
Ficciones arqueológicas como orientadoras de biografías ciudadanas: por qué des-patrimonializar el patrimonio arqueológico nacional

Wilhelm Londoño¹

Resumen

Desde hace algunos años, el Museo del Oro se ha convertido en un referente de la vida cultural de Colombia. Las importantes manifestaciones orfebres prehispánicas han servido de referentes usados por instituciones gubernamentales y privadas para exaltar sus producciones de alta calidad. Esta política de la representación ha configurado una adscripción subjetiva de los ciudadanos colombianos con los orfebres prehispánicos a la vez que ha generado una abyección contra los movimientos políticos indígenas contemporáneos que son tachados de “ignorantes” y “oportunistas”. En este texto analizo esta contradicción.

Palabras clave: patrimonio arqueológico, Estado Nacional, museos

Abstract

Since some years ago the Museo del Oro at Bogota has become in a referent of the cultural life of Colombians. The important gold prehispanic representations have been useful to many governmental institutions as well as private corporations to promote its commodities of high quality. This politics of representation have configured some kind of subjective adscription from Colombian citizens to ancient artisans and at the same time have generated abjections against contemporary indigenous social movements that are represented as “ignorant” and “opportunist”. In this paper I analyzed this contradiction.

Key words: cultural heritage, National State, Museum

Un elemento importante que hay que considerar del paisaje teórico de la antropología en Colombia en los últimos 20 años ha sido el papel que se le ha adjudicado a las subjetividades como residuos de procesos más amplios que tienen que ver con la globalización y su consecuente cuestionamiento a los esencialismos (cf. Chaves 1998, Gros 1997). Según esta premisa, los movimientos étnicos deben ser analizados como variables determinadas por los condicionamientos políticos del multiculturalismo.

En este sentido, es visible que la antropología contemporánea en Colombia ha privilegiado la consideración del sujeto como una resultante de

¹ Universidad del Magdalena

biopolíticas (Lemke 2001) y poco ha hecho por generar triangulaciones que permitan ver al sujeto en su interrelación con paisajes, cuerpos y objetos. Para muchos antropólogos que siguen líneas del análisis discursivo los sujetos son sólo expresión de la episteme posmoderna.

Un problema básico de esta tendencia es que se ignoran los otros discursos que están inscritos en el paisaje y el cuerpo y que pueden hablar de otras prácticas que no están determinadas por los avatares de la globalización o del neoliberalismo.

Como ha sido señalado por varios autores (e.g. Latour 1993) la sociología como disciplina científica emergió en un momento en que el Estado se adjudicó la obligación de modelar las conciencias y cuerpos según las premisas de un régimen que definió al sujeto como pieza fundamental de un sistema cultural orientado a la producción y consumo de mercancías (cf. Hacking 1991).

A pesar de que el discurso moderno se orientó a la formación de sujetos definidos por los paradigmas del rendimiento económico y la maximización del consumo, entendidos estos márgenes como el soporte de la experiencia vital del ser humano moderno, los análisis del campo por excelencia representativo de la modernidad, la ciencia (Latour 1987), mostraron claramente que ésta era producida por la mediación de objetos y entidades no humanas lo que hacía muy difícil suponer que la racionalidad, como condición humana básica, era el soporte fundacional de la vida. De tal suerte desde estos nuevos análisis sociológicos está demostrado que no comprender las prácticas en relación a los discursos corporales y espaciales significa tener una visión muy reducida y aún equivocada de los que es la cultura.

Pero no sólo en la ciencia la mediación de los objetos apuntala intencionalidades humanas. En el proyecto de la construcción de una identidad nacional colombiana se gestó una iconografía que servía de referente al colectivo homogéneo definido como nación colombiana cuya superficie se configuró con base en el uso de diacríticos indígenas que fueron extirpados de sus contextos de producción, cargados de otros significados y puestos en circulación nuevamente.

Esa expropiación semántica permitió la configuración de un campo para experimentar la nacionalidad bajo dispositivos retóricos aglutinados en los sistemas de enseñanza escolar y espacios de materialización de esa política que son los museos (cf. Londoño 2001). Por medio de esa lógica, se creó una estratigrafía interrelacionada de la cual es muy difícil determinar los horizontes superficiales. En un nivel, instituciones como el Museo del Oro (y sus filiales nacionales) a través de los objetos orfebres objetivaron el discurso de una nación rica y próspera que poco o nada tenía que ver con los actuales indígenas. Esto configuró una exaltación de los indígenas históricos y una condena de los indígenas contemporáneos (Gnecco 1999). En casos muy concretos como en la discusión sobre la historia indígena del suroccidente colombiano los analistas llegaron a señalar que los “artistas”, a los cuales se les debían las obras ahora conservadas con gran fervor, habían sido aniquilados por los grupos indígenas

aún sobrevivientes recordados en la historia colonial por su feroz resistencia (e.g. Otero 1952).

En otro nivel, el uso de esa iconografía indígena señala claramente los problemas al definir los denominadores comunes nacionales desde una perspectiva netamente moderna, racional y contemporánea. Objetos indígenas no sólo han sido usados para llenar estantes de museos. En el caso de ciudades con una larga herencia colonial, como Popayán, la gastronomía supuso una continuidad importante con las tradiciones nativas de alimentación (cf. Whiteford 1963 y 1977). Entonces si en la esfera de lo público los indígenas han sido representados por estar en el pasado y por ser orfebres, en las esferas privadas sus tradiciones culinarias han soportado las prácticas alimenticias de la élite.

Si bien el visibilizar las interacciones (la porosidad entre lo blanco-indígena/afro que tal vez no era la excepción sino la regla) no debe llevar a desconocer las complejidades de la subordinación, si puede permitir configurar nuevas narrativas que superen las dicotomías pasado (indígena/afro) - presente (blanco) que determinan sendos problemas a la interculturalidad y que legitiman la violencia como un recurso para la civilización (Rojas 2001).

En términos generales se puede argumentar que instituciones como el Museo del Oro y su discurso dicotómico han invisibilizado las interacciones entre las diversas tradiciones culturales que componen el mosaico de la “cultura colombiana”, constituyendo con ello dispositivos de domesticación de la memoria que han estado siendo efectivos en configurar una experiencia de la nación colombiana desvinculada de otras epistemes.

En lo que queda del texto intentaré caracterizar el discurso moderno señalando cómo éste permite la abyección hacia las comunidades locales. Luego analizaré cómo esa abyección se da en el discurso museístico. Terminaré dando argumentos disciplinarios (desde la arqueología) y políticos para invertir la lógica de la abyección como un imperativo para lograr un estado intercultural, lo cual supone una des-patrimonialización del patrimonio arqueológico.

Definición del sujeto moderno (un invento insostenible)

Como se ha señalado en la tradición de las ciencias sociales, el sujeto se configuró bajo tres superficies interrelacionadas: el Estado, el Mercado y la Comunidad. En la superficie del Estado le correspondió a Thomas Hobbes teorizar sobre este sistema de organización social. En términos generales, lo definió como una exterioridad que debía regular las individualidades. Esa exterioridad la encarnaba el Leviatán (cf. Hardt y Negri 2000). Se trataba de la disolución de las particularidades en aras de garantizar la nulidad del “estado de naturaleza”. En términos contextuales, la emergencia del Leviatán era necesaria en la medida en que la actividad comercial necesitaba espacios más seguros y prácticas más predecibles que permitieran las dinámicas de la planificación. Con

un efectivo control de rutas de comercio, con un sistema robusto de extracción de materias primas y producción de mercancías, con una población controlada y sana era posible la consolidación del capital como realidad social. Todas estas tareas le correspondían al Estado. En ese sentido, este tercero que regula las intermediaciones entre los sujetos tiene como política garantizar niveles crecientes de predicción lo que a la postre llevaría a configurar sendos sistemas de seguridad en las rutas de comercio como también en el mantenimiento de niveles demográficos estables por medio de los sistemas de salud, lo que Robert Castel cartografió muy bien señalando el paso de la caridad a la intervención social estatal bajo los sistemas de salud (Castel 1997).

En la superficie del Mercado está John Locke. Sin disentir mucho del centro de donde partió Hobbes, para Locke la razón de ser del Estado era la regulación en el uso de la fuerza para garantizar el derecho a la propiedad. El irrespeto a la propiedad privada era tal vez el rango más distintivo del “estado de naturaleza”, de allí la legitimidad de una organización que estuviera por encima de los sujetos (cf. Locke 1983).

En un ámbito más amplio, la praxis social de la modernidad que Locke definió se sustentaba en la experiencia como fuente de conocimiento. Tal vez un rasgo distintivo de su argumentación filosófica residía en lo efectivo que era el conocimiento empírico para la explotación de la naturaleza a través de la tecnología. En este orden de ideas la tecnología se convirtió en un ámbito de control de la naturaleza. De tal suerte, la indagación científica sería paralela al proyecto de sujetar la naturaleza y producir mercancías (cf. Tully 1993). Es bajo esta premisa que el proyecto de la modernidad confina a la tecnología a ser un ente pasivo, un mediador en la explotación de la naturaleza desvinculándola de su papel activo en la configuración de la vida social (cf. Andrén 1997, Beaudry et al 1996, Galloway 1997 y 2006, Lightfoot et al 1998).

En el nivel de la sociedad el ideólogo destacado fue Emily Durkheim; éste sentó las bases para comprender el sujeto en relación a un campo de sujeción que es el hecho social entendido como una “cosa” que constriñe la acción. En un sentido amplio lo que resaltó Durkheim era la imposibilidad de pensar el sujeto por fuera de la serie de imposiciones que lo trascienden. Aunque no se centró en la figura del Estado como ente trascendente, teorizó sobre las exterioridades constitutivas del sujeto adjetivando la acción social como epifenómeno de los hechos sociales. Como bien lo señaló Bruno Latour (2001) con Durkheim se inmortalizó la sociedad como un ente trascendente que está por encima de los sujetos y frente a los cuales estos encuentran todas sus determinaciones. Desde la metáfora del “hecho social” la acción social se pensó como una manifestación concreta de determinaciones externas configurando con ello a la sociedad como la nueva deidad de un mundo secularizado (cf. Tarde 1999).

De tal suerte, Hobbes definió la organización (como un sujeto que es el Leviatán), Locke su objetivo (la propiedad privada obtenida por mediación tecnológica y la experiencia como fuente cognitiva) y Durkheim el contexto (hechos sociales constitutivos del sujeto), lo que permitió la emergencia del ciudadano del

Estado Nación como sujeto de obligaciones que tiene que cumplir con una serie de acciones que impone el Estado, también como objeto de derechos que se le deben garantizar para la reproducción de la propiedad, y finalmente como un sujeto social que está en medio de un sistema normativo que es independiente de él y que lo determina.

Esta configuración fue la que permitió la construcción de un proyecto político nacional que se definió por la implantación de un régimen de sujeto moderno en medio de un sistema de interrelaciones sociales mediado por el colonialismo español, la esclavización de afros y la herencia indígena. Tal como lo señaló Simón Bolívar a propósito del momento donde se configura ese proyecto político:

“No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado (Bolívar 1815).

A pesar de la contradicción subyacente el Estado se definió por un proceso de consolidación de sujetos modernos. Como lo señaló Bolívar, partimos de cualquier otro punto menos del moderno. En la oscilación entre la formación de un sujeto moderno y el mantenimiento de las prácticas configuradas en medio del colonialismo español del XVI, lleno de espacios de intermediación con los regímenes simbólicos precedentes, la apuesta se dio por el borramiento del otro indígena o afro a pesar de que era ese otro el que daba las condiciones de existencia a la cultura dominante. No en balde Simón Bolívar diría de la esclavizada que lo crió: “Hipólita es la única madre que he conocido” (cf. Ospina 2010:10).

Si bien la situación de diseñar una nación era “extraordinaria y complicada” la lógica política no dudó en la disolución de cualquier otra forma de alteridad (cf. Gnecco y Londoño 2008, Londoño 2003a). Desde inicios de la vida republicana el Estado Colombiano definió una serie de estrategias para abrir los mercados de tierras y generar una transformación de los sujetos en propietarios. Por este mecanismo, hasta el último tercio del siglo XX, se generaron normativas que obligaban a delimitar los territorios de resguardos, fragmentarlos y entregarlos a los sujetos para constituirlos en “propietarios”. Ya que el legislativo conocía que entregar “títulos” a indígenas podría llevar a que estos vendieran los papeles sin darse cuenta de que vendían la tierra, la normativa tenía cláusulas concretas que señalaban que estas tierras no podrían venderse sino después de 20 años (Gnecco y Londoño 2008).

Pero las herramientas jurídicas no sólo determinaban el tiempo de conversión, también señalaba la orientación económica de los territorios (había

que cultivar reses y granos), las formas de financiación de las divisiones y escrituraciones (la apertura para el desarrollo de la cartografía catastral y el derecho civil), la estructuración y financiación de la enseñanza escolar cedida a la iglesia (la formación de un Estado cristiano).

En síntesis, a pesar de que Bolívar comprendió las complejidades de la modernización, lo cual suponía la supresión de aquellas prácticas adscritas a los regímenes simbólicos frente a los cuales operó la colonización, constituyéndose esos mismos regímenes en las tramas que posibilitaban pensar esa misma modernización (cf. Grosso 2007, 2008a, 2008b, 2008c), no dio el brazo a torcer y, por lo menos en el campo jurídico y textualizado, promovió la supresión de las condiciones de posibilidad que lo habían hecho a él mismo sujeto. A pesar de que Bolívar había sido amamantado por el seno de Hipólita borró de la memoria esa adscripción.

Dado que el mismo Bolívar señalaba que somos una “especie media”, toda la teoría de la modernidad con la cual quiso organizar el sistema estatal que heredó del colonialismo español, en especial el configurado con las reformas borbónicas (cf. Gnecco y Londoño 2008), lo llevó, como hasta ahora ocurre con toda la élite política, a ignorar las posibilidades adscritas en la bisagra de la “especie media”. De tal suerte, consolidando una inaudita adscripción a la tradición política eurocéntrica los imperativos del Estado (Hobbes), de la economía (Locke) y de la sociedad (Durkheim) se impusieron a los animismos (del mundo indígena) y corporalidades (e.g. de las prácticas afro) que a pesar de dos siglos de sujeción aún permanecía (y permanecen) constituyendo nuestros paisajes culturales suramericanos (cf. Haber 2009).

Generación de abyección a lo indígena

En la tercera década del siglo XX espacios como el centro del Valle del Cauca se habían transformado disolviendo los últimos resguardos y generando un paisaje industrial. Los procesos básicamente tuvieron que ver con el estímulo al monocultivo y la conversión de la población rural en recurso humano. Políticas abiertamente alineadas con las lógicas de la modernización.

En este escenario se dio un estímulo a la colonización de las estribaciones orientales de la cordillera occidental. En el paso ancestral entre el valle geográfico del río Cauca y el océano Pacífico se fundaron poblados como Restrepo y Calima-Darien en los cuales la colonización y privatización de territorios permitieron la emergencia de una economía basada en la ganadería y la agricultura.

En el proceso de formación del paisaje de la región Calima-Darien la remoción de suelos permitió visibilizar un registro arqueológico con las manifestaciones orfebres más importantes, tal vez, de Sur América (Bray et. al 1998). Esto permitió la posibilidad de una cultura de la g.uaquería (cf. Londoño 2003 b).

No es este el espacio para entrar a analizar las especificidades de la g.uaquería, basta decir que en la zona esta práctica se convirtió en la posibilidad de acceder a recursos económicos sin las formalidades previas de la modernidad (e.g. planificación racional, inversión de recursos físicos y humanos). Como el contrabando, el saqueo a las arcas públicas, la g.uaquería era una forma económica que daba acceso a importantes sumas de dinero sin necesidad de heredar capital político o económico. Además, la g.uaquería era una práctica heredada de la colonia gestada en el afán del oro.

En el momento en que se estaba cuantificando la riqueza de la emergente república, el cartógrafo Agustín Codazzi escribió:

No contentos los conquistadores con el saqueo de las preciosas alhajas con que se adornaban los indios, y no queriendo buscar el oro en los lechos naturales, entraron hasta los sepulcros, de los cuales sacaron inmensas cantidades de oro en joyas del más exquisito trabajo. Más de tres siglos han pasado, y aún en el día es muy considerable la cantidad de oro que se extrae de las tumbas de los indios, a cuyo trabajo se aplica con predilección un gran número de antioqueños, y casi se puede decir que forma la única industria sistemáticamente establecida, con sus maestros y baquianos, cuya experiencia hereditaria hace las veces de la famosa vara mágica para el descubrimiento de los tesoros. (Citado por Sánchez 2003: 4)

Solo hasta la segunda década del siglo XX el Estado colombiano tomó cartas en el asunto y generó la primera normativa tendiente a impedir, sino el saqueo de sitios arqueológicos, por lo menos la exportación de piezas orfebres. Bajo esta política de regulación a la g.uaquería el Ministerio de Educación envió una nota a la junta directiva del Banco de la República en 1939 exhortándolo a que comprara objetos indígenas precolombinos. La primera compra se la realizó la junta directiva a una aristócrata bogotana (Sánchez 2003). Sucesivamente, el Banco iría conformando una colección orfebre alimentada por vendedores de diversos contextos sociales. Hasta inicios de la década de 1960, esta colección era privada y estaba reservada para atenciones protocolarias, a la vez que servía de telón de fondo de las sesiones de la junta directiva del Banco de la República.

En términos concretos, el Banco suplía la figura del extranjero que compraba riquezas a la industria local de extracción. Desde su conformación como una colección privada hasta una pública, la lógica de la conservación estuvo relacionada con las ideas de riqueza del bullonismo español (la acumulación de metales como fuente de la riqueza) (cf. Londoño 2001).

En medio de este contexto, a la prohibición de venta de oro precolombino se le sumó la configuración de una cultura nacionalista que encontró en la iconografía indígena un significante para generar las diferenciaciones necesarias. No en balde Rómulo Rozo se basó en el panteón de deidades de la Sabana de Bogotá para darle forma a su famosa escultura, Bachué, que estuvo en el pabellón de Colombia en la exposición Iberoamericana de Sevilla en 1929.

Bajo la lógica de una élite cultural que buscaba diferenciar su producción de los centros metropolitanos, Gregorio Hernández de Alba inició proyectos de investigación antropológica que lo convertirían en una figura clave del desarrollo de la disciplina del país.

En las primeras cuatro décadas del siglo XX en diversos escenarios los íconos prehispánicos, materiales o no, fueron resignificados por diversos sectores de la elite para destacar su producción cultural. Esta ecuación no sería exclusiva de sectores culturales o políticos y pronto sería usada por la industria nacional.

Con la conformación de museos regionales de arqueología, contenidos educativos que privilegian el evolucionismo y el funcionalismo como teorías que fundamentan la enseñanza de la cultura nacional, se generaron las bases para la abyección hacia el movimiento indígena y la proyección de la imagen nacional expresada en una iconología bullonista labrada con orfebrería prehispánica.

Como muy bien lo dijo un miembro de la Academia Colombiana de Historia a propósito del poporo Quimbaya:

“Fue el símbolo escogido para representar a Colombia, como la línea ecuatorial a Ecuador, el Canal de Panamá a Panamá, la Puerta del Sol a Bolivia, el Templo Inca a Perú y la Torre Petrolera a Venezuela, en los XV Juegos Bolivarianos, que se celebraron en el Eje Cafetero, Bogotá y Cartagena en mayo de 2005. No es la primera vez que el Poporo Quimbaya se emplea para representar a Colombia o parte de ella. Está en el escudo de armas de la población de Dos Quebradas; estuvo en el anverso de la moneda de 20 pesos a fines de la década de 1980; se le encuentra en versiones de arcilla, vidrio, cuero, madera, piedra, mármol, acero inoxidable, plástico, e incluso oro, en puestos de artesanías, joyerías y supermercados; los colombianos lo aprecian como uno de sus símbolos nacionales más estimados”.

Cuando el Museo del Oro se abrió al público general, en julio de 1959, los propios colombianos comenzaron a ver una faceta del país hasta entonces poco conocida. Sus ancestros habían sido artífices de obras maravillosas, como el ‘Poporo Quimbaya’. Colombia no era, después de todo, sólo un “país de cafres”, como había dicho un político. Era también el país de El Dorado, y el ‘Poporo Quimbaya’ era una de sus más finas expresiones. Por esto se convirtió en motivo de orgullo y símbolo de identidad entre los colombianos. (Sánchez 2006)

Como se puede apreciar en el argumento de Efraín Sánchez los colombianos pudieron sentirse orgullosos del Poporo Quimbaya pues era una representación contúndete para sostener un orgullo diezmado. Un elemento interesante, es que el orgullo devenía de la asociación del poporo con El Dorado pero no con el consumo ritual de hojas de coca (para los cual el poporo servía). De tal suerte, y como lo han mostrado diversos historiadores (Barona 1993), una vez más culminando el siglo XX los colombianos debían sentirse orgullosos de las riquezas que debían ser extraídas a través de la explotación minera, pero para nada debían reflexionar sobre el hecho de que su economía estuviera constituida por la extracción y no la incorporación de valor agregado. Es decir, el sueño de El Dorado es el sueño del extraccionismo español del siglo XVI cuya preeminencia le costó el imperio a España en el siglo XVIII. ¿Deberíamos sentirnos orgullosos de este anacronismo?

Líneas de fuga

Si bien es cierto que la definición de formas de mismidad nacionalista que se reconocen en objetos orfebres prehispánicos es preponderante, el efecto de esta forma de disciplinamiento no es total. Dicha superficie valorativa tiene serios resquebrajamientos, unos del orden disciplinar y los otros desde el punto de vista de agenciamientos políticos.

Una idea que deseo presentar (que es discutible) señala que las asociaciones entre la valoración positiva de la orfebrería prehispánica y el “orgullo” nacionalista se basan en la idea de que en el pasado como en el presente Colombia es un país rico por sus recursos naturales y por la calidad del trabajo de sus gentes que puede verse plasmada en productos como las piezas orfebres prehispánica o cervezas “extra finas”.

Con base en este paradigma entonces se ha generado una división social del trabajo de *manipulación de la orfebrería*. Por un lado estarían los gUAQUEROS, la clase más baja de esta división social que serían los encargados de la extracción del material en bruto. Por el otro los que transforman esas materias primas en

objetos evocadores de sentidos positivos nacionalistas lo cual se hace a través de dos medios de distribución. Una pública basada en la idea de la difusión del patrimonio nacional y otra privada que se moviliza a través de galerías de arte prehispánico como la Galería Cano (famosa por sus joyas en oro). Al respecto de la fundación de la Galería Cano se puede leer en su web site:

“To trace back the **galeria cano** tradition, we must go to Santuario, a town, in the western part of the department of Antioquia in Colombia, where, at the end of the nineteenth century, a stone paver named Nemecio Cano found an indian tomb which made him a passionate seeker of indigenous treasures.

Nemecio’s enthusiasm was passed on to two of his twelve children, José and Félix, who devoted themselves to the search of prehispanic artifacts, long before the cultural and artistic importance of such pieces was appreciated in Colombia. The tradition continued with José’s son, Guillermo Cano, who, at an early age was captivated with the discovery of native burials. (Galería Cano 2010.)

Es justamente con las formas privadas como se establece una asociación entre la posesión de piezas orfebres prehispánicas y la ubicación en un lugar específico en la escala social. Como es habitual en Colombia algunas profesiones como la abogacía o el derecho tienden a tener como identificadores de logro la exhibición de bienes prehispánicos en los lugares donde se atienden a clientes (derecho) o pacientes (médicos). En otros casos después de la visita al Museo del Oro en Bogotá es posible comprar réplicas orfebres cuyos precios los hacen ciertamente restringidos.

En este sentido, las formas modernas de restricción a la posesión de objetos es extrapolada a las sociedades del pasado por lo cual se ha configurado una tendencia a ver en el registro arqueológico sociedades con formas de desigualdad económica y política asociadas al control de mercancías o medios de producción. Esto sería lo que podría denominarse el discurso de la exaltación orfebre.

Desde el punto de vista disciplinar, el discurso arqueológico que subyace la exaltación orfebre es endeble. El planteo básico de esta argumentación es

que las evidencias orfebres son representaciones de la acción de diversos grupos que desean legitimar su poder. La definición y contenidos de este proceso de legitimación se relaciona con la convergencia temporal de variables como enterramientos desiguales, orfebrería, crecimiento demográfico, uso de suelos fértiles, lo que hace suponer la existencia de una élite que invierte en iconografía para objetivar diferencias (cf. Earle 1989). Este raciocinio permite adjudicar un sentido del poder transhistórico y transcultural cuando varios investigadores han señalado que el poder es contingente y relacional (cf. Geertz 1982). En su célebre libro sobre la historia del Estado Balines C. Geertz (1982) señalaba tajantemente que más que ostentar el control de recursos económicos o tierras, el poder en ese Estado estaba orientado a poder reproducir, de manera escenificada, los valores balineses que él definió bajo la lógica de la “doctrina del centro ejemplar”.

Los arqueólogos durante mucho tiempo se han preguntado por la existencia de élites indígenas apropiadas de territorios fértiles controlando la fuerza social de trabajo (e.g. Drennan 1995), encontrándose, en el caso colombiano, que todo le interesaba al menos el control de la tierra y el recurso humano. Como lo ha mostrado el registro arqueológico en Colombia, en los momentos en que se advierte una diferenciación funeraria explícita relacionada con ajuares de oro y cerámica fina, no se han hallado sitios o patrones de asentamiento en tierras fértiles que indicaran controles territoriales (cf. Londoño 2006). De otro lado, ejercicios etnográficos hechos en el trópico han demostrado que en sociedades tribales el ejercicio del poder político no está asociado directamente con el uso del suelo ni con la redistribución y almacenamiento de excedentes, y en muchos casos la unidad de producción es la familia (Feinman y Neitzel 1984). En este sentido los poseedores de esos objetos orfebres era cualquier cosa menos sujetos que controlaban medios de producción, imagen con la cual se han representado a estos individuos y argumento por el cual se los ha tenido como “nuestros ancestros” (recuérdese los argumentos de Efraín Sánchez sobre la asociación entre el poporo Quimbaya y el orgullo nacional).

Como lo demuestran los propios Nasa el poder que un sujeto pudiera tener deviene de circunstancias que están por encima de él y no necesariamente vinculadas a instituciones familiares que garantizaran la herencia de mecanismos de control sobre la fuerza de trabajo o la tierra. Según la mitología Nasa los caciques nacen en las quebradas, como fue el caso de Juan Tama (cf. Londoño 2006, Rappaport 1981). Tama fue un importante contradictor del régimen colonial quien apeló al derecho para preservar los territorios que se convertirían en los resguardos de Guambía, Quisgó, Pitayó, Quinchaya, Jambaló, Caldon y Pueblo Nuevo.

Hay un elemento interesante en Tama. Su apellido está relacionado con la nominación que se le daban a los indígenas que eran cazados en tierras bajas para luego ser consumidos ritualmente en tierras altas. A inicios del siglo XX explotadores de caucho se quejaban de la merma de la mano de obra indígena agravada por las capturas que se hacían desde tierras altas. Como lo señalan algunos textos estas personas eran alimentadas (engordadas) para luego ser

“comidas” (relacionadas con miembros del grupo local a través del matrimonio) por felinos (Pineda 1981).

Al parecer Tama fue una pieza cuyas habilidades interculturales le permitió encarar el régimen colonial al enfrentarse verbalmente a las autoridades y generar documentación jurídica funcional a los intereses del control territorial comunitario. Es decir, que sus habilidades aprehendidas en su historia de vida lo llevaron a ser un cacique sin que mediara vinculaciones hereditarias o controles sobre recursos económicos o tecnológicos. Sorprendentemente las crónicas estudiadas por etnógrafos (Rappaport 1981, Pineda 1981) señalan que estos sujetos eran probablemente caracterizados por sus parcos ajuares que contrastaban con su gran importancia ideológica.

En esa misma época Francisco Undachí, un líder mesiánico que fue atrapado por el régimen colonial en la primera década del siglo XVIII era poseedor de elementos como conchas marinas y algo de orfebrería (cf. Rapaport 1981). Lo más singular de Undachí era su origen indeterminado. Ambos casos demuestran que no existe una asociación directa entre la posesión de orfebrería, legitimidad política y control de medios de producción.

Según las evidencias coloniales, no existieron grandes caciques al modo de grandes señores feudales controlando grandes territorios y poblaciones. Si bien hubo figuras políticas preponderantes, las unidades de producción eran relativamente autónomas. De tal suerte, si el oro servía para representar elites, estas se definían bajo esquemas donde el concepto piramidal del poder no tiene mucho sentido. De tal suerte todo ese imaginario que se vende de grandes señores o caciques controlando los medios de producción y los excedentes no resulta más que una ficción sin fundamento desde el punto de vista arqueológico.

Hace varias décadas Gerardo Reichel-Dolmatoff (1997 y 2005) señaló que la lógica de las representaciones orfebres no debía buscarse bajo esquemas funcionalistas que dan a estos objetos el sentido de ser bienes de elite legitimadores de desigualdades o elementos distintivos del lugar privilegiado en la pirámide social. Él mismo aportó elementos importantes para asociar el oro a los sistemas cosmogónicos de las comunidades nativas del país. En este sentido, el valor de la orfebrería no estaría dado por el valor metal sino por las asociaciones de ese metal con eventos astronómicos como el sol. Lamentablemente, la arqueología practicada en Colombia que ha recibido sendas influencias de las escuelas materialistas que han condenado los esquemas interpretativistas que han dado importantes resultados en otras tradiciones disciplinarias (cf. Shanks y Tilley 1992).

Otro punto de fuga es social. El movimiento indígena del Cauca, por ejemplo, cada vez más está generando enunciados sobre referentes materiales deseados por los arqueólogos. Investigadores Nasa como Adonías Perdomo han iniciado procesos de búsqueda de relaciones entre íconos Nasa y relatos comunitarios (comunicación personal). En sus recorridos por la nación Nasa ha podido encontrar asociaciones interesantes entre lugares sagrados y

celebraciones indígenas que se hacen en fechas dedicadas a ciertos santos del calendario cristiano.

Experiencias de restitución de bienes materiales depositados en museos se han venido dando en el Cauca. Este es el caso de la escuela intercultural en Santa Leticia que contó con una decisiva participación de Cristóbal Gnecco. Bajo ese proceso se logró la devolución de dos estatuas que reposaban en el Museo de Historia Natural de la Universidad del Cauca (Gnecco y Hernández 2008).

Un elemento interesante de estos procesos es que tratan de contraponerse a las historias arqueológicas que remarcan la discontinuidad entre las poblaciones prehispánicas y la lógica de la explotación en las sociedades precolombinas. Las narraciones de las comunidades locales actualmente, se centran en la continuidad y el tratamiento del territorio como sujeto de derecho.

Así, el Estado Nacional, apuntalado en los discursos museísticos que pueden comprenderse como las enunciaciones sobre el patrimonio arqueológico, promueve una identidad nacional bullonista que se relaciona con un ethos de estrategias acumulativas (narcotráfico, corrupción, explotación de materias primas).

A pesar del proyecto de Bolívar de resolver lo complejo de nuestra situación bajo la figura de la homogeneización, o del proyecto de compartimentación del multiculturalismo, nos encontramos igualmente en “el caso más extraordinario y complicado” como hace 200 años, por lo cual debemos diseñar estrategias más complejas para generar diacríticos posnacionalistas.

En la base de este proyecto debe estar una reconfiguración de los guiones que dirigen nuestras formas del valorar el patrimonio arqueológico. Le corresponde a los museos señalar, abiertamente, que no sólo el oro es la herencia de los indígenas sino sus luchas políticas actuales centradas en la recuperación de territorios, en la reivindicación de la autonomía jurídica, médica y educativa. En esta apertura es donde reside la posibilidad de disolver los motivos de la abyección y de reconfigurar nuestras subjetividades por fuera de la modernidad, pues como ya lo señaló Bruno Latour “Nunca hemos sido modernos” (Latour 1993).

Tal vez con este giro museístico podamos no escindir de nuestras vidas el hecho de que somos una “especie media” como lo señaló Bolívar. En este sentido, deberían darse sendas reformas educativas con renovados contenidos históricos para no invisibilizar las herencias afro e indígenas en la conformación de las culturas nacionales regionales de Colombia. Por el contrario, el objetivo sería resaltarlas de tal suerte que generáramos nuevas políticas valorativas para contrarrestar la violencia que se ejerce contra las poblaciones rurales en el proyecto de modernizarlas.

Como bien lo ha señalado Eduardo Restrepo (2005) el desplazamiento forzado no es una anomalía del conflicto armado sino que representa una clara manifestación del modelo de desarrollo que se ha venido imponiendo en Colombia.

En este sentido, mientras los arqueólogos se sigan preocupando por cómo los indios dominaban a sus congéneres en tiempos prehispánicos, señalando que lo que importa de estos es sólo sus herencias orfebres, estarán comulgando con ese modelo que tanto dolor produce.

Así, se hace necesario que la arqueología reinvente el pasado y para ello debemos des-patrimonializar el patrimonio nacional. No se trata de abandonar los objetos sino de darles una nueva significación que los relacione directamente con las políticas de los movimientos sociales actuales. Tal vez con ello, los ciudadanos de Colombia puedan conciliar el ser una “especie media”, valorarse así mismos, positivamente, por esa cualidad y no esconderse ante la contundente evidencias de sus herencias étnicas.

Como lo sugiere la obra de Walter Mignolo (e.g. Mignolo 2005) actualmente se discute en el movimiento social indígena el resaltar sus diferencias en relación al Estado Nación. De allí que se sugiere que el movimiento indígena no está relacionado con América Latina, una construcción criolla que buscaba la reproducción de Francia en América, sino con los regímenes anteriores como los de América Central o los Andes Centrales.

Así, es necesario reinventar los marcos que permiten interpretar la orfebrería prehispánica, lo cual nos llevará a evaluar desde otros ámbitos lo que se desea publicitar por medio de los aparatos de enseñanza de la historia nacional.

Referencias

- Andrén, A. 1997. *Between Artifacts and Texts*. Nova Iorque, Plenum
- Barona, Guido. 1995. *La maldición de Midas en una región del mundo colonial. Popayán 1730-1830*. Cali: Universidad del Valle.
- Beaudry, Mary C., Lauren Cook y Sthepen Mrozowski (1996) *Artifacts and Active Voices: material culture as Social discourse. Images of the Recent past. Readings in Historical Archaeology*, Charles E. Orser, Jr. editor; pp. 272-310. Altamira Press. USA.
- Bolívar, Simón. 1815. *Carta de Jamaica*. Editado por elaleph.com. <http://www.e-libro.net/E-libro-viejo/gratis/jamaica.pdf> (Consultado el 10 de diciembre de 2009 a las 18:16 en Potosí, Bolivia)
- Bray, Warwick, Leonor Herrera, and Marianne Cardale Schrimpff. 1998. “Malagana and the Goldworking Tradition of Southwest Colombia,” In *Shamans, Gods, and Mythic Beasts: Colombian Gold and Ceramics in Antiquity*, Armand J. Labbé (ed). New York and Seattle: The American Federation of Arts and University of Washington Press.
- Castel, Robert. 1997. *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Paidós, Buenos Aires.
- Chaves, Margarita. 1997. *Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonia colombiana*. En *Modernidad, identidad y desarrollo*, editado por María Lucía Sotomayor, pp 273-286. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Drennan, Robert. 1995. *Patrones de asentamiento y organización sociopolítica en el valle de La Plata. Perspectivas Regionales en la Arqueología Del Suroccidente De Colombia y Norte del Ecuador* (Editor C. Gnecco), pp 85-108. Universidad del Cauca, Popayán.
- Earle, T.K. 1989. *The evolution of chiefdoms*. *Current Anthropology* 30: 84-88.
- Feinman, Gary y Jill Neitzel. 1984. *Too many types: an overview of prestate societies in the Americas*. En *Advances in archaeological method and theory*, volumen 7, editado por Michael Schiffer, pp 39-102. Academic Press, Orlando.
- Galloway, Patricia. 1997. *Archaeology, History and Material Culture. Grounding abstractions and other imponderables*. *International Journal of Historical Archaeology*, vol 1 n° 2:179-187

- Galloway, Patricia. 2006. *Material Culture and text: exploring the spaces within and between*. Historical Archaeology, M. Hall y S. Silliman editores: pp 42-64., Blackwell Publishing. USA
- Geertz, Clifford. 1982. *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gnecco, Cristóbal. 1999. Sobre el discurso arqueológico en Colombia. *Boletín de Antropología* 30:147-165.
- Gnecco Cristóbal y Wilhelm Londoño 2008. Representaciones de la alteridad indígena en el discurso jurídico colombiano Colombia. En: *Representaciones Jurídicas de la alteridad indígena*, ISBN: 95-89451-60-8, Vol. 1, págs: 25 - 94, Ed. Universidad del Cauca
- Gnecco, Cristóbal y Carolina Hernández. 2008. History and its Discontents. Stones statues, Natives Histories, and Archaeologists. En *Current Anthropology*. Volume 49, Number 3. Pág. 439-466.
- Gros, Christian. 1997. Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal. En *Antropología en la modernidad*, editado por María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, pp 15-59. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Grosso, José. 2007 “El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales.” *Arqueología Suramericana*, Volumen 2 N° 3: , Departamento de Antropología, Universidad del Cauca –
- Grosso, José. 2008a “Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna.” *Espacio Abierto*, Vol. 17 N° 2: 231-245, Dossier —Estudios Sociales del Cuerpo y de las Emociones, Maracaibo: Universidad del Zulia. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc>
- Grosso, José. 2008b. Luchas interculturales y políticas del conocimiento. La infrahistoria poscolonial de la educación. En F. Pérez Bonfante. *Cátedra Abierta Estanislao Zuleta*. Pensar colectivamente la universidad. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- Grosso, José. 2008c. Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza. Córdoba: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca.
- Haber, Alejandro. 2009. Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives. En: *Cambridge Archaeological Journal* 19:3, 423–35
- Hacking, Ian. 1991. How should We Do the History of Statistic? En: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds), Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, pp. 181–196.
- Hardt, Michael y Negri Antoni. 2000. *Empire*. Cambridge, Massachussets
- Latour, Bruno. (1987) *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Milton Keynes: Open University Press.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Southampton: Harvester Wheatsheaf.
- Latour, Bruno. 2001. Gabriel Tarde and the end of the social. In Joyce, P. (ed.), *The Social and its Problem*, Routledge, London.
- Lemke, Thomas. 2001. The birth of bio-politics: Michel Foucault’s lecture at the college of France on neo-liberal governmentality. En: *Economy and Society*. Vol. 30. No. 2, pp: 190-207
- Lightfoot, Kent. et. Al. 1998. Daily practice and material culture in pluralistic social settings: an archaeological study of culture change and persistence from fort Ross, California. *American Antiquity*, 63 (2):199-22
- Locke, John. 1983. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Barcelona: Orbis.
- Londoño, Wilhelm. 2001. El Museo del Oro: de la evidencia a la invidencia. En: *Arqueología, Patrimonio y Sociedad*. Ed. Diógenes Patiño. Universidad del Cauca SCAR. Popayán. pp: 149-164.
- Londoño, Wilhelm. 2003a. La “reducción de salvajes” y el mantenimiento de la tradición. En: *Boletín de Antropología*. No. 34. pp: 235-251. Universidad de Antioquia.
- Londoño, Wilhelm. 2003b. Discurso jurídico versus discurso cultural: el conflicto social sobre los significados de la cultura material prehispánica. En: *Boletín Museo del Oro*. No. 51. Ed. Banco de la República. Bogotá.
- Londoño, Wilhelm. 2006. Los Hijos de las Quebradas: Caracterización Cultural de la Configuración Política Nasa. En: *Contra la tiranía tipológica en Arqueología.*, pp:175-190. Eds. Carl Langebaek y Cristóbal Gnecco. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Londoño, Wilhelm. 2007. La cultura colonial y su configuración espacial en Popayán. En: *Pacarina, Número Especial.*, pp: 237, 242 Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy.
- Mignolo Walter. 2005. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, Barcelona
- Ospina, William. 2010. *En busca de Bolívar*. Norma, Bogotá

- Otero, Jesús. 1952. Etnología Caucana. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Pineda, Roberto. 1981. El rescate de los tamas: análisis de un caso de desamparo en el siglo XVII. *Revista Colombiana de Antropología* 23:327-363.
- Rappaport, Joanne. 1981. Mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro. *Revista Colombiana de Antropología* 23:365-413.
- Restrepo Eduardo. 2005. Políticas de la Teoría y Dilemas en los Estudios de las Colombias Negras. Popayán: Universidad del Cauca.
- Reichel-Dolmatoff Gerardo. 2005. El motivo felino en la escultura prehistórica de San Agustín. *Arqueología Suramericana* 1:226-238.
- Reichel-Dolmatoff Gerardo. 1997. Arqueología de Colombia. Un texto introductorio. Biblioteca de la Presidencia de la República, Bogotá.
- Rojas, Cristina. 2001. Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX. Norma, Bogotá
- Sánchez, Efraín 2006. El poporo Quimbaya. En: <http://www.semana.com/noticias-especiales/poporo-quimbaya/95486.aspx> (consultado el 9 de diciembre de 2009 en Potosí, Bolivia).
- Shanks, M. and C. Tilley (1992/1987) *Re-constructing Archaeology. Theory and Practice*. London: Routledge.
- Tarde, G. (1999 re-edition). *Les Lois Sociales, Les empêcheurs de penser en rond*, Paris.
- Tully, James. 1993. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. New York: Cambridge University Press.
- Whiteford, Andrew. 1963. *Popayán y Querétaro: Comparación de sus Clases Sociales*. Universidad Nacional. Bogotá.
- Whiteford, Andrew. 1977. *An Andean City At Mid-Century: A Traditional Urban Society*. Michigan State University. Michigan.