

ENSAYO DE OPINIÓN

INDIGENCIA DE LAS ARQUEOLOGÍAS¹

Daniel Delfino*

La historia de la relación entre las arqueologías y los pueblos originarios ha transitado espacios reglados por negociaciones desiguales. Contextos de cosificación, tratamientos objetuales o de subjetivación asimétrica, silenciamientos u ocultamientos de discursos subalternos-subalternizados signados por la autoridad científica, estandarización universalista de narrativas periférico-eurocentradas están siendo resistidos por formulaciones disparadas por miembros de pueblos originarios (incluyendo las generadas en las que gustan llamar “arqueologías indígenas”). La dinámica relacional ha llevado en los últimos tiempos a expresar la tensión en cuanto a la exhibición de los restos mortuorios, reclamos extensivos sobre el “resto” de la denominada cultura material.² Voces *indígenas* demandan que se detengan las intervenciones arqueológicas inconsultas, reclamando derechos de disposición de los sitios de memoria (sitios arqueológicos) (Beaulieu 1990; Johnston 1976; Mamani Condori 1992a, 1992b; Paré 1990; Spriggs 1986, otros). Frente a este panorama, la historia de—construida de nuestras prácticas profesionales desempolva capítulos oscuros, silenciados en contextos de institucionalismo, ejemplos que la academia aún tiene dificultades para “mirar a los ojos” (cf. las acciones de la asociación autoconvocada de estudiantes denominada “Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social” —Pepe *et al* 2008—, dirigida a desentrañar una historia soterrada en los depósitos del Museo de Ciencias Naturales de La Plata, que está echando luz sobre aspectos encubiertos de la constitución de la institución científica argen-

* Instituto Interdisciplinario Puneño, Universidad Nacional de Catamarca, Esquiú 612, 4700 S. Fernando del Valle de Catamarca. Instituto de Arqueología y Museo, Universidad Nacional de Tucumán. E-mail: dddelfino@yahoo.com.ar.

¹ Una versión preliminar de este texto fue expuesto en el XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina desarrollado en San Salvador de Jujuy del 8 al 12 de Octubre del 2007, en la Mesa Redonda *Arqueología y Pueblos Indígenas*.

² Según las reglas seguidas por los gestores institucionales de museos, direcciones de patrimonio, etc., los bienes científico-culturales, los bienes museables deben ser inventariados para su adecuado tratamiento y administración. En esta lógica, trazada sobre estrategias cosificantes, los cuerpos y restos humanos son transmutados hacia una entidad diferente, pasando a integrar la denominada “cultura material”, *sensu lato*.

tina y las relaciones con el proyecto político coronado bajo el apelativo de “Conquista del Desierto”).

En los últimos tiempos se aprecia un cierto interés en proponer espacios de confluencia donde el centro del debate quede bosquejado por intenciones superadoras de antiguas maneras de autosuficiencia científicas. Previo a la introducción de ciertos ejes de discusión, parece pertinente comenzar presentando los sujetos de este campo relacional. Estamos al corriente de que los agrupamientos identitarios resultan de un proceso constructivo sintético sobre el que se desdibujan ciertas diferencias bajo premisas de unidad ajustadas en escenarios de confrontación, llegando incluso a expresar un *deber ser* resuelto desde un imaginario colectivizado. Sobre este “limbo” de intereses compartidos, también se recurre a construir o resignificar un pasado común, o mejor, unificado. Lejos de estilos excluyentes, los asertos pueden proyectarse sobre la estructura de otros agrupamientos sociales –como las corporaciones científicas.

Creo conocer un poco mejor el campo profesional donde me desenvuelvo. Por diversas experiencias que no vienen a cuento reseñar, sé que dentro de la llamada ARQUEOLOGÍA habemos una “fauna” por demás heterogénea; así, por aquella sentencia de juntos pero no revueltos, como *primera premisa* prefiero eludir el apelativo cobertor de Arqueología, y en su lugar, hablar de arqueólogos y de prácticas profesionales. Esta convicción emana de la necesidad de prevenimos de la clásica presentación aséptica de la ciencia, un recurso universal para el encubrimiento de diferencias con vistas a reducir conflictividades originadas en estilos excluyentes. Así enfatizamos que lo que nos acerca o nos distancia, en definitiva, son las propias prácticas. Como si se tratara de una deducción silogística, en consonancia con la sexta Tesis sobre Feuerbach (Marx 1985:35), sostenemos que los científicos, los arqueólogos somos producto de nuestras relaciones sociales. Consecuentemente, por participar de una noción de ciencia que funda su criterio de relevancia en la utilidad social del conocimiento (*sensu* Delfino y Rodríguez 1989, 1992), planteamos la consistencia estructurante del concepto de *práctica social*. En derredor de lo último, quiero ilustrar el ensayo con un ejemplo que ficcionalmente envuelve también al proceso de musealización, analizando la consistencia de ordenamientos divergentes de “salas disciplinares” de etnografía y arqueología.

La situación imaginada tiene por escenario un inmenso filón de obsidiana hace un siglo o más. En este lugar van a encontrarse un etnógrafo y una *indígena* –reconocida por su experiencia como “talladora”– quien iría a demostrar de qué modo hace sus puntas de flecha. Sin mayor suspenso las acciones se reducen a una serie de gestos que tienen por fin darle forma a unas lascas que la “talladora” habría extraído previamente de un mismo nódulo. Así, aplicando una serie de golpes y presiones, y con diferencia de unos cuantos minutos, obtiene un par de puntas de proyectil. Habiendo concluido, y ante la insoportable insistencia del etnógrafo, aquella le habría tenido que obsequiar la realizada en segundo término, dado que sin quererlo habría extraviado en la arena la primera (pasando de su contexto sistémico a un contexto estratigráfico). Hace pocos meses –siguiendo con el ejercicio de imaginación–, una

arqueóloga excavando el sitio donde se habría producido la escena, habría hallado la primera de las puntas de flecha. Trayéndola a su lugar de trabajo, la habría procesado de acuerdo a protocolos, y finalmente estaría acordando con el museólogo en ubicarla en la sala de arqueología, mientras su compañera (la punta de proyectil realizada en segundo término), haría mucho tiempo que se encontraría expuesta en la sala de etnografía...

Según parece el relato puede mostrarnos que si conjugamos las compartimentaciones positivistas de la ciencia con una legitimación del 'contexto de descubrimiento', dos puntas que podríamos denominar hermanadas desde su contexto de producción, unidas en tanto bienes de uso, podrían ser separadas en dos objetos diferentes, una punta de proyectil etnográfica y otra arqueológica. Tomando algo de letra de Diego Leiton –sobre reflexiones a propósito del borrador de este trabajo³– podríamos imaginarnos qué habría sucedido si en el marco de una expedición decimonónica se hubiesen encontrado en un mismo cementerio cuerpos de un Inca momificado y el cuerpo de F. Pizarro ¿Hubiesen ido ambos a parar a una vitrina? ¿Hubiesen sido considerados ambos como bienes arqueológicos museables? ¿Hubiesen sido manipulados de la misma manera? ¿Qué significado tiene tal diferencia? Evidentemente habrían sido tratados de distintas maneras. Tales diferencias se traducen en condiciones de desigualdad: humana, corporal, social, etc.

Las consecuencias del ejemplo nos permiten aceptar sin mayores problemas la *segunda* de nuestras premisas. El rol dinámico de la llamada "cultura material" como vehículo constitutivo de las distinciones sociales y el papel decisivo en la creación de memoria, devienen del afianzamiento conceptual centrado en la noción de construcción dialéctica situada, articuladora de las prácticas sociales. Distintas prácticas dan como constructos, "distintos objetos". Así, al parecer volvemos sobre el tema de las prácticas sociales, y esto tiende a reafirmar la preeminencia del concepto. La relación que une a los hombres con el conjunto de productos socioculturales pasados, de fragmentos de tradiciones y de mitos, a modo de pre-textos, es una relación entre personas, una relación social. Esta co-construcción se convierte en la materia prima con la cual quedan ligadas las narraciones sobre un destino común de ser, narraciones proveedoras de un sentido de comunidad, de pertenencia, de identidad (Gorosito Kramer 1989:16).

Los objetos de la cultura material que hoy son conceptualizados como patrimonio o bienes arqueológicos no lo fueron en el pasado. Esta es una atribución presente (Delfino y Rodríguez 1992). Las puntas de ayer –junto a las lascas desprendidas por la realización de ese instrumento– hoy pueden ser consideradas objetos de estudio científico cuya integridad física debe ser asegurada por leyes especiales, formar parte de una exposición, o pueden constituirse en objetos emblemáticos para sujetos que reclaman una conexión de herencia

³ Deseo agradecer la lectura que de versiones preliminares de este manuscrito hicieron mis pares Sabine Dupuy, Marcos Quesada y Diego Leiton. Va de suyo que la responsabilidad sobre errores y/o malestares ocasionados por lo aquí vertido me corresponde exclusivamente.

cultural con talladores de tiempos pretéritos. Lo que ayer fue bueno para cazar hoy puede ser bueno para ser estudiado, para admirar o para representar “icónicamente” una identidad. Estas son *otras* puntas, distintas de las que hizo el/la tallador/a *indígena*, a estas las *hicieron* arqueólogos, etnógrafos, museólogos o miembros de pueblos originarios contemporáneos. Por tanto, la razón de ser de estos bienes hay que buscarla en los procesos sociales, políticos y simbólicos actuales y no en las propiedades de los objetos en sí (*op. cit.*). Confundir la relación social con el objeto es una forma de fetichismo, una ilusión. Subrayando, la cultura material y las situaciones no son en sí arqueológicas o etnográficas, como tampoco son étnicas, socioculturales, o simbólicas. Estas son cualificaciones “intersecadas”, atribuidas a ellas por parte de algún/os sujeto/s y más o menos compartidas socialmente. Asumiendo que la materialidad influye sobre el proceso y relaciones sociales, aceptamos que los objetos y situaciones son, en todo caso significables, es decir, susceptibles de receptor significados diversos asignados por alguien en diferentes contextos, en diversos momentos históricos y desde distintos puntos de vista (*op. cit.*). La significación no es algo intrínseco de los objetos, acciones o procesos, sino algo impuesto a ellos; de manera que la explicación de las propiedades debe buscarse en quienes les imponen significación: los hombres y mujeres que viven en sociedad (Delfino y Rodríguez 1992). Como dijéramos el conocimiento se deriva, “...de la *práctica social de los sujetos concretos, es decir, de la relación dialéctica que se da en el acto de conocimiento entre el objeto y un sujeto social, histórica y culturalmente determinado.*” (Delfino y Rodríguez 1991:30).

ECOS DE RÍO CUARTO

*“Para el gusano, el cadáver es un
hermoso pensamiento”
NIETZSCHE*

Consecuentes con las constantes preocupaciones que nos vienen movilizando desde hace más de 20 años, no podemos menos que celebrar el incipiente acercamiento (de algún modo institucionalizado) de la comunidad de arqueólogos hacia otras preocupaciones que no sean sólo las de orden estrictamente científico-academicistas y de promoción individual. Reconocemos que algunas de las ideas impulsadas en el documento conocido como “De-

claración de Río Cuarto” son sumamente promisorias y edificantes. Su mayor mérito ha sido instalar un debate en ámbitos en los que siempre primó la desconsideración, su relevancia como totalidad es, sin duda, su potencialidad política. Avanzando sobre la inaugural fertilidad de las discusiones, un tiempo ajeno cargado de urgencias, quedamos invitados a acercarnos a una silla para la “irreverencia”. Y así, sumados a los desafíos de sinceramiento, corriendo el riesgo de caer en obviedades, salimos al encuentro de una de las primeras recomendaciones efectuadas. Particularmente nos referimos a cuando se indica que convendría:

Hacer extensivo lo aprobado en el XV° Congreso Nacional de Arqueología Argentina en relación a la no exhibición de los cuerpos del Lullaillaco, a *todos los restos de seres humanos*⁴ que se encuentran en colecciones de museos del país, tomando como precedente la política de algunos museos, como es el Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires (la cursiva es nuestra).

Con esta sola enunciación creo que hay material suficiente como para comenzar una suerte de *des-sedimentación*.⁵

En más de un sentido consideramos que una recomendación que se exterioriza bajo un formato políticamente correcto, invita a que desprevenidamente aceptemos su enunciado. Pero el resquebrajamiento de la misma comienza cuando resulta que lo que ahora se presenta como un modelo institucional deseable, un modelo a imitar —el Museo Etnográfico de la UBA—, es a la vez la materialización modélica de uno de los repositorios más cuantiosos del proyecto unitario de despojo cultural, un museo metropolitano que visiblemente se presenta como *el* Museo de Arqueología del NOA, más allá de localizarse a varios cientos de kilómetros de la región de la cual fueron extraídos los “objetos” arqueológicos que conforman las ateso-

⁴ Me pregunto si dentro de ese reparto de Escatologías particulares o post-mortuorias ¿entrarán también los coprolitos humanos fósiles, o será que ellos no responden a la institución sacrosanta del cuerpo humano entendido como templo? La proyección de pensar los restos funerarios humanos (sea óseo o de tejido blando) bajo contextos de privacidad, familiaridad y sacralidad, parece otra manera de hacer coincidir prejuicios occidentales universalizados acerca de la muerte. La idea de la sacralidad del cuerpo humano, tenido por templo del espíritu —o de la fe—, queda expresada por asociación a referencias donde el saqueo de tumbas es tenido por una “*profanación*”, volver profano lo sagrado.

⁵ Tampoco creo poder coincidir con otros puntos de la *Declaración*, por ejemplo cuando se dice:
 · *Sensibilizar al público en general acerca de las razones que fundamentan la decisión de no exhibir restos humanos.* (Parece que en la categoría de “*público en general*” no están incluidos los miembros de los pueblos originarios. Seguiremos reforzando el imaginario de un Estado-Nación cuya constitución naturalizada queda corporizada en una sociedad no-indígena).
 · *Hacer entrega de copias de informes y trabajos resultantes a las comunidades en donde los mismos han sido realizados.* (Los escritos científicos surgidos de prácticas de especialistas, sobre jerga y códigos herméticos, difícilmente puedan garantizar que se tiendan los canales de socialización de la información, de seguro no podrá lograrse una apropiación real y efectiva sino sólo una formal).

radas colecciones.⁶ Un museo que pretendiendo modelizar la moral científica, recomienda no exhibir cuerpos humanos mientras desprolijamente exhibe con ostensible orgullo sus excelsos ajuares funerarios, o más directamente, *urnas* santamarianas para párvulos... Asumiendo seriamente el hecho de que los pueblos indígenas mantienen buena parte de su población en ámbitos rurales y/o en pequeños poblados diseminados por todo el territorio del Estado-Nación, ¿no se tratará de un contrasentido ético inscribirse en una contienda para consensuar con algunos de sus miembros, presentándose públicamente como una institución que defiende los derechos de las minorías, pero al mismo tiempo, en aras de la consistencia con la configuración fundacional de la entidad seguir enfocando su perfil en la reproducción de una historia construida sobre barreras derivadas justamente del centralismo (dificultad de acceso por distanciamiento: geográfico, financiero, comunicacional, etc.), convirtiéndose en el principal obstáculo para que esos mismos pueblos tengan acceso a su propio patrimonio? Es decir: mientras como institución nos impostamos en defensores de sus derechos, a la vez los mantenemos alejados de *nuestras* exposiciones.

Coincidentemente con la polémica suscitada en el llamado Primer Mundo sobre la difusión de imágenes de soldados norteamericanos muertos en Irak, y considerando las preocupaciones alumbradas en Río Cuarto, el problema en estos momentos al parecer se centra en los restos humanos. Desde las políticas oficiales, pretendiendo interpretar la voluntad de los ciudadanos, se vuelve a legislar enmascarando la pluriculturalidad de nuestro país. Así, el Director Nacional de Patrimonio y Museos, el Sr. Américo Castilla en aparente sensibilidad con reclamos sobre la no exhibición de restos mortuorios (sospecho que probablemente aconsejado por colegas nuestros), dictaminó una *norma* cuyo espíritu responde a una única línea conceptual, indicando que estos no deben ser exhibidos en los museos cuando correspondan a miembros de pueblos originarios. Un excelente ejemplo de moral judeocristiana proyectada sobre el presente y el pasado de los pueblos originarios de nuestro continente. Un clásico recurso occidental de representar la muerte como algo impío, obsceno, oculto, privado. Y entonces, ¿para qué estaremos destinando tantos recursos públicos (económicos, financieros, humanos) investigando y reflexionando sobre la relación entre la vida y la muerte, sobre las diversas significaciones de la muerte, si podemos cómodamente suscribir una síntesis demagógica apoyada en una adormecida capacidad crítica? ¿Qué hay de los múltiples significados y resignificaciones de los entierros, de los gestos funerarios? ¿Acaso sólo los que mueren son las entidades biológico-humanas de las sociedades? ¿Los objetos que acompañan a los difuntos no son matados, perforados, rotos, pintados en señal de muerte, no integran el contexto de la muerte? ¿Qué concepción ético-científica puede legitimar la

⁶ Características de un modelo de museo que legaliza la exhibición de colecciones de arqueología del NOA sustraídas de manera inconsulta de los lugares donde formaban parte de los universos de sentido local; una larga lista compuesta por instituciones nacionales, la mayoría de las cuales comparten su decisión de centralidad capitalina –nacional, provincial–, entre las que se cuenta al Museo de Ciencias Naturales de La Plata (Delfino y Rodríguez 1993).

descontextualización de la muerte? Si los administradores de museos imprimieran una única moral museográfica que abogue por la no exhibición de la muerte y de los contextos mortuorios, su coherencia lógica podría interpretarse como un genuino cambio de perspectiva. Pero resulta difícil creer que este pueda ser el rumbo. Como dije, creo conocer las tradiciones abrigadas al calor de los intereses hegemónicos de nuestros pares en la disciplina. En este sentido, cuando las colecciones científicas se institucionalizan y si, a juzgar por los estetas, revisten características especiales de excepcionalidad, aunque patrimonialmente fueran presentadas como de “disfrute colectivo”, no parece probable que de manera espontánea se adopten decisiones que impliquen ceder prerrogativas posesivas sobre algo que pueda espejar algún tipo de prestigio institucional y corporativo.

Pero cabe preguntarse si acaso también a través del contenido de estas disposiciones podrá lograrse la eximición de una historia de museos centralistas como las emblemáticas instituciones legitimadas a principios del siglo XX a partir de la perimida Ley de Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico N° 9.080. Una historia en la que tendría que discutirse de qué modo revertir los efectos de acciones implicados directa o indirectamente en la producción y/o legitimación del despojo sociocultural más colosal producido en territorio de la República Argentina. Los que estamos en el interior sabemos muy bien que la estrategia centralista acostumbra a dictaminar desde artificios que visten de federalismo, sin mayores cuidados ni consultas (v.g. Ley N° 25.743 de Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico), a pesar del planteamiento de algunas alternativas (Delfino y Rodríguez 1992:57 y nota N° 30).

Somos afortunados porque la contundencia de estas acciones no alcancen para neutralizar la capacidad crítica y dejar por fuera otras reflexiones necesarias. Esta medida que los aparatos estatales presumen justiciera, queda confrontada con otras derivaciones: por un lado, mientras se pretende probidad “homogeneizando” en el plano de la muerte, desde las políticas oficiales se sigue reproduciendo la funcional injusticia social y económica, en el plano de la vida. Los descendientes de los pueblos originarios siguen padeciendo los problemas originados en tiempos decimonónicos de la conformación nacional. Discriminaciones de todo orden: pueblos sin tierra por expolio de ayer y de hoy, restricciones en ejercicios de autodeterminación, fiscalización–control estatal de los procesos de legalidad/legitimación étnica, marginalización y exclusión social, muertes por desidia estatal, pobreza estructural, entre otros. Demás está aclarar que el tema implica un tratamiento específico, y que excede las controversias suscitadas en nuestros pequeños mundos científicos. Sin embargo, en consonancia con su alusión parece pertinente preguntarse ¿Qué repercusiones reparadoras sobre el problema podría tener la “Norma de Castilla”? Se me ocurren bastantes justificaciones, aunque de lo que no estoy seguro es si constituyen soluciones, orígenes de soluciones o sólo ayudan a aplacar responsabilidades institucionales.

A contraluz, el destello de las representaciones diseñadas en los museos donde pretenden expresarse las formulaciones del Estado-Nación, no dejan espacio para guiones que

respondan a sectores subalternos. Historias disciplinadas que con el sólo hecho de relegar la exhibición de restos humanos, pretenden eludir las responsabilidades sobre narrativas gestadas en contextos coloniales de violencia simbólica, donde se expresa descarnadamente la relación entre verdad y poder. Esta instrucción de historias hegemónicas se apoya en un conjunto de llaves: construcciones de un tiempo lineal sobre inspiración newtoniana; reforzamiento de un ideario economicista y tecnológico; exaltación de perfiles esteticistas *per se* o relativos a estructuras de élites religiosas o estamentales; inscripciones naturalizadas como modos de contar sobre perfiles de representación compartidos en el imaginario de una sociedad que se piensa no-indígena; transparencia de guiones museológicos concebidos para interlocutores de una sociedad que privilegia a grupos urbanos de acceso socioeconómico preferencial (tiempo de ocio, escolarización/alfabetización cubierta, pautas estéticas compartidas); reforzamiento discursivo por estandarización de relatos institucionales (escolarización, medios masivos de comunicación, museos); gestos y ademanes ensayados para representar al otro, al subalterno, mientras se avanza sobre la apropiación de sus historias. Este parece ser el contexto donde velozmente se prefigura el acople a normas de los reclamos, pretendiendo generar sensaciones de cambio de rumbos estatales, un mismo Estado que sigue financiando proyectos científicos desde donde se gestan más intervenciones arqueológicas inconsultas sobre cementerios indígenas, sobre sitios de memoria, más cosificaciones de historias indígenas... actores y relaciones fijadas en la historia.

Secundariamente podríamos reconocer otras tantas derivaciones que estarían en la base de la discusión, referencias al tratamiento de la muerte,⁷ implicaciones atinentes a la noción de corporalidad. Seeger *et al* (1979) han sugerido que el cuerpo sirve como una matriz simbólica que ocupa una posición organizadora entre los grupos originarios sudamericanos, eludiendo en muchos de estos la oposición entre lo humano y lo animal (precondición para las metamorfosis). Es interesante destacar que la conceptualización con respecto a los restos óseos humanos y a la muerte adopta múltiples formas al comparar la diversidad sociocultural de tradiciones sostenidas por distintos pueblos originarios. Dependiendo de la relación viviente/muerto, entendida como continuidad o como ruptura, se plantea la primera gran separación en las tradiciones de los diferentes grupos étnicos. La dicotomía trazada genera diferencias conceptuales acerca de la otredad, la ancestralidad, la inmortalidad y la reencarnación-

⁷ Quizás los funcionarios de gobierno también estén planeando la prohibición de trabajos "generadores" de restos humanos como los encuadrados en la llamada *Arqueología de la Muerte* (tal como fuera acuñada por la "Nueva Arqueología") centrada en entierros individuales o colectivos. En ese caso deberían pararse todas las investigaciones. Sabiendo que las intervenciones arqueológicas sub-superficiales son una aventura inesperada, podríamos por ejemplo toparnos de manera fortuita con gestos fundacionales de estructuras arquitectónicas reforzados a través de la inhumación de restos de cuerpos humanos debajo de los cimientos de los muros [v.g. como aquel representado por *ch'allas* al 'niño cimiento' (*t'axsipay niñu*) señalado por Arnold (1992), donde describe distintos aspectos de la construcción de las viviendas de los Qaqas del *ayllu* de Qaqachaka, Provincia Avaroa, Departamento de Oruro. Bolivia].

transformación. Mientras los muertos son tenidos por los otros cuando se produce la ruptura, la continuidad de pasaje constituye alguna concepción respecto de la ancestralidad.⁸ Si, como dicen Cippolletti y Langdon (1992:4), “(...) afirmar algo de los muertos, de su existencia en otro ámbito, es, al mismo tiempo, afirmar algo de los vivos y de su sociedad”, habría que poner en perspectiva esta dialéctica oyendo el reclamo de miembros de pueblos originarios en la dirección de que los científicos no sigamos con prácticas que eludan las consecuencias inconsultas de las mismas, reclamo extensivo a nuestros colegas antropólogos y etnógrafos. Como sostenía Jean Chesneaux (1984:211):

No corresponde a unas minorías intelectuales o a unas minorías militantes hacer la selección, por sí solas, lejos del sentido común popular y de la reflexión colectiva, para fabricar referencias al pasado [...]. El derecho a la memoria colectiva significa el derecho a definir en el pasado lo que pesa y lo que ayuda.

Como señalábamos más arriba, resulta auspicioso encontrar coincidencias con las ideas que venimos sosteniendo desde los '80 –y no sin pocas dificultades– poniendo en práctica algo que expresábamos sintéticamente con aquello de que “(...) el conocimiento del pasado es algo demasiado importante para dejarlo en manos sólo de los arqueólogos” (Delfino y Rodríguez 1992:40). Desde entonces defendimos la idea de encontrar garantías para ejercer los derechos de todas las personas que consideren que guardan una relación especial con el denominado “patrimonio arqueológico” (Delfino y Manasse 1986). Planteamos estas cuestiones en cuanto evento científico asistimos, sin embargo hace más de dos décadas las condiciones no estaban dadas, la relación entre verdad y poder dentro de la arqueología no nos fue favorable. Hoy da la impresión que al menos en el plano enunciativo formal una parte de la oficialidad arqueológica intenta presentarse alineada sobre estos ejes. Sin embargo, debo reconocer que por instinto tal estrategia me pone, cuanto menos, alerta. Me provoca desconfianza cuando la comunidad arqueológica se viste hoy de indigenismo (Berdichewsky

⁸ Como sostiene P. Clastres (2001:74) “(...) es necesario distinguir entre el culto a los ancestros del culto a los muertos”, concluyendo que en América del Sur “(...) no puede hablarse de culto a los muertos”. Por su parte Jean-Pierre Chaumeil, nos indica que entre los *yagua*: “El hecho que no se celebre ningún culto a los grandes guerreros nos empuja a disociar la noción de ancestralidad del culto de los ancestros” (Chaumeil 1992:121). En los Andes quechuas, desde la concepción el feto es pensado como un ser perteneciente al mundo de los muertos, de los ancestros y los diablos. Desde su nacimiento, el bebé comienza un proceso en el cual se aleja del inframundo o mundo-de-abajo para convertirse en un ser humano. Este proceso culmina con el *rupachico* (*chujcha rutukuy*), es decir cuando al/a-la niño/a se le corta por primera vez el cabello y a través de este rito de pasaje de la primera a la segunda infancia se lo/la socializa en la comunidad de pertenencia. Por otro lado, la muerte representa un proceso inverso de des-socialización, donde las personas ya no pueden distinguirse de los muertos, los ancestros y las divinidades que viven debajo de la tierra. Los muertos eran celebrados e, incluso, recibían varias visitas en el año; así en el incario algunos muertos como las momias eran exhibidas y se sacaban anualmente a recorrer las calles del Cuzco. Parece oportuno pensar en la idea de exhibición como en la de representaciones, o en la de escenificaciones de ideas.

1986). Esta vez con el legitimante ropaje acreditado por una incipiente sociedad rubricada con miembros de los llamados pueblos originarios. Sospechosas preocupaciones dada la suspicaz sincronía de esta buena nueva arqueológica, cuyos ecos de mercancía científica (Margulis 1975) pueden oírse por reflejo de la palestra de los circuitos de legitimación de la arqueología mundial.⁹ Reconozco tener reparos en aceptar mansamente una relación responsable entre moda científica y algo más estable y sostenido como el compromiso profesional (*sensu* Delfino y Manasse 1986) y la práctica de una arqueología socialmente útil (*sensu* Delfino y Rodríguez 1989, 1992).

En 1988, habíamos planteado la necesidad de discutir un código de ética profesional que pudiera regular los ejercicios de *mala praxis* arqueológica (Delfino y Rodríguez 1989, 1992) –una *tercera premisa*. Entonces decíamos que esta se daría cuando, por negligencia o desidia, se pierde información usando técnicas inadecuadas, menospreciando el valor de ciertos datos disponibles, o por el mal uso de los métodos y técnicas empleados. Pero también cuando un trabajo prolijo y concienzudo no es seguido de una publicación científica y una difusión popular de los resultados de la investigación. Asimismo se incurriría en *mala praxis* cuando con el trabajo arqueológico se lesionan los intereses de la comunidad local o se perjudica seriamente el normal desenvolvimiento de sus actividades cotidianas; o cuando los materiales “recuperados” en la excavación se pierden en los museos. Cabe preguntarse también: ¿Qué receptividad poseería una medida que tenga por cometido evaluar estandarizadamente la responsabilidad profesional de los arqueólogos frente a los sitios que excavan, que investigan? ¿Qué consensos habría que lograr para que en un órgano colegiado se discutan normas y medidas de protección post-excavación? ¿Qué porcentaje de los fondos de investigación tendrían que ser destinados a preocupaciones de conservación de los sitios arqueológicos? ¿Cómo abordar el problema generado por arqueólogos que, trabajando en el marco de estudios de impacto (EIA), parecen estar más preocupados por *liberar zonas* a favor de las empresas contratistas que en emplear estrategias de detección de sitios arqueológicos con potencialidad de información histórica? ¿Podrían acordarse espacios para “ponerlos en caja” fijando límites metodológicos a los trabajos? O también, qué medidas adoptar con los (i)responsables de investigaciones que llenan de basura los sitios arqueológicos luego de los trabajos de campo. En el mismo sentido tendría que discutirse qué medidas de preservación de colecciones deberían implementarse y cuánta energía destinar a la comunicación no científica de los resultados. Por supuesto esta lista no se agota aquí (v.g. problemas originados en plagios, etc.)

¿Estaríamos dispuestos los arqueólogos en ser examinados bajo estos parámetros de responsabilidad social? ¿Qué consenso tendría la creación de un comité que analice los

⁹ Eventos como los del WAC en los que algunos colegas se pavonean acompañados con “sus indígenas” –trayendo la letanía de aquellos zoológicos humanos del *Jardin d'Acclimatation* en el marco de la Exposición Universal de 1889 en París (“abalorios coloridos” para efectos impresionistas de una realidad que, mostrada en estos ejercicios de escenificación de especialistas, dota de fuerza argumental adicional a la mercancía científica).

casos de *mala praxis* que esté integrado también por representantes de pueblos originarios?

Para finalizar, puede que algunas de estas reflexiones hayan resultado incómodas. Debemos acostumbrarnos a las incomodidades. Tenemos una responsabilidad de acción por nuestra injerencia en las representaciones del pasado y en sus consecuencias. Tendremos que saber articularnos entre intereses diversos y contradictorios sobre una relevancia que permita re-significar esta nueva conectividad histórica. Como señaláramos, resulta necesario profundizar los debates, expandiéndonos sobre instancias donde puedan seguirse oyendo los *ecos de Río Cuarto*. Mientras la institucionalización discursiva sobre normas de letra “muerta” puede poner en peligro la fertilidad de espacios de confrontación, clausurándolos, en la re-instalación de estas discusiones de contundente contenido político se expresa la fuerza potencial para dismantelar los entramados *statu-quistas* sobre los que se inscriben las relaciones de verdad-poder.

*Banda de Varela
Septiembre de 2008.*

Bibliografía citada

- Beaulieu, C.,
1990 Les indiens victimes d'eux-mêmes. *L'Actualité*. Vol. 15(15):13-16. Montréal.
- Berdichewsky, B.,
1986 Del indigenismo a la indignidad y el surgimiento de una ideología indígena en Andinoamérica. *América Indígena*. XLVI (4):643-658. México.
- Clastres, P.,
2001 *Investigaciones en Antropología Política*. Editorial Gedisa. Barcelona.
- Chaumeil, J. P.,
1992 La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía. *La Muerte y el Más Allá en las Culturas Indígenas Latinoamericanas*. Coord. M. S. Cipolletti y E. J. Langdon. 58:113-124. Ed. Abya-Yala. Quito.
- Cipolletti, M. S. y E. J. Langdon, 1992 Introducción. *La Muerte y el Más Allá en las Culturas Indígenas Latinoamericanas*. Coord. M. S. Cipolletti y E. J. Langdon. Colección 500 Años. 58:3-13. Ed. Abya-Yala. Quito.
- Chesneaux, J.,
1984 *¿Hacemos Tabla Rasa del Pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- Delfino, D. D. y B. Manasse,
1986 Compromiso profesional del arqueólogo para con la realidad en que inserta su estudio. *Jornadas de Política Científica para la Planificación de la Arqueología en la Argentina*. Del 12 al 16 de Octubre. San Miguel de Tucumán.

- Delfino, D. D., y P. G. Rodríguez,
1989 Cuando los arqueólogos vienen marchando: interrogantes y propuestas en torno a la defensa y el rescate del patrimonio arqueológico. *Revista de Antropología* IV (7):51-57. Buenos Aires.
- 1991 *Crítica de la arqueología 'pura': de la defensa del patrimonio hacia una arqueología socialmente útil*. 1-141. Escuela Politécnica de Guayaquil. Guayaquil.
- 1992 La re-creación del pasado y la invención del patrimonio arqueológico. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. Revista del Colegio de Graduados en Antropología. 1(2):29-68. Buenos Aires.
- 1993 Los museos de arqueología. Ausencia del presente en las re-presentaciones del pasado. *Naya*. Web Site: www.naya.org.ar/articulos/museologia04.htm
- Gorosito Kramer, A. M.,
1989 Reflexiones sobre los conceptos "patrimonio" y "pasado". Aportes para su discusión. Precirculado: *Jornadas-Taller: El Uso del Pasado. Administración de Recursos y Manejo de Bienes Culturales Arqueológicos y Paleontológicos*. Del 13 al 16 de Junio. La Plata.
- Johnston, B.,
1976 The cultural and ethical aspects of archaeology in Canada: an Indian point of view. *New Perspectives in Canadian Archaeology*. A. G. McKay (ed.). 173-175. The Royal Society of Canada. Ottawa.
- Mamani Condori, C.,
1992a Historia y prehistoria: ¿Dónde nos encontramos los indios? *Los Aymaras Frente a la Historia: Dos Ensayos Metodológicos*. 1-16. Ed. Aruwiyiri. La Paz.
- 1992b ¿Podemos a través de 'cuentos' conocer nuestra historia? *Los Aymaras Frente a la Historia: Dos Ensayos Metodológicos*. 17-24. Ed. Aruwiyiri. La Paz.
- Margulis, M.,
1975 Condiciones de producción y de ideologización de la ciencia social en países dependientes. *Nueva Antropología*. 1:77-98. México.
- Marx, K.,
1985 Tesis sobre Feuerbach. *Trabajo Asalariado y Capital*. 33-36. Ed. Planeta Agostini. Barcelona.
- Paré, J.,
1990 L'Etat c'est mohawk. *L'Actualité*. 15 de noviembre. Vol. 15 (15):2. Montréal.
- Pepe, F.; M. Añon Suárez y P. Harrison,
2008 *Identificación y Restitución: 'Colecciones' de Restos Humanos en el Museo de La Plata*. Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social. Imprenta Huellas. La Plata.
- Seeger, A.; R. da Matta y E. Viveiros de Castro,
1979 A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*. Nova Séria. 32:2-19. Rio de Janeiro.
- Spriggs, M.,
1986 God's police and damned whores: images of archaeology in Hawaii. *Archaeological 'Objectivity' in Interpretation*. 3. WAC. Allen y Unwin. Southampton y London.

COMENTARIO 1

María Soledad Fernández Murillo, Carrera de Antropología y arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia

En 1975, el filósofo austriaco Paul Karl Feyerabend (1981) inauguraba una de sus conferencias magistrales proclamando que quería alertar a la sociedad y a sus habitantes acerca de los peligros de las distintas clases de ideologías, incluyendo la ciencia. En su ardiente discurso afirmaba que toda ideología debía ser vista en perspectiva y ser leída como (se leen) los cuentos de hadas, que tienen un montón de cosas interesantes que decir pero que contienen también maliciosas mentiras; o (leerlas) como prescripciones éticas que pueden ser útiles como reglas prácticas, pero que son mortíferas cuando se las sigue al pie de la letra. Utilizando la premisa anterior –que invita a una visión abierta y ampliamente adaptable a muchos contextos sociales– como una introducción a (re)construir los planteamientos básicos del ensayo de opinión, enfoco mis esfuerzos en tratar de reflexionar una cuestión subyacente a la interesante propuesta de Delfino: ¿Debemos defender a la sociedad de la práctica arqueológica?

Desde la primera premisa, el autor intenta humanizar al arqueólogo y a su práctica, individualizándolo y dejando atrás la idea de un ser asexuado y ermitaño e invitándonos a reinventarlo dentro de las relaciones sociales que construye y lo construyen. Dentro de esta nueva condición, la referencia Arqueología o Ciencia Arqueológica deja de ser una manta encubridora de diferencias y se convierte en el crisol de contrastes donde el polisemitismo es el actor principal. Como consecuencia, se puede distinguir claramente el complejo tejido social en el cual los arqueólogos se hallan insertos, que no sólo suscita el surgimiento de pasiones que poco tienen que ver con los objetos culturales en sí mismo, sino que ha creado parcialidades más relacionadas a las adhesiones de los individuos a etnias, comunidades científicas, elites y/o minorías (Stastny 1986). Dentro de este contexto, el ensayo de opinión reflexiona acerca de la práctica arqueológica y sus estrategias de legitimación de las políticas de homogeneización, discriminación y negación de las distintas maneras de (re)construir el pasado.

Transgresoramente, el ensayo toca un punto importante al discutir la construcción del discurso actual erigido en torno al bien material como patrimonio cultural. Esta noción, –aunque no queda completamente conceptualizada por Delfino– es analizada a la luz de los actuales reclamos de los distintos grupos sociales que reconocen en los diferentes bienes materiales un lazo invisible con el pasado y lo utilizan para fortalecer sus creencias y costumbres. Este enfoque, va más allá de las clásicas propuestas teóricas que señalan a la arqueología como facilitadora de las pluralidades metafísicas que maquillan el neocolonialismo (ver Mamani Condori 1992, Rivera Cusicanqui 1980, entre otros) y pone en la palestra la violencia que ejerce el arqueólogo a través de prácticas centradas en la valoración patrimonial.

“Indigencia de las arqueologías”

Daniel Delfino

La piedra angular de la crítica es el tratamiento actual que se le da a la exhibición de los restos mortuorios en las salas museográficas y en los centros de investigación, al prohibirse su exposición cuando corresponden a miembros de pueblos originarios. En el ensayo, se refleja de manera paradójica el hecho de que al prohibir la exhibición se ignora la multiculturalidad y se fortalece una vez más la construcción del Estado-Nación que homogeniza los distintos tipos de conceptualización de la muerte bajo el manto de la noción judeocristiana de la muerte privada y oculta. Como consecuencia de esta agresión, el sistema actual que está imponiendo la práctica arqueológica al tratamiento del bien cultural/patrimonio se origina y desarrolla a partir de la implementación de políticas culturales que hegemonizan, a nivel institucional, los criterios de apropiación o enajenación de bienes culturales más allá de las necesidades y reclamos de los grupos originarios (ver Noriega 2001).

Sin embargo, aunque la reflexión es bastante certera, Delfino, al igual que muchos otros arqueólogos, deja un poco rezagada la incorporación de teorías sociales, relacionadas tanto a la construcción del pasado en los contextos de la modernidad como a la construcción concomitante de sí mismo como investigador. Así, la instauración de las políticas culturales relacionadas con los bienes materiales podría ser vislumbrada como reflejo de criterios ideológicos estructurados en vinculación al concepto básico de patrimonio cultural. Este concepto, al igual que el propio concepto de cultura, forma parte de los modelos positivistas que justifican *per se* la homogenización y se caracterizan por ser violentos, represivos y promotores de políticas negadoras de la pluralidad. Dentro de este mismo marco, es interesante señalar que esta situación fue ampliamente discutida por varias corrientes teórico-políticas indígenas latinoamericanas durante los años setenta y llegó a ser manifestada en interesantes movimientos políticos durante los noventa; como la toma simbólica del área arqueológica de Tiwanaku, Bolivia; llevada a cabo por las comunidades que conforman la *marka* de Tiwanaku.

Este movimiento no sólo rechazó la ausencia de políticas culturales estatales precisas respecto a las comunidades indígenas y su patrimonio histórico, sino que cuestionó la metodología de acopio y la utilización de datos de investigación, que desconocía el desarrollo sociocultural de quienes se identificaban con los bienes materiales. Aunque la crítica más importante expresada por este movimiento fue el respeto a la autonomía cultural y territorial indígena reconocida como fuente de autodeterminación política y cultural, la línea ideológica forjó una amplia tendencia de opinión que cuestionaba el "servilismo político y académico" que negaba y combatía la problemática étnica y social.

Frente a este dilema, como arqueóloga, creo que la lección es clara: actualmente no existe un solo argumento que pudiera ser usado para apoyar el rol excepcional que la arqueología juega hoy en la sociedad a favor de la apertura de visiones acerca del pasado tanto a nivel académico como institucional. Lastimosamente, la idea generalizada de arqueólogos como agentes sociales activos en la construcción y reconstrucción de las tecnologías, los significados, las prácticas y las historias de las sociedades pasadas y modernas, se convierte en una utopía. Junto a pensadores como Marx y Engels, que estaban convencidos de que la ciencia ayudaría a la sociedad en su búsqueda de una liberación intelectual y social, los arqueólogos pasamos a engrosar la lista de las víctimas de la quimera acerca del rol social de la práctica de la ciencia.

Al igual que lo han hecho otras ideologías, la ciencia arqueológica ha hecho muchas cosas para poder ampliar el camino a la multivocalidad y la práctica arqueológica se ha convertido en una más de las muchas políticas ideológicas que impulsan a la sociedad. Como consecuencia, nosotros, los arqueólogos, hemos podido llegar a influir en la misma proporción en que a cualquier grupo político o de presión se le permite influenciar a la sociedad; sin embargo, peligrosamente, nuestra práctica se va convirtiendo en doctrinaria tan pronto como nuestros méritos nos han conducido a la negación sistemática de las pluralidades sociales. O bien, hemos considerado la práctica arqueológica esencialmente como “una voz de los sin voz” enarbolando la bandera de la reivindicación étnica que poco a poco nos arrastra al dogmatismo enmascarado que tanto criticamos al inicio de la disciplina como ciencia.

Asimismo, se ha generalizado la idea de una arqueología similar a un libro cerrado que se entiende sólo después de años de entrenamiento y que parece difícil y profundo sólo por causa de una campaña de confusión de la cual somos causantes. Reflexiones como las de Delfino nos reflejan la necesidad de enfocar a la arqueología como una disciplina intelectual que puede ser examinada y criticada por cualquiera que esté interesado en ella y, sobre todo, apartando de la idea de una arqueología hegemónica y totalizadora y de posturas que han olvidado las nociones de particularidad social e histórica que una vez fueron la piedra angular de sus planteamientos.

Bibliografía citada

Feyerabend, P., 1981 [1975] How to defend society against science. En: *Scientific Revolutions*: 156-167. Ian Hacking (ed.), Oxford University Press, Oxford.

- Mamani Condori, C.,
1992 *Los Aymaras Frente a la Historia: Dos Ensayos Metodológicos*:
1-16. Ed. Aruwiyiri. La Paz.
- Noriega, D.,
2001 Patrimonio cultural y violencia patrimonial: El caso de Tiwanaku.
En: *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, pp. 15-23, La Paz.
- Rivera C., S.,
1980 La antropología y la arqueología en Bolivia: límites y perspectivas. En: *América Indígena* Vol. XL, Nº 2, Quito.
- Stastny, F.,
1986 Riesgos y promesas del Patrimonio Cultural. En: *Patrimonio cultural del Perú*. 155-299. Fomciencias.

COMENTARIO 2

Patricia Arenas
 Instituto de Arqueología y
 Museo, Facultad de Ciencias
 Naturales, Universidad
 Nacional de Tucumán
 Tucumán - Argentina

**“Indigencia de las
 arqueologías”**

Daniel Delfino

El texto de Delfino *Indigencia de las arqueologías* se inscribe en el marco de una reflexión sobre la producción de conocimiento en arqueología(s) que pretenden analizar las prácticas periférico-eurocentradas que están siendo cuestionadas, por los integrantes de los pueblos originarios y por profesionales que llevan adelante una reflexión sobre sus propias prácticas, revisando su formación profesional y los paradigmas disciplinares. Renuente a hablar de arqueología, Delfino propone referirse en su *primera premisa*, a la práctica profesional de los arqueólogos. Al mismo tiempo sostiene, que los abordajes esencialistas que definen la cultura material por las propiedades de los objetos y no por las relaciones sociales que las produjeron, refuerzan procesos de fetichización, encubriendo verdaderos procesos de producción de sentido, consideradas relaciones entre cosas, en vez de relaciones entre personas (Marx *dixit*). El ejercicio de (des)fetichización permite ver, a través de los ejemplos que propone Delfino, las situaciones de violencia física, simbólica y por qué no científicas, de los procesos de producción de conocimiento de las arqueología(s) y antropología(s) coloniales. Dos ejemplos contundentes de estos procesos de invisibilización desarrollados en el texto son la definición, por parte del estado y de la academia, del denominado *patrimonio* y la *apropiación* y *exhibición* de restos humanos en los museos, también víctimas de un oscuro proceso de patrimonialización. El escrito de Delfino tiene el mérito de reflexionar sobre temas académicos de prácticas de arqueólogos en términos políticos, analizando cómo la cultura material es vehículo de distinciones sociales que son negadas y vueltas a (re)negar, impidiendo conocer las condiciones objetivas de producción de lo social –*segunda premisa*. Da cuenta de que el patrimonio –definido a partir de la idea de que la construcción del registro arqueológico y los procesos de patrimonialización– está atravesado por complejos procesos históricos y políticos. El tema de la muerte, los cuerpos y los restos óseos humanos, un hecho cultural que habla de la riqueza de la diversidad cultural (en el sentido de Lévi-Strauss) están haciendo que los museos generen nuevas políticas de exhibición de restos humanos. De nada sirve sacar de las salas de los museos los restos humanos si no se profundiza en la historia de la apropiación de esos restos. La no exhibición –estoy de acuerdo con Delfino– no debe hacerse desde una mirada etnocéntrica, menos científicocéntrica. Queda claro que lo que no puede exhibirse es la apropiación de cuerpos obtenidos por medio de violencia física (violación de tumbas, asesinatos, compra) como es el caso de gran parte de las colecciones que eran exhibidas en el Museo de La Plata. La relación con la muerte tiene una impronta cultural muy fuerte y su des-contextualización es propia del proceso de patrimonialización de los cuerpos. En este sentido, el caso de los denominados Niños del Volcán nos permite pensar estos

procesos de producción patrimonial, no ya aquellos de finales del siglo XIX en el contexto de una relación violenta entre las comunidades indígenas y el estado nacional, sino ahora en tiempos contemporáneos, donde los Niños del Lullailaco son exhibidos en *freezers sarcófagos criopreservados* con alta tecnología, separados de sus ajuares, lo que sin duda hace que tengan un *mal viaje*.

La *tercera premisa* que desarrolla el texto es referente a un código de ética de la(s) práctica(s) arqueológica(s) que permita regular los ejercicios de *mala praxis*. Sin duda, se trata de una propuesta de trabajo colectivo que permita revisar las prácticas y la relación con –y entre– todos los actores involucrados en el proceso de producción de conocimiento en arqueología –¿y en antropología? Habría que empezar por algún lado, por ejemplo trabajar sobre la necesidad de un código de ética y ver hasta dónde, como colectivo académico, estamos dispuestos a llegar. Esto permitiría no transformar *todo documento de cultura en uno de barbarie* como bien dice W. Benjamin en su 7ª Tesis sobre Filosofía de la Historia (1971):

[...] todos los bienes culturales que abarca su mirada /la del historiador/, sin excepción, tienen para él una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros. Por eso el materialista histórico se aparta de ella en la medida de lo posible. Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo.¹

¹ Benjamin, Walter (1971) [1940, 1era. Edición 1955] Tesis de Filosofía de la Historia. En: Benjamin, Walter *Angelus Novus*. Edhasa, Barcelona.

RÉPLICA

Cuando los Editores de Mundo de Antes me solicitaron que escribiera el Ensayo de Opinión, me permitieron seguir pensando algunos temas que desde hacía tiempo me preocupaban, quedo en deuda por ello. Agradezco también a las comentaristas el tiempo que destinaron y su participación en una suerte de dialéctica reconstructiva del texto. Me complace encontrar coincidencias tan estrechas con Patricia Arenas, por lo que en adelante, solo me referiré a algunos de los “*rezagos*” planteados por María Soledad Fernández Murillo.

Con inspiración en Feyerabend, Fernández Murillo se pregunta si “*¿debemos defender a la sociedad de la práctica arqueológica?*”. Aún suscribiendo un guiño empático (y bajo la tentación de arrojar un impulsivo sí), es justo reconocer la existencia de matices. Del mismo modo que intentamos poner en cuestión los condicionamientos emanados del empleo del término “arqueología”, las referencias a *la sociedad* (otro frecuente constructo homogeneizante¹), condicionan también las acciones por mecanismos de indeterminación y ambigüedad hacia un interregno entre realidad y ficción, un imaginario parcialmente re-compuesto solo en las posibilidades de los interlocutores, dejando abierto un espacio para el usufructo diferencial de quienes tienen mayor posibilidad de ejercer poder. Ahora ¿son sólo estas las limitaciones de la premisa proteccionista? Hay que reconocer –con las restricciones propias del esquematismo– que las arqueologías cuentan entre sus miembros tanto a representantes de versiones hegemónicas avanzando sobre la apropiación de espacios interpretativos de manera cerrada² (y de los beneficios materiales que ello conlleva), hasta quienes en contraposición, asumen sus prácticas en la conciencia-acción del carácter compartido de subalterno, pasando por quienes adhieren discursivamente a la subalterinidad (con el interesante rédito de garantizarse el espacio que la institucionalidad hegemónica reserva para una “disidencia” igualmente funcional). En varios escritos Feyerabend (1982, 1985, 1987) se manifiesta contra una “*ideología de los especialistas*”, una versión de prácticas cientificistas, fijadas en criterios de suficiencia bajo apelativos de autoridad. Él intenta prevenirnos de quienes plantean su proyección personal separándose de las sociedades particulares que los sostienen, empleando un conjunto de procedimientos y artificios como marcadores de diferenciación social, imponiendo discursos suscritos desde una racionalidad pretendidamente universal, con pretensiones de generalización.

Mas aquel guiño se manifiesta también con otros disensos, cuando la comentarista señala una suerte de descuido teórico en el tratamiento del problema de la construcción del pasado en contextos de la modernidad. Confiamos que bastaba referir algunos de los textos citados en la bibliografía (por ejemplo, Delfino y Rodríguez 1989, 1992), aunque probablemente no haya quedado explícito cuando intentamos poner en evidencia justamente las connotaciones derivadas del carácter homogeneizador del concepto de patrimonio cultural y sus derivaciones políticas. Aprovechando que Fernández Murillo trae al ruedo del debate algunos hechos suscitados a propósito de Tiwanaku, que la lleva a un dilema resuelto de manera drástica (por lo que asume

¹ Por ejemplo, cuando nos tocó ensayar la definición sobre qué extendíamos por arqueología socialmente útil para recortar el campo de lo social explicitamos que, será “*aquella que con una actitud crítica hacia el statu quo, reflexiva y politizada se halla comprometida con un proyecto de cambio y emancipación social de las clases subalternas; aquella que se alinea con los sectores populares en la jerarquización de intereses, necesidades y expectativas (...)*” (Delfino y Rodríguez 1991:17).

² Estrategia que conjuga herramientas tales como referencias a criterios de autoridad –incluso con excesos autoritarios– “vetetismo” tecnológico en presentaciones de jerga críptica, etc.

que “no existe un solo argumento que pudiera ser usado para apoyar el rol excepcional que la arqueología juega hoy en la sociedad a favor de la apertura de visiones acerca del pasado tanto a nivel académico como institucional”, retomaremos la discusión poniendo en cuestión su referencia al “rol excepcional” de la arqueología³, algo sobre lo que encontraríamos acuerdos si hubiera quedado expresado como la desautorización sobre el “rol exclusivo” de los arqueólogos. Desde aquí me permito complementar su aporte en un intento de re-“(re)construcción”.

Traigo a mi memoria algunas entrevistas que realicé a comienzos de Agosto de 1992, justamente en los alrededores de Tiwanaku. Un Tiwanaku muy diferente. Su nombre (para muchos, de ortografía diferente: “Tiahuanaco”), anunciaba una entrada distinta para enhebrar los monumentos arqueológicos y el poblado actual de “Tiwanaku”, a partir de una estrecha ruta polvorienta (desde La Paz, un final de viaje de poco más de 70 km, completado en algunas horas). Estas ruinas “diferentes”, cercadas con un incompleto alambrado olímpico, dejaban por fuera a sencillos puestos para ventas de artesanías. Hoy en cambio, contrasta ese estilo de “puesta en valor” con un imponente edificio donde funciona desde 1993 el *Museo Regional Arqueológico de Tiwanaku* en medio del complejo arqueológico, y al que se llega desde una veloz ruta asfaltada, cuya construcción a mediados de 1998⁴ logró su cometido como devorador de tiempos y otras “cosas”⁵ ... Pero volviendo al relato original, en 1992 me encontraba realizando un relevamiento sobre prácticas agrícolas por lo que intentaba aprender de los campesinos *tiwanakotas*. (Uno de ellos puso previamente los negocios en claro, arreglamos un *precio justo* por las entrevistas, con una tarifa diferencial “si solo anotaba sus palabras en el cuaderno de campo o si también empleaba grabador”. Quedando claro los términos del contrato, pasamos a las entrevistas). Luego de preguntas agronómicas más específicas, le formulé también algunas sobre las “ruinas arqueológicas”. Él (Juan C. de 55 años) relató que el lugar iba adquiriendo en los últimos años un valor adicional. Aún impactado por los festejos alineados con el solsticio del invierno austral⁶, articulados con la fuerza reivindicativa contracultural que ese año de 1992 cargaba, veía estos actos con agrado y prudencia—algo que no omitió en poner de manifiesto. Recuerdo haberle preguntado cómo era antes allí, cuando él era niño. Entonces relató que el lugar no era tan visitado, que ellos lo empleaban para pastorear la hacienda, y que la gente “sacaba cosas” (algo que desde tiempos de la Colonia se venía practicando—Mamani Condori 1992:4— y que se evidencia en la arquitectura del poblado vecino donde puede apreciarse la reutilización de piedras trabajadas provenientes del sitio arqueológico); refirió que cuando pastoreaban la hacienda ellos mismos tomaban del lugar lo primero que encontraban para arrojarlo con las ondas de hilo. Y no dudó en remarcar que “antes no era importante como ahora”.

³ Supongo que guardan algún grado de excepcionalidad las reglas de transformación que emplean los arqueómetros para convertir proposiciones matemáticas en enunciados acerca del pasado.

⁴ En tiempos neoliberales en los que volvió a ser Presidente Hugo Banzer Suárez, el otrora militar golpista de 1971.

⁵ Con la velocidad con la que esta ruta permite dejar atrás los kilómetros, quedó a la zaga también el recuerdo de los costos de su construcción, entre los que puede contarse la férrea determinación para pasar a través del cementerio en uso del poblado de Tiwanaku, dejando al descubierto de las barrancas formadas por las máquinas excavadoras, inquisidores “huesos vestidos”, fragmentos de calotas con restos de *chulos* adheridos, y la tierra que los recibió junto a muchos de ellos y sus ofrendas, fueron a parar a un barrero donde se *cortaban* adobes.

⁶ Dice Alison Spedding Pallet (2004:21): “La autoridad tradicional corresponde a hacer las cosas porque ‘siempre se han hecho así’ (o al menos así se cree, aunque en realidad la ‘tradición’ hubiera sido inventada hace poco; un ejemplo son las ceremonias del ‘Año Nuevo aymara’—iniciadas en Tiwanaku en el decenio de 1970 y actualmente difundidas a muchos lugares del país—, que, se alega, representan una ‘tradición ancestral’”).

Desde luego que estas ingenuas anécdotas circunstanciales no habilitan para afirmar algo concluyente sobre un complejo proceso donde las miradas se articulan en un calidoscopio de prácticas sociales diferentes, esto amerita un tratamiento de detalle (para el que sospecho, estamos mal apertrechados). Sin embargo nos permitimos algunas digresiones. Sumado a los dichos de Cook (1994:38) sobre que: “*La tradición oral todavía existe parcialmente, a pesar de la fuerte ideología imperial que caracterizó al imperio Inka y al proceso de regionalización de los períodos inter-reinos. Aún después de su caída, Tiwanaku nunca perdió su prestigio como sitio importante*”; podemos presumir que posteriormente los arqueólogos también han intervenido de algún modo para que el lugar haya ido adquiriendo notoriedad adicional. Sabemos que por las características distintivas de monumentalidad fue potenciándose el atractivo científico del sitio influenciando la atención de varios arqueólogos y entusiastas desde hace siglos (d’Orbigny, Crequi-Monfort, Squier, Stübel, Uhle, Posnansky, Bandelier, Bennett, Ryden, Ponce Sanginés, Manzanilla, y tantos otros⁷). Puesta a rodar la maquinaria científica sobre tendencias de apoyo a escenarios oficiales, de ocultamiento y/o marginalización de lo subalterno, se fue favoreciendo la multiplicación de tensiones en las relaciones entre investigadores y los distintos actores a los que Tiwanaku importaba, miembros de las comunidades de pueblos originarios, representantes políticos del Estado, entre otros (el episodio que narra la comentarista muestra algunas de las tensiones suscitadas a raíz de las disputas de este emblemático espacio y los usos y prerrogativas que cada cual se atribuye⁸). Así la responsabilidad estatal en la compleja trama tiwanakota se pone de manifiesto también en acciones de promoción turística dirigida a sujetos ávidos de lugares donde el pasado quedó “monumentalizado” o, en despliegues de escenificación en la propia Capital del país. El Museo Nacional de Arqueología emplazado en un edificio (ubicado sobre la calle “*Tiwanacu*”) adornado con trazos que exudan aquella inspiración, quedó fundido al impulso dado por Carlos Ponce Sanginés desde 1959, constituyéndose en una suerte de “centro de operaciones” para respaldar acciones encaminadas a la *tiwanakización*⁹ de Bolivia. Un proyecto político-cultural que habría necesitado subrayar los espacios estatales centralistas, donde los testimonios de ese pasado aportarían cohesión y orgullo nacional (v.g. el montaje de la Plaza Postnasky frente al Estadio Hernando Siles)¹⁰, a condición de abolir relaciones preexistentes de pertenencia y reclamación (Ángelo 2005:189), cuyo ejercicio de centralismo altiplánico se abocó a reescribir la historia disimulando la diversidad étnica o, en todo caso, valorando solo aspectos que resalten la dependencias con Tiwanaku (v.g. naturalización de relaciones entre el Altiplano y las tierras bajas orientales –Bustos Santelices 1978:123:124).

A estas alturas, la pregunta ineludible es ¿puede desestimarse el impacto de los científicos por su contribución a dotar a Tiwanaku de valoraciones socioculturales particulares? Sin petulancias parece ser que no. Ello en absoluto exime de las responsabilidades y perjuicios ocasionados por las acciones de apropiación político-cultural de buena parte de las “misiones” científicas. Desde las que se apoyaron en intenciones

⁷ Sin detenernos en las aproximaciones de los cronistas (Cieza de León, Betanzos, Garcilazo de la Vega, Guamán Poma de Ayala, entre otros).

⁸ A ellas podríamos sumar algunas situaciones que envuelven a investigadores extranjeros y representantes del Estado Boliviano. Como por ejemplo la negación para el otorgamiento de permisos de excavación para el alemán Max Uhle por haber denunciado públicamente en 1894 que soldados del Ejército usaban de blanco las estatuas líticas de Tiwanaku para prácticas de tiro (Kaulicke 1998:27), o los inconvenientes relatados por la mexicana Linda Manzanilla (1992:13) con la Aduana para ingresar el magnetómetro y los amenazantes vuelos rasantes de aviones del Ejército mientras realizaba las excavaciones arqueológicas en la pirámide de Akapana.

⁹ Procesos semejantes se han dado en otras naciones del continente como la “aztequización” de México, la “mayanización” de Honduras desde el fronterizo sitio de Copán (Euraque 1998).

imperialistas como las de Efrain George Squier¹¹, hasta las que buscaron en sus ruinas hacer nacer una suerte de “unidad nacional” al servirse de una dialéctica de la centralidad tiwanakota, transformándolo en un símbolo de nacionalismo para Bolivia (Rivera Cusicanqui 1980:219-220; Cook 1994:62), y donde sin lugar a dudas Ponce Sanginés se constituyó en su intelectual orgánico desde la redefinición de relaciones surgidas con la Revolución Nacional de 1952 (Mamani Condori 1992:2-3). En este incompleto repaso valga anotar también los ejercicios donde las relaciones de poder habrían apuntalado “*esquemas colonialistas y sus connotaciones políticas en la actualidad*” (Ángelo 2005:194; Kojan y Ángelo 2005) puestos de manifiesto en algunos proyectos internacionales como el dirigido por Alan Kolata. Así también, quedando firme la segunda de nuestras *premisas*, cabría aceptar que la proposición de una “arqueología indígena” (como la propuesta por Mamani Condori 1992) podría ser vista como otra manera de apropiación y resemantización.

Si por momentos diera la impresión de habernos apartado del tema convocante, la cuestión es que (a diferencia de lo que sostiene Fernández Murillo) parece ser que sí somos “*agentes sociales activos en la construcción y reconstrucción de tecnologías, los significados, las prácticas y las historias de las sociedades pasadas y modernas*”. Comparto ciertas reservas respecto del aserto referido a si “*la ciencia ayudaría a la sociedad en su búsqueda de una liberación intelectual y social*”, en tanto hay varios modelos de ciencia, es plausible que conjugando la responsabilidad política sí haya científicos alineados en hacerlo. En definitiva, desde las prácticas se modeliza la sociedad, el conocimiento –para bien o para mal– es en sí mismo transformador; sea que esa transformación opere en el plano de la realidad práctica o lo haga preponderantemente en un plano semántico, puede dejar espacio a una consideración relativista.

Si por moción de aquellas rocas trabajadas de Tiwanaku entramos en debate desde este *estar subalterno*, siendo pretextos activos sobre historias coloniales que deben ser desandadas, armando soportes para ejercicios políticos desde donde se dirimen los combates por las actuaciones de las verdades, entonces lo dicho quizás avance sobre problemas *de fondo*.

¹⁰ Como afirma Anita Cook (1994:35), “*Existen raíces políticas para esta separación [llenando Wari el espacio del Horizonte Medio en Perú, mientras Tiwanaku cubre esa función en Bolivia]. Tiwanaku ha servido como símbolo nacional de origen en la historia boliviana (...)*”.

¹¹ Este entusiasta de la arqueología en varias oportunidades había sido Comisionado como diplomático de los Estados Unidos de Norteamérica en momentos ríspidos que habían tensado las relaciones políticas de “buenos vecinos” (*sensu lato*, Meneses 1992:22) bajo las claves de la Doctrina Monroe. Contextuando conviene recordar algunas de las sugerentes coincidencias. La primera de ellas tiene lugar cuando Squier visita Nicaragua desempeñándose como encargado de negocios entre 1849-1850 (fruto de cuya estadía publica en 1852, *Nicaragua, sus Gentes, Paisajes y Monumentos*); pocos años más tarde (entre 1856 y 1857) Nicaragua y parte de Centroamérica tuvieron que soportar un intento anexionista de los Estados Unidos que buscaba la hegemonía para el control de un paso interoceánico por aquellas tierras (una gesta encarada por el “filibustero” William Walker). Posteriormente, siguiendo con los enredos entre los negocios, la arqueología y la política, en momentos en los que el Congreso Norteamericano aprobaba ocupar cualquier isla del Pacífico por su intención de adueñarse de los depósitos de *guano* (situación que desde 1856 iría tensando las relaciones entre el Perú y los EEUU), Squier vino *al Ande* en 1863 “*para arreglar unas reclamaciones sobre venta de guano que habían llegado al momento amenazador del envío de un buque de guerra norteamericano por el Cabo de Hornos, al mismo tiempo que aparecía en el horizonte la escuadra española de Pinzón*” (Porras Barrenechea 1974:XI-XII). A pesar de la tirantez de esos tiempos, Squier se arregló para escribir un libro que llamó originalmente “*Incidentes de Viaje y Exploración en las Tierras de los Incas*” [Squier 1974 (1877) cuyo título, al traducirse en la versión española, resultara conciliadoramente diferente], donde no omitió retratar *in extenso* detalles de “*Tiahuanaco, Baalbec del Nuevo Mundo*” (acompañándolo con interesantes ilustraciones).

Bibliografía citada

- Ángelo, D.,
2005 La arqueología en Bolivia. Reflexiones sobre la disciplina a inicios del siglo XXI. *Arqueología Suramericana* 1(2):185-221. http://www.worldarchaeologicalcongress.org/site/pdfs/RAS_1_2_2005.pdf
- Bustos Santelices, V.,
1978 Una hipótesis de relaciones culturales entre el altiplano y la vertiente oriental de los andes. *Pumapunku* 12:115-126, La Paz.
- Cook, A. G.,
1994 *Wari y Tiwanaku: entre el Estilo y la Imagen*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Delfino, D. D. y P. G. Rodríguez,
1989 Cuando los arqueólogos vienen marchando: interrogantes y propuestas en torno a la defensa y el rescate del patrimonio arqueológico. *Revista de Antropología* IV (7):51-57, Buenos Aires.
1991 *Crítica de la arqueología 'pura': de la defensa del patrimonio hacia una arqueología socialmente útil*. 1-141. Escuela Politécnica de Guayaquil, Guayaquil.
1992 La re-creación del pasado y la invención del patrimonio arqueológico. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* 1(2):29-68, Buenos Aires.
- Euraque, D. A.,
1998 Arqueólogos, Imperialismo y la Mayanización de Honduras. *IVº Congreso Centroamericano de Historia*. Celebrado del 14 al 17 de Julio de 1998, Managua.
- Feyerabend, P. K.,
1982 *La Ciencia en una Sociedad Libre*. Ed. Siglo XXI, España S. A. Madrid.
1985 *¿Por qué no Platón?* Ed. Tecnos S. A., Madrid.
1987 *Adiós a la Razón*. Ed. Tecnos S. A., Madrid.
- Kaulicke, P.,
1998 Max Uhle y el Perú Antiguo: Una introducción. *Max Uhle y el Perú Antiguo: 25-44*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Kojan, D. y Ángelo, D.,
2005 Dominant narratives, social violence and the practice of Bolivian archaeology. *Journal of Social Archaeology*, Vol. 5 (3):383-408.
- Manzanilla, L.,
1992 *Akapana. Una Pirámide en el Centro del Mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- Mamani Condori, C.,
1992 Historia y prehistoria: ¿Dónde nos encontramos los indios? *Los Aymaras Frente a la Historia: Dos Ensayos Metodológicos*: 1-16. Ed. Aruwiwiri, La Paz.

- Meneses, L.,
1992 Desarrollo histórico de la arqueología venezolana. *Boletín Antropológico* 25:19-37. Universidad de Los Andes, Mérida.
- Porras Barrenechea, R.,
1974 (1877) Prólogo. *Un Viaje por Tierras Incaicas. Crónica de una Expedición Arqueológica (1863-1864)* de E. G. Squier: XI-XIII. Ed. Los Amigos del Libro, Buenos Aires.
- Rivera Cusicanqui, S.,
1980 La antropología y arqueología en Bolivia: Límites y Perspectivas. *América Indígena*. Vol. XL (2):217-224, México.
- Spedding Pallet, A.,
2004 Introducción a la sociología de la religión en el contexto andino. *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos de Sociología de la Religión en los Andes*: 11-71. Spedding Pallet, A. Comp. Plural Ed. La Paz.