de este argumento ignora que la continuidad histórica no es un “hecho” sino una declaración cultural y política constantemente significada. La oposición a la legitimidad de una continuidad que no se establece por los medios de la retórica científica demuestra que este argumento se ha convertido en uno de los terrenos más disputados de la lucha contemporánea por el control de las narrativas históricas.

La repatriación (o devolución de enterramientos nativos y otros referentes de valor patrimonial a sus descendientes por parte de museos e institutos de investigación) ha sido el campo de batalla

legal (a veces también ético) en el cual se ha escenificado la lucha por el poder entre comunidades nativas y arqueólogos. La lógica de la repatriación parece estar fundada en el hecho de que las sociedades colonizadoras defienden y cuidan sus muertos (incluso a través de legislaciones que prohíben y penalizan la profanación de los lugares de enterramiento) y, sin embargo, los enterramientos indígenas no son tratados como culturalmente significativos para las comunidades contemporáneas sino como entidades naturales que pueden ser estudiadas desde la misma plataforma de exterioridad desde la cual se estudian las estrellas, las hormigas y los átomos. Este desprecio por las concepciones de los otros, que en algunas ocasiones pueden ser más prescriptivas que las nuestras, yace en el corazón de la arrogancia de la práctica arqueológica ante las creencias indígenas cuyo origen es la dicotomía cultura-naturaleza, a través de cuya lógica lo “civilizado” es cultural y lo “primitivo” natural; en otras palabras, *nuestros* muertos deben ser respetados y cuidados, mientras *sus* muertos son sólo objetos de escrutinio científico.

La repatriación es, desde un punto de vista legal, sólo un asunto de restos humanos y de sus objetos asociados. Sin embargo, implica el reto al control hegemónico de la narración histórica ejercido por la arqueología por décadas. Además, saca a la luz el problema de la propiedad (¿a quién pertenece el pasado?; ¿realmente pertenece a alguien?) que, en este caso, tiene que ver con “soberanía y dominio tanto como con autoridad legal y jurisdicción” (Asch 1997:266). Dos dimensiones del pasado son relevantes en esta discusión: (a) el registro y (b) las narrativas. La construcción del pasado está anclada en referentes espaciales, desde artefactos hasta sitios monumentales, porque la memoria social no existe sin referencia a la semantización de espacios

concretos (Connerton 1989:37); pero el pasado se construye en narrativas que tienen sus propias economías políticas y que se relacionan con proyectos de identidad.

Las regulaciones legales o éticas sobre la relación arqueología-pueblos nativos se refieren al registro, no a las narrativas; estas últimas son el objeto de políticas de Estado más amplias, como el multiculturalismo, cuya tarea es abrir el abanico de las representaciones históricas. En este sentido el dispositivo pedagógico tiene un papel fundamental que jugar. La preocupación nativa por la forma como la historia se produce, circula y consume es una forma de afirmar propiedad y control, así sea compartido con el establecimiento, sobre las políticas educativas sobre el pasado. Desde este punto de vista el asunto más debatido no es cómo representan los pueblos indígenas su historia para sí mismos (en cartillas, currículos, museos, eventos mnemónicos) si no cómo la representan los arqueólogos para un colectivo más amplio, antes llamado sociedad nacional.

El espinoso asunto de la propiedad del registro ha tratado de ser neutralizado en varios países otorgando jurisdicción a los grupos nativos sobre el espacio histórico, pero haciendo descansar su propiedad en la nación. Esta distinción implica que la propiedad indígena de su herencia cultural es independiente de la propiedad legal de artefactos y paisajes (Rosenswig 1997:106). Esta generalizada prescripción legal es aceptada por algunos principios éticos (e.g., World Archaeological Congress, New Zealand Archaeological Association y Australian Archaeological Association). El código de ética del World Archaeological Congress por ejemplo, “reconoce que la importante relación entre los pueblos indígenas y su herencia cultural existe independientemente de la propiedad legal” y que “la herencia cultural indígena pertenece a los descendientes indígenas”.

Sin embargo, esta distinción entre propiedad simbólica y propiedad legal es problemática, a pesar de que aparece como una salida salomónica a los reclamos de propiedad del Estado, supuesto garante del bien público. En nombre de la propiedad legal del Estado los reclamos nativos sobre el registro y su acceso al control de las narrativas históricas puede ser severamente limitado.

La insubordinación histórica ha desplazado el lugar de la enunciación sobre el pasado. Ese lugar, que antes era privilegio exclusivo de los arqueólogos en virtud de la regulación discursiva, se encuentra ahora en varios lugares: en los programas reivindicativos de las minorías étnicas; en los currículos escolares; en los nuevos marcos legales (multiculturales, pluriculturales, multiétnicos); en las decisiones gubernamentales. La relación entre los arqueólogos y los grupos cuyas historias contribuyeron a silenciar ha cambiado en las dos últimas décadas. Ahora esos grupos tienen incidencia en la configuración de las narrativas históricas colectivas, incluso más allá de las fronteras de sus propias identidades, como demanda la retórica multicultural. La relación está ahora marcada por la lucha por el poder de auto-determinación (cómo se desarrollan y despliegan los proyectos locales desde el sentido histórico), de decisión (cómo debe volverse historia la memoria social y qué debe formar parte de ella, de control. Este escenario ha producido una relación inédita que incomoda a muchos arqueólogos, acostumbrados a un monopolio narrativo incuestionado: ahora el poder está en escena e indaga sobre las condiciones en las cuales ocurre la construcción del discurso histórico basado en objetos.

Una de los aspectos que más preocupa a los arqueólogos es tener que compartir (o, en algunos casos, renunciar a) el control que han disfrutado sobre lo que llaman “registro arqueológico” o, de

manera más general, herencia cultural o patrimonio. Sin embargo, como Wylie (1997:117) señaló, los arqueólogos “no pueden presumir un prioridad automática de acceso a y de control sobre (mucho menos propiedad de) los materiales arqueológicos con el argumento de que su compromiso con la promoción del conocimiento y de la indagación científica sirve a la sociedad en general”. En primer lugar, la pretensión de que la indagación científica beneficia y complace a la “sociedad en general” es una arrogancia sólo concebible desde una enunciación hegemónica; en segundo lugar, lo que los arqueólogos llaman “registro arqueológico” forma parte de una noción más amplia, patrimonio cultural, cuya significación más extendida proviene de la enunciación institucional del imaginario nacional. Sin embargo, el patrimonio no es un hecho sino una construcción, una significación otorgada y, por lo tanto, histórica; el sentido del patrimonio no es inmanente ni universal sino históricamente situado y culturalmente específico. El interés de las historias insubordinadas por asuntos que los arqueólogos consideraban exclusivamente suyos ha ampliado la significación de patrimonio y muestra que su sentido otorgado desde una perspectiva unilateral pretendidamente universal comporta una arrogancia política, una manifestación más de que un sentido imaginado por algunos (en este caso un sentido de pertenencia y de identificación histórica) es la prisión política de otros (*sensu* Appadurai 1996:32). El sentido del patrimonio cultural (tanto material como inmaterial) es histórico y descansa en las visiones del mundo; por lo tanto, hay muchas concepciones de patrimonio. La concepción nacional del patrimonio, a la cual suscriben los arqueólogos, es sólo una entre varias y no puede ser impuesta sobre las demás sin violencia simbólica o, como en el caso de las prescripciones

legales, sin violencia tangible y directa.

La política y la moralidad implícitas en las regulaciones de la relación entre arqueólogos y pueblos originarios están generalmente atravesadas por el enfrentamiento esencialista. Las dos esencias más fieramente opuestas son espiritualidad y ciencia. La primera reclama que su relación con el pasado está mediada y significada por preocupaciones no materiales y denuncia que muchos sitios que los arqueólogos excavan y destruyen en nombre de la ciencia son sagrados y centrales en las cosmovisiones nativas¹. La segunda reclama que el pasado sólo es accesible a través de la indagación científica y que las creencias sobre él descansan en un misticismo infundado que restringe la libertad académica². El reclamo indígena de que no existe espiritualidad en la indagación científica sobre sus ancestros es retórico. Los científicos no se meterían con sus propios ancestros, sostiene, hacia quienes sienten respeto, incluso miedo (una relación espiritual); sólo se meten con los ancestros de otros. Sin embargo, la oposición espiritualidad-ciencia, esto es, entre sentido y conocimiento puro, no acepta que la producción arqueológica también sea significativa. ¿Acaso sólo la espiritualidad nativa otorga sentido a las narrativas históricas? Una respuesta afirmativa, como tantas veces se oye desde quienes disputan a la arqueología su monopolio tradicional, es ciertamente esencialista; pero las esencias no son buenas ni malas, como sostienen los indígenas de la ciencia arqueológica y los científicos de la espiritualidad de los indígenas. Las esencias existen y son poderosas.

La oposición arqueológica entre esencias en un terreno altamente politizado no es nueva³. Los esencialismos tiene muchos matices y son muchos los lugares de su operación. Por ejemplo, se ha señalado que la protección legal

de la espiritualidad indígena viola los mandatos constitucionales sobre igualdad religiosa (Meighan 1992:706). A pesar de consideraciones historicistas la dicotomía espiritualidad-ciencia sigue siendo central a la disputa entre comunidades nativas y arqueólogos. Esa dicotomía bien puede ser esencialista pero está allí; en vez de negarla es más productivo tratar con ella, entender las condiciones en las cuales se despliega y evaluar sus consecuencias. Además, la arqueología está dejando de ser un saber experto auto-contenido y es requerida, cada vez con mayor intensidad, en los procesos locales de construcción de sentido, especialmente por comunidades nativas. Sin embargo, la apropiación indígena de la arqueología es rechazada desde una plataforma esencialista. Spivak (1988) argumentó que los subalternos no pueden hablar por sí mismos (es decir, no emiten su propio discurso) cuando usan las mismas herramientas de los discursos dominantes. Para Salomon (1982) las “crónicas de lo imposible”, como llamó a los intentos subalternos por hablar con discursos no propios, sólo producen silencio.

La disputa sobre las esencias ignora que existen por decisión de las partes interesadas. Este hecho pone de relieve que el enfrentamiento esencialista es político. Una de las características más importantes que Said (2001) atribuyó al imperialismo es su noción estática de identidad. Pero las esencias son poderosas herramientas en la construcción de la vida social, incluso en contextos no imperialistas. Así, el asunto que debe ocuparnos es dónde y por qué surgen los esencialismos y cómo y por qué se despliegan, en vez de tratar (inútil e ingenuamente) de neutralizarlos.

Hacia una arqueología indígena

El enfrentamiento de esencias (historias nacionales vs historias nativas, por

ejemplo) no excluye, sin embargo, formas de relación que no son contestarias sino colaborativas. El puente de colaboración y, hasta cierto punto, de comprensión interdiscursiva no solamente se extiende sobre el terreno político sino, incluso, sobre el campo de las constituciones de sentido. La viabilidad de una relación más horizontal entre comunidades nativas y arqueólogos basa su posibilidad en la disolución de la idea, aún extendida entre el establecimiento científico, de que en un lado está la racionalidad y el descubrimiento de la verdad y en el otro la irracionalidad y el ocultamiento.

Un camino alternativo a la confrontación ha sido la colaboración. Esta observación de Vine Deloria, uno de los más caracterizados críticos indígenas de la empresa arqueológica es ejemplar: “Un proyecto que puede ser considerado para las décadas por venir sería el esfuerzo cooperativo entre arqueólogos e indígenas para re-trabajar y re-formular los hallazgos de mayor importancia en términos y lenguajes que eliminen los sesgos culturales” (Deloria 1992:598). Un buen ejemplo en este sentido es la colaboración ocurrida en Canadá alrededor de los museos. A raíz del boicot indígena a la exposición *The spirit sings* en el museo Glenbow de Calgary en 1988, debido a la exhibición de una máscara sagrada, se estableció un grupo de trabajo conjunto que produjo un reporte (Assembly of First Nations/Canadian Museums Association 1992) que estableció “un marco ético y estrategias para que las naciones aborígenes representen su historia y cultura en concertación con instituciones culturales”. También han ocurrido cambios en retórica, como libros editados conjuntamente (Nicholas & Andrews 1997) e importantes exposiciones permanentes en el National Museum of Civilization (Ottawa) y en sitios arqueológicos como Head-Smashed-In

Buffalo Jump, en Alberta, y Wanuskewin, en Saskachetwan. La exposición *Los primeros pueblos* del National Museum of Civilization fue diseñada por un equipo conjunto en el cual representantes nativos trabajaron con arqueólogos y museógrafos (McGhee 1997). Head-Smashed-In Buffalo Jump y Wanuskewin fueron diseñados por equipos colaborativos con el propósito deliberado de hacer la conexión entre “una civilización escondida, tan avanzado como cualquiera de su tiempo” y “los miembros actuales de esa civilización”. Esas exhibiciones combinan interpretaciones nativas y académicas sin interferirse, lado a lado. Su aparente complementariedad evita conflictos hermenéuticos. En algunos países suramericanos, sobre todo en Bolivia y Chile⁴, han ocurrido procesos semejantes; sin embargo, la discusión entre pueblos indígenas y arqueólogos sobre los referentes materiales del pasado y las narrativas históricas (y las regulaciones morales que pueden resultar de ella) aun es embrionaria.

Tres palabras definen el marco de colaboración establecido en algunos países: concertación (revisión conjunta de legislación y políticas operativas tanto como control sobre los procesos de investigación), participación (en equipos de investigación, en comités institucionales) y colaboración *per se* (en investigaciones, en exhibiciones, en batallas legales contra el tráfico de patrimonio cultural). En ese marco ha ocurrido un fenómeno que pone en cuestión el enfrentamiento esencialista y otorga visibilidad a la co-producción histórica. Me refiero a lo que ha venido a conocerse en los últimos tiempos como “arqueología indígena”. Si la dicotomía arqueólogos-indígenas parece ser excluyente e irreconciliable la “arqueología indígena” apuesta por su disolución. Esto sólo es posible si los grupos nativos participan y controlan la producción narrativa de la historia desde la arqueología.

Reconociendo este hecho los principios éticos de la Asociación Canadiense de Arqueología, del Congreso Mundial de Arqueología y de la Asociación Australiana de Arqueología establecen como prioridad la formación de arqueólogos nativos.

En lo que resta de este artículo quiero discutir un caso concreto que relaciona dos comunidades indígenas del suroccidente de Colombia, nasa y guambianos, con lo que los arqueólogos llamamos registro arqueológico. Mi intención es moralista: mostrar que las interpretaciones arqueológicas adquieren sentidos locales, apropiados y movilizados por los movimientos sociales, que desbordan polémicas inútiles y enfrentamientos esencialistas que no se reconocen, se ignoran y se desactivan.

La relación entre los indígenas y los restos biológicos y culturales de quienes podrían ser considerados sus ancestros es problemática, por lo menos en zonas influidas por la lógica colonialista de la iglesia católica, y ha sido dominado por concepciones esencialistas que están siendo transformadas a medida que la lucha ideológica desborda las agendas urgentes de hace unos décadas. Trataré de ilustrar este argumento con el caso de los nasa. No existen registros de relación significativa entre los nasa y los numerosos restos arqueológicos de Tierradentro, su territorio ancestral. Más aun, “mucho sitios arqueológicos en el territorio Paéz [nasa] son todavía temidos ... por los indígenas locales, quienes los atribuyen a los *pijao-jaguas* antiguos” (Reichel-Dolmatoff 1972:57; véase Gómez & Ruíz 1997:155). El miedo nasa a los *pijao* parece haber sido generalizado (y, hasta cierto punto, todavía lo es). Este hecho parecería sorpresivo debido a la activa participación de los nasa en la lucha indígena, en la cual la historia es fundamental. El establecimiento de continuidad histórica con los restos

materiales de las poblaciones prehispánicas de la región hubiese provisto munición de buena calidad para la lucha territorial y la renovación cultural. Pero no sucedió así. Los nasa temen la proximidad física con los muertos antiguos (los ancestros), tanto que la asociación con sus restos biológicos y culturales está proscrita. Uno de los males más temidos del sistema médico nasa es la enfermedad de *cacique* (Portela 2002:70). Cuando aparecen restos arqueológicos, especialmente enterramientos conocidos como “tumbas de pijao” (durante la construcción de casas, zanjas o caminos), los *the'walas* aconsejan abandonar el lugar o refrescar el sitio y limpiar a las personas que han adquirido *p'tanz* (sucio, en un sentido muy general⁵) debido a la proximidad de los restos.

La enfermedad de *cacique* está basada en la cosmología nasa, que postula la existencia de tres mundos; uno de ellos es el inframundo, donde viven los ancestros, entre otros seres, desde que se enterraron para escapar la dominación española. Los ancestros también viven en una región proscrita de este mundo, el mundo de los nasa; esa región aloja lo no domesticado, lo incultivado y lo salvaje, pero también lo sagrado. Las fuerzas que residen en esta región son espirituales, poderosas y temidas (Portela 2000, 2002). Tanto el inframundo como la región no domesticada de este mundo son lugares donde los nasa pueden entrar en contacto con el orden y las fuerzas de la creación, un tiempo anterior al advenimiento del catolicismo. Así, la enfermedad de *cacique* es causada por la proximidad física a los lugares donde habita una alteridad peligrosa y temida (los ancestros, los *pijaos*), una instancia del miedo colonial que va más allá del simbolismo abstracto para incorporar referentes físicos concretos. Aunque el *p'tanz* no extiende sus proscripciones a las estatuas de piedra y otros restos arqueológicos no

enterrados éstos están incluidos dada su relación tácita con los ancestros. Puedo aventurar una interpretación al respecto: hubo un tiempo de una relación activa y significativa entre los pueblos indígenas y los “restos arqueológicos”, eventualmente roto por la extirpación de idolatrías, uno de los propósitos centrales del Estado colonial en América Latina, llevado a cabo por la iglesia. Esta empresa de largo aliento fue dirigida contra los sacerdotes nativos y los símbolos materiales de su práctica, algunos de los cuales eran de piedra.

El miedo a los ancestros, un sentimiento generalizado en muchas poblaciones indígenas de Colombia y otros países que sufrieron la dominación colonial, es producto del activismo misionero. Como Michael Taussig (1987:373) señaló para el pie de monte amazónico “...los infieles o paganos de ese otro tiempo (preconquista, pre-Europeo) han sido encerrados e iconizados en las entrañas del cosmos cristiano como figuras del anticristo -de manera tal que viven para siempre agitando las hojas de la memoria en el espacio de la muerte construido colonialmente”. María Clemencia Ramírez (1996:99) encontró la misma actitud hacia los ancestros putativos entre las comunidades nativas del piedemonte amazónico, donde son llamados *aukas* o *andaquíes* y considerados salvajes, caníbales y una larga lista de términos peyorativos. Esta imagen está construida alrededor de los no bautizados, de quienes confrontaron la dominación. Auka, andaqui o pishau no son denominaciones étnicas si no términos aplicados al mismo fenómeno en lenguas diferentes: la encarnación de comportamientos potenciales reprimidos y castigados en el yo por la moral de la civilización. Por ejemplo, *auka* es una palabra quechua que quiere decir “guerrero, enemigo, oponente, cruel, sádico, malo, traidor, rebelde, bárbaro, malvado y no confiable”

(Torres 1982:39); esto es, una suma de las connotaciones negativas atribuidas al otro.

El miedo a los ancestros pone de relieve una perversidad colonial: la invención de un *otro* dentro del *otro*, una suerte de doble alteridad impuesta por la construcción del yo civilizado. Así se creó un *otro bueno*, dispuesto a la dominación colonial y la conversión religiosa y un *otro malo*, rebelde y sin domesticar, una moralidad permanente para recordar, constantemente, los peligros de la subversión. Los ancestros forman parte del *otro malo*, parte de un tiempo cuando la alteridad era libre del yugo colonial y, por lo tanto, encarnaba comportamientos reprimidos por y en el *otro bueno*, en camino de convertirse en parte de yo civilizado. La influencia católica sobre la moral histórica nasa creó dos eras: el tiempo anterior al catolicismo, dominado por espíritus y peligro, y el tiempo del yo civilizado y convertido; los ancestros viven en el primero de ellos. Esta clasificación colonial, sin embargo, puede estar viviendo sus últimos días.

La enfermedad de *cacique* y las proscripciones médicas y sociales relacionados con los ancestros puede ser una incorporación reciente en el simbolismo nasa de esta construcción colonial pero el miedo a los ancestros puede ser re-semantizado e, incluso, invertido. Puesto que los ancestros son centrales en la vida nasa, tanto que forman con el trueno y los lagos el eje relacional sobre el cual giran los tres mundos de la cosmología nasa (Portela 2000:55), en algún momento su relación con los restos materiales prehispánicos puede cambiar, como está sucediendo actualmente con la comunidad nasa del resguardo Juan Tama, en límites entre Cauca y Huila (en el SO de Colombia), quienes han incorporado en su significación territorial el sitio arqueológico de Moscopán. Ese proceso en acción no es nuevo. Los guambianos, un grupo indígena vecino de los nasa, temían

a los *pishaus*, los reputados anteriores habitantes de su territorio, tanto como los nasa temen a los *pijaos*. La razón parece ser la misma: los *pishaus* eran la encarnación de una temida alteridad producida por la lógica colonial, tal como Reichel-Dolmatoff (1972) señaló sobre el simbolismo del jaguar. Pero los guambianos re-significaron a los *pishausi*, ahora convertidos en sus venerados ancestros (Dagua et al. 1998), y en esta tarea fueron acompañados por antropólogos y arqueólogos (Vasco 1992): los restos materiales descubiertos por una investigación arqueológica colaborativa fueron dotados con nuevos significados en el contexto de la lucha étnica por la auto-determinación y el fortalecimiento cultural.

Como Gómez & Ruíz (1997:132) anotaron la memoria histórica indígena es dinámica y se re-crea constantemente para hacer posible las acciones contemporáneas. La historia indígena es cíclica y una de sus características más notables son los tiempos de renovación. En 1994 ocurrió en el territorio nasa un terremoto de grandes proporciones que condujo al re-asentamiento de cientos de familias en terrenos localizados por fuera de sus resguardos ancestrales. El terremoto de 1994 produjo destrucción pero también fue un evento histórico creativo: ha sido pensado como un tiempo de renovación porque nació un nuevo cacique capaz de despertar la historia. Esta renovación mítica se alinea con la lucha política para formar un tiempo propicio para los pueblos indígenas, un tiempo en el cual los sentidos históricos, a través de la apropiación simbólica de objetos que de otra manera serían ignorados y temidos, pueden ser fundamentales. La comunidad nasa de Juan Tama y los guambianos despliegan la historia en acción y vuelven a escenificar un viejo drama, exhibido una y otra vez en el teatro de la cultura humana: la construcción de sentido para el futuro a partir de la puesta en escena del pasado.

Referencias Citadas

- Appadurai, A.
1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Asch, M.
1997 Cultural property and the question of underlying title. En *At a Crossroads: Archaeology and First Peoples in Canada*, editado por G. P. Nicholas & T. D. Andrews, pp 266-271. Simon Fraser University, Burnaby.
- Assembly of First Nations/Canadian Museums Association
1992 *Turning the Page: Forging New Partnerships Between Museums and First Peoples*. Report of the Task Force on Museums and First Peoples. Assembly of First Nations/Canadian Museums Association, Ottawa.
- Connerton, P.
1989 *How societies remember*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Dagua, A., M. Aranda & L. G. Vasco
1998 *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*. Cerec, Bogotá.
- Deloria, V.
1992 Indians, Archaeologist, and the Future. *American Antiquity* 57:595-598.
- Gómez, H. & C. A. Ruíz
1997 *Los paeces. Gente territorio*. FUNCOP, Universidad del Cauca, Popayán.
- Leclercq, G.
1973 *Antropología y colonialismo*. Alberto Corazón, Madrid.
- Lorenzo, J. L.
1981 Archaeology South of the Río Grande. *World Archaeology* 13:190-208.

- McGhee, R.
1997 Presenting indigenous history: the First Peoples Hall at the Canadian Museum of Civilization. En *At a crossroads: archaeology and First Peoples in Canada*, editado por G. P. Nicholas & T. D. Andrews, pp 235-239. Simon Fraser University, Burnaby.
- Meighan, C.
1984 Archaeology: Science or Sacrilege? En *Ethics and Values in Archaeology*, editado por E. L. Green, pp 208-233. Free Press, Nueva York.
1992 Some Scholar's Views on Reburial. *American Antiquity* 57:704-710.
- Nicholas, G. P. & T. D. Andrews (Editores)
1997 *At a Crossroads: Archaeology and First Peoples in Canada*. Simon Fraser University, Burnaby.
- Portela, H.
2000 *El pensamiento de las aguas de las montañas*. Universidad del Cauca, Popayán.
2002 *Cultura de la salud paéz: un saber que perdura, para perdurar*. Universidad del Cauca, Popayán.
- Ramírez, M. C.
1996 *Frontera fluida entre Andes, piedemonte y selva: el caso del valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá.
- Reichel-Dolmatoff, G.
1972 The feline motif in prehistoric San Agustín sculpture. En *The Cult of the Feline*, editado por E. P. Benson, pp 51-68. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.
- Rosenswig, R. M.
1997 Ethics in Canadian archaeology: an international, comparative analysis. *Canadian Journal of Archaeology* 21:99-114.
- Said, E.
2001 *Cultura e imperialismo*. Anagrama, Barcelona.
- Salomon, F.
1982 Chronicles of the impossible: notes on three peruvian indigenous historians. En *From oral to written expressions*, editado por R. Adorno, pp 9-40. New York State University, Latin American Series No. 4, Syracuse.
- Spivak, G.
1988 Can the subaltern speak? En *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por C. Nelson & L. Grossberg, pp 271-313. University of Illinois Press, Urbana.
- Taussig, M.
1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. University of Chicago Press, Chicago.
- Thomas, D. H.
2000 *Skull Wars. Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American Identity*. Basic Books, Nueva York.
- Torres, G.
1982 *Diccionario kichua-castellano*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Cuenca.
- Trigger, B.
1980 Archaeology and the image of the American indian. *American Antiquity* 45:662-676.
1984 Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist. *Man* 19:355-370.
- Vasco, L. G.
1992 Arqueología e identidad: el caso Guambiano. In *Arqueología en América Latina hoy*, editado por G. Politis, pp 176-191. Fondo de Promoción de la Cultura, Bogotá.

White Deer, G.

1997 Return of the sacred: spirituality and the scientific imperative. En *Native Americans and Archaeologists: Stepping Stones to Common Ground*, editado por N. Swidler et al., pp 37-43. Altamira Press, Thousand Oaks.

Wylie, A.

1997 Contextualizing ethics: comments on Ethics in Canadian archaeology by Robert Rosenswig. *Canadian Journal of Archaeology* 21:115-120.

Notas

1. “Es tonto pretender con base una ciencia totalmente materialista (que sólo puede medir cantidades) que no hay nada espiritual o inmaterial en nuestro universo. Esta actitud, entre otras, distingue a los indígenas del resto de la sociedad

americana y, sobre todo, de la empresa científica” (Deloria 1992:596; cf. White Deer 1997).

2. “Cuando quienes reclaman pueden obtener especímenes de los museos sólo con usar la palabra ‘sagrado’ debe ser claro que cualquier cosa puede ser reclamada por cualquiera. [Este es] el cambio en marcha hacia el tribalismo” (Meighan 1992:708).

3. El movimiento panafricanista de mediados del siglo XX, por ejemplo, opuso “sensibilidad” (el polo positivo) a “intelectualismo” (el polo negativo).

4. El Volumen 35, Número 2 de la revista de antropología chilena *Chungara* (2003) incluye varios artículos al respecto.

5. Un lingüista nasa definió el *p'łanz* como “una fuerza cósmica negativa” (Gómez & Ruíz 1997:133) arrojada sobre quienes violan las proscripciones culturales. También implica una amenaza al medio ambiente, la comunidad y el individuo (Portela 2000:30).