

# ARQUEOLOGÍAS NACIONALES Y EL ESTUDIO DEL PASADO EN AMÉRICA LATINA

Cristóbal Gnecco  
*Universidad del Cauca*

## Resumen

La relación entre arqueología y nación no es obvia, a pesar de la numerosa literatura al respecto; sin embargo, es seguro decir que ambas son invenciones modernas, de alguna manera relacionadas. El pasado otorgó a la nación, la entidad política que mejor ejemplifica la trascendencia moderna, la continuidad necesaria para no aparecer como una transgresión descarnada de la sacralidad que había reemplazado. El cortejo del pasado por la nación no es una contradicción ni una aporía sino una tensión constitutiva de la modernidad. Estas notas pretenden perfilar esa tensión a través de la relación entre tres actores: arqueología, nación y pasado.

**Palabras clave:** Arqueología, América Latina, historia

## Abstract

The relationship between archaeology and the nation is not obvious, the abundant literature on the topic notwithstanding; however, it is safe to state that both are modern inventions, somehow related. The past gave to the nation, the political entity that best exemplifies modern transcendence, the continuity it needed not to appear as a bold transgression of the sacredness it had just replaced. The courting of the past by the nation is not a contradiction neither an aporia but a constitutive tension of modernity. These notes pretend to sketch such a tension through the relationship between three actors: archaeology, the nation, and the past.

**Keywords:** Archaeology, Latin America, History

Una característica común de la mayoría de las arqueologías latinoamericanas es su aparente contradicción funcional y fundacional: un dispositivo de memoria en un proyecto utópico que llegó a la región hace unos 150 años y que sintió incómodo el pasado colonial. La historia creada de nuevo por la modernidad fue invocada desde dos fuentes: una lejana raíz indígena civilizada y el Catolicismo. Acaso ese doble origen explique la omnipresencia de la Iglesia Católica en la región hasta hoy y la glorificación, aún vigente, de cierto pasado preeuropeo. Sin embargo, existen divergencias cuando vemos cómo esas dos fuentes coexistieron o se repelieron. En México concurrieron el Catolicismo y un interés extendido por el pasado prehispánico: el proyecto de la Iglesia encontró en el pasado indígena mucha de su legitimidad; sin embargo, cuando triunfaron las ideas liberales, como quedó expresado en la Constitución de 1857, el repudio a la Iglesia también supuso el repudio a las cosas arqueológicas. En Perú, al contrario, la resistencia indígena al dominio español fue amplia y extendida; por eso las elites peruanas evitaron la exégesis de lo indígena, incluyendo el campo que pronto sería llamado arqueológico. Sólo cuando el dominio burgués fue asegurado, el nacionalismo usó el pasado prehispánico para su propio provecho.

### Arqueología y nación

¿Qué significa ser nacional en términos arqueológicos? Significa modernizar la forma de contar el tiempo, hacerlo trascendente (objetivo, neutral), llevar un colectivo (la sociedad nacional) y una singularidad (el individuo moderno) a reconocerse mutuamente como totalidad y parte, y a unirlos en un espacio ceremonial, mnemónico. El tiempo moderno desempeñó tres funciones: fue una medida de progreso (la sociedad supo dónde estaba, hacia dónde iba y de dónde venía); fue un medio de control (los sujetos tuvieron que ajustarse a un comportamiento temporal que estableció un origen, una ruta, un destino); y fue señal de un intercambio simbólico (entre la sociedad y el conocimiento experto).

La arqueología fue creada por la modernidad y reclutada para tratar con los sentidos temporales; en América Latina trató con la *heterogeneidad multitemporal* de la mayor parte de sus sociedades. La arqueología construyó una nueva temporalidad -la de un celebrado pasado preeuropeo puesto en términos occidentales, con medios occidentales y para servir necesidades occidentales- para densificar la novedad de las naciones recientes. Esa temporalidad, típicamente moderna y típicamente latinoamericana, rápidamente sometió otras temporalidades coexistentes: las de los nativos, los esclavos y los autodesignados blancos. Enterró los tiempos oscuros de la Conquista y la Colonización levantando un pasado indígena glorioso. La modernidad burguesa, la de los mestizos en ascenso, condenó los siglos de gobierno europeo como brutales, bárbaros, criminales, atrasados y aislados. Así fue borrado el periodo situado entre las sociedades indígenas pasadas y la modernidad. La paradoja extraordinaria fue que el periodo que hizo posible a las sociedades latinoamericanas occidentalizadas fue estigmatizado y eliminado, mientras los indígenas, despreciados y subyugados, fueron elevados en el pasado.

14

La historia es conocida y no vale la pena contarla de nuevo, salvo para sintetizarla: la *heterogeneidad multitemporal* no fue dada sino construida. El pasado que la nación necesitaba, despojado de raíces europeas pero lleno de estrategias de referenciación europeas (objetivación, universalidad, temporalidad progresiva), fue provisto por cosas preeuropeas bien escogidas y por las sociedades romantizadas que las produjeron, mostradas y vindicadas como las raíces (bien escondidas) del árbol nacional. Esa fue la tarea de la arqueología, mientras el “problema” creado por los indígenas contemporáneos fue tratado con políticas militares, eugénicas e higiénicas, y por el trabajo decidido del indigenismo.

La nueva temporalidad producida por la arqueología fue enunciada por un sujeto historizante que salió de la oscuridad para contar la historia de *ancestros* previamente vilipendiados (ancestros indios, extrañamente, pero purificados de cualquier huella étnica). Ese sujeto fue el mestizo, aunque su antecesor fue el criollo liminar, que visitaré por unos minutos. La liminaridad fue característica de las guerras de independencia y de buena parte del siglo XIX (excepto en Argentina y Brasil). Aunque hubo muchas alusiones constitucionales y legales a la igualdad y la democracia en los siglos XIX y XX, la discriminación a lo largo de líneas culturales- raciales

fue rampante. La exclusión del “pueblo” de las promesas de la modernidad se edificó en el desdén ilustrado que las elites sentían por la irracionalidad de la masa; las luchas de independencia se proclamaron “contra la tiranía en nombre de la voluntad popular” y “contra el pueblo en nombre de la razón.” No debe sorprender que las elites criollas se sintieran distintas, sin saber bien qué eran. Simón Bolívar (1969:34) lo escribió así en su *Carta de Jamaica*, el manifiesto ejemplar de las naciones por venir:

No somos ni 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 encontramos en el dilema más extraordinario y vergonzoso.

Ese *dilema vergonzoso* no parece haberlo molestado, ni a sus sucesores, porque forjaron una sociedad dividida que aseguró privilegios sociales a través de la construcción de un orden social con elegibles e inelegibles.

Desde mediados del siglo XIX estos países intentaron construir nacionalidades incluyentes para las cuales los indios eran problemáticos: el colonialismo interno los mantuvo subyugados y a distancia, pero el nacionalismo demandó su inclusión bajo una ética igualitaria. Además, la historia nacional necesitaba todo lo que pudiera ser expoliado de sus pasados. Esa fue la contribución de la arqueología: leer la historia preeuropea con ojos mestizos, dotando referentes ajenos con una simbología propia. El papel de la arqueología en muchos países latinoamericanos fue parte de la retórica del mestizaje. Fue una arqueología para y por mestizos: una arqueología mestiza. Así nació la unión temporal entre nacionalismo, modernidad, mestizaje y arqueología. Su temporalidad y sus condiciones de existencia variaron: mientras en Colombia y Perú, por ejemplo, inició en el siglo XIX, en Bolivia sólo comenzó un siglo después, con la llamada revolución de 1952. En Argentina nunca ocurrió: la arqueología se edificó sobre un naturalismo de gabinete, complacido con las riquezas de la nación, que pasó por alto las consideraciones culturales e históricas de las sociedades nativas. Aunque la arqueología argentina fue profundamente nacionalista, proclamó la inexistencia retórica de los indios. En Argentina el “problema” étnico fue resuelto con su eliminación: el “desierto,” el lugar metafó-

rico disputado a los indios en las guerras de exterminio, se convirtió en la mejor imagen de su desaparición forzada. El desierto fue la nada a la cual el nacionalismo argentino condenó a sus habitantes originales; la arqueología naturalista sólo reforzó la ideología de un país sin indios.

### **Arqueología como canibalismo (el ascenso del mestizo)**

El eugenismo fue una gran preocupación colonial, heredada por las jóvenes naciones latinoamericanas. El mestizaje fue la más exitosa de las estrategias eugénicas probadas -exceptuando a Argentina (y, en menor grado, a Chile), donde la inmigración europea planeada en gran escala se unió con incursiones genocidas contra los indios. El mestizaje fue mostrado como la solución más humana y menos traumática del “problema” étnico; también fue el principal camino al poder para las nacientes burguesías nacionales. El mestizaje no fue una categoría sustantiva que dio cuenta de la mezcla (racial o de otra clase), ni una categoría de identificación somática. El mestizo no fue una nueva categoría racial tanto como un reto a las taxonomías establecidas; socavó la segregación aristocrática, que no era un asunto de gradientes sino de tipos rígidos y definidos.

16

El mestizaje resolvió la trágica liminaridad de los criollos: al fin los latinoamericanos (no indios, no descendientes de esclavos) encontraron un lugar, un nombre, una ontología. El mestizaje fue presentado como la característica más importante de la mayor parte de las sociedades latinoamericanas (su singularidad, su orgullo frente a la “irreal” y “viciosa” composición monoétnica de las sociedades del Atlántico Norte), el único *locus* posible de su futuro; aquellos que se opusieron a su realización -desde grupos indígenas luchando por sus derechos y su autonomía hasta conservadores segregacionistas promulgando políticas públicas- fueron estigmatizados como productores de un anacronismo atávico. El mestizaje fue mostrado como un proceso natural e inevitable. El mestizo fue llamado “raza cósmica” por el mejicano José Vasconcelos, “negroide” por el colombiano Fernando González, “moreno” por el brasileño Darcy Ribeiro. Su celebrada promoción circuló como una corriente unificadora de los proyectos nacionales en América Latina.

El mestizaje operó de arriba hacia abajo. Sus ideólogos más prominentes se consideraban blancos y miraban hacia abajo desde su lugar en la punta de la pirámide social, hacia el foro donde el mestizo arquetípico debía ser creado. Pensando países de otros para construir países para todos, imaginaron sociedades armónicas basadas en contratos sociales incluyentes que permitieran el desarrollo y la entrada concertada en la modernidad. El mestizaje -y sus productos, como la arqueología- fue una categoría funcional, una perversidad necesaria (excepto que condujera al blanqueamiento). Sus declaraciones más explícitas aparecieron en los manifiestos vanguardistas. En el *Manifiesto antropófago*, Oswald de Andrade (2002:173, 179) presentó el mestizaje como antropofagia, el acto mediante el cual la América india ingirió a la Europa civilizada: “Sólo la antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente. Única ley del mundo... Antropofagia. Absorción del enemigo sacro.” La arqueología fue parte del acto antropófago, pero al revés: la Europa civilizada (la de las elites criollas y burguesas) ingirió a la América india y la contó en sus propios términos. Pero la historia de *todos* excluyó a los indígenas. Esa exclusión no fue sorpresiva. La arqueología no contó la historia indígena sino la historia de la civilización. Por eso libró una “guerra justa” contra la historia indígena en nombre de la razón aristotélica. Los indígenas entraron a la civilización de la mano de una historia contada por otros. Pero entraron no *siendo*. El requisito de entrada fue su negación. La ontología de los indígenas en el discurso de los arqueólogos es una larga negativa: no son, no están, no habitan ese discurso. Por si fuera poco, la apropiación de los logros indígenas por los contadores de historias nacionales, todos miembros de una elite que despreció a los indios y se consideraba blanca, fue una paradoja brutal. El peruano José Carlos Mariátegui (1929) lo señaló así cuando escribió sobre las revoluciones mundiales:

En Indo-América las circunstancias no son las mismas [que en China]. La aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes. En el Perú el aristócrata y el burgués blancos desprecian lo popular, lo nacional.

Como función del argumento caníbal la arqueología se convirtió en la notaria de la desaparición de las sociedades preeuropeas “civilizadas;” legitimó la desaparición de los indios (algo del pasado); pavimentó el camino de las ideologías mestizas nacionales. Las palabras del colombiano Ezequiel Uricoechea (1984:32), escritas hace más de 150 años, son eco poderoso en un archivo discursivo aún vigente:

...busquemos en los monumentos que nos quedan y que ni el tiempo ni la avaricia han podido destruir el verdadero carácter y el grado de perfección intelectual de aquellas gentes, primeros moradores de América... Seamos nosotros los que damos el último tributo del hombre a los que ya desaparecieron sucumbidos por el yugo de la esclavitud e ignorancia y levantemos con nuestros esfuerzos el último monumento al indio, a sus talentos y a su saber.

Monumento, testimonio de grandeza, último tributo. ¿Qué texto académico, de aquellos tantos usados en las universidades, acoge una mejor definición de la arqueología? La mayor parte de las arqueologías latinoamericanas fue para y por mestizos, una herramienta para glorificar y cimentar una unidad nacional de la cual fueron brutalmente excluidas las minorías -o las mayorías, como en Bolivia.

Enrique Krauze (1998:57) escribió que “México tiene muchos problemas pero, también, muchos *no problemas*. Uno de ellos es el étnico... La zona maya es la excepción principal (si no la única) que confirma una regla de la historia mejicana: el mestizaje fue una bendición.” Vale la pena repetir esta afirmación extraordinaria: el *mestizaje fue una bendición*. Captura la verdad retórica del Estado-nación, la verdad de la raza cósmica, la verdad de las democracias latinoamericanas, la verdad de la superación del conflicto racial -ejemplificada en la democracia racial brasileña creada por ideólogos como Gilberto Freyre (1964), Sérgio Buarque (2007) y Darcy Ribeiro (1999). Esa oración también captura el silencio de esa retórica: el mestizaje fue genocida.

Así como el mestizaje fue una canibalización de las diferencias, la arqueología fue una canibalización de otros tiempos. La arqueología fue importante para la burguesía mestiza: proveyó la nueva temporalidad que unió a

las civilizaciones preeuropeas con el mundo moderno-civilizado implantado por la lógica burguesa, saltando sobre los tiempos coloniales condenados. Por la misma razón, las aristocracias locales y/o los regímenes conservadores no se interesaron por la arqueología: despreciaban el pasado indígena con el mismo fervor con el cual admiraban la herencia europea. La única excepción extraordinaria fue México, donde el levantamiento de Hidalgo y Morelos en 1810 ocurrió cuando el indigenismo católico exaltó el legado indígena prehispánico.

La modernidad universal construyó una historia homogénea en América Latina: sin fracturas, acumulativa, fluida, continua. Las sociedades latinoamericanas fueron mostradas como totalidades híbridas cuya continuidad fue provista por la profundidad temporal. La retórica de modernidad, civilización y burguesía preparó el tiempo de la arqueología, que creció a partir del ímpetu evolucionista que duró en estos países más allá de su aparente caída en el Atlántico Norte a fines del siglo XIX. El evolucionismo no fue sólo un asunto de ordenar para catalogar. La sobrevivencia del más fuerte en la lucha por la vida (la imagen icónica del legado darwinista que cruza las representaciones coloniales, tanto como los canales de historia natural en la televisión y la aplaudida saga nórdica de *El señor de los anillos*) fue sólo el desarrollo moderno (porque fue trascendente) de las jerarquías naturales de la filosofía aristotélica, el re-posicionamiento de la *cosmópolis* en la escena racial de la modernidad. También fue el punto de unión de las ciencias naturales y las ciencias sociales, la bisagra que faltaba en un horizonte de saber escindido. Aunque algunas arqueologías tuvieron un acento naturalista -las sociedades preeuropeas como parte del paisaje sin agencia de lo inanimado, como en Argentina- y otras cultural -esas mismas sociedades como productoras de las raíces del árbol nacional-, el evolucionismo permitió unificar su lenguaje: aportó el discurso aglutinante que confinó a los indígenas en la distancia temporal y dio a la historia nacional su origen, su dirección y su sentido. Aunque la filosofía evolucionista perdió centralidad en la globalización moderna de finales del siglo XIX -debido al desmantelamiento de la razón histórica por parte de una burguesía cada vez más amenazada por las organizaciones obreras-, nunca abandonó sus aposentos en el edificio metafísico de la arqueología, ni siquiera allí donde la obsesión por el espacio silenció, sólo en apariencia, el valor político del tiempo.

La arqueología fue, entonces, una herramienta eugénica para la purificación del tiempo. Reificó y fetichizó las “culturas” indígenas. Esa operación fetichista le permitió canibalizar objetos ajenos, elevados a símbolos nacionales. El elogio arqueológico de un pasado glorioso fue bucólico y estético; silenció la tragedia de la Conquista y siglos de colonialismo. El pasado fue vaciado de conflicto, del poder del poder. Así se instituyó una operación arqueológica doble: la pasteurización del pasado y la supresión de la continuidad histórica de los indígenas. La arqueología construyó una imagen de unidad esencial y atemporal, la de las sociedades preeuropeas, que trajo orden e identidad al caos doméstico (el de las sociedades nacionales que estaban siendo creadas). El difusionismo y la mirada comparativa impusieron similitudes allí donde otros sólo veían diferencias.<sup>1</sup> Al cartografiar la unidad y al certificar la desaparición de las sociedades indígenas la arqueología dio crédito a la idea burguesa de la raza cósmica. La apropiación nacionalista de la herencia arqueológica rompió su conexión con los indios contemporáneos, implicando que sólo los mestizos (la sociedad nacional) eran los herederos dignos del esplendor preeuropeo y los sujetos a cargo de su custodia y promoción.

20

La temporalidad así creada por la arqueología no fue una exterioridad epistémica ni una hegemonía triunfante. No fue exterioridad porque fue hecha dentro de los límites epistémicos esperados por los sujetos occidentales: nada de lo que dijo fue ajeno a la historia hegeliana. Puede haber sido exterior para los otros étnicos, seguro, pero esa temporalidad no fue creada para ellos. Allí, sin embargo, radican sus límites: como discurso creador de hegemonía la temporalidad arqueológica fue un fracaso. Fue una empresa tan fallida como el mestizaje o como el mismo Estado-nación en los países periféricos: el consenso que creó fue débil, parcial, desde arriba (en museos, currículos escolares, celebraciones mnemónicas). La inclusión -arqueológica, racial, nacional- de los otros fue predicada por una minoría dominante y edificada sobre la violencia. Pero los otros no se reconocieron en una historia que, sin embargo, fue hecha con las *cosas* dejadas por sus “ancestros.”

1. El trabajo propagandístico del arqueólogo peruano Luis Guillermo Lumbreras (e.g., 1981), aunque más internacional que nacional (pagando tributo a su anunciado marxismo), es el mejor ejemplo en este sentido.

En Brasil y Argentina la historia fue diferente. En Brasil la disciplina proveyó argumentos de primitivismo pasado a la imaginación del territorio y de civilización a las políticas de conquista, durante la época colonial, y de afirmación de soberanía, durante la República. Mientras en la mayor parte de América Latina la arqueología participó de la conquista nacional del tiempo, en esos dos países (y, quizás, igualmente en Chile) también participó del dominio del espacio. Las representaciones geoarqueológicas -como la expedición a la costa de Guyana organizada por Emilio Goeldi a finales de la década de 1890- llaman la atención sobre la marca simbólica que significó el ejercicio de la soberanía desde la impronta arqueológica. Pero la unión temporal entre investigaciones arqueológicas y cartografía del territorio (un doble acto de soberanía nacional) quizás haya sido más clara en el Cono Sur que en otras partes pero no fue su única instancia de operación; también se puede ver, de otras maneras, en todos los países que hicieron participar las búsquedas arqueológicas de la presencia nacional en las fronteras (internas o externas, agrícolas o geográficas). Juan Bautista Alberdi, un estadista argentino, dijo que *gobernar es poblar*. De la misma guisa, poblar el territorio con reliquias indígenas (las cosas de *nuestros* indios) fue semejante a gobernar. Si no había indígenas contemporáneos -como en Argentina y Uruguay, donde la imagen del *desierto* fue instrumental en el despojo de los territorios de los indios, fantasmas retóricos en un espacio declarado vacío- el territorio nacional tenía que ser poblado con símbolos del pasado. Para las jóvenes naciones latinoamericanas el pasado siempre fue más manejable que el presente, tan incierto; fue el lugar temporal donde el futuro pudo ser creado con libertad.

El nacionalismo no fue patrimonio exclusivo de las arqueologías republicanas; también apareció en el horizonte constitutivo de la *arqueología social*, una alternativa disciplinaria marxista que retó el canon científico establecido. Uno de sus propósitos fue la producción de un discurso autóctono y militante. El marxismo ofreció la emancipación en países signados por la opresión de clase y por el endocolonialismo. Su resistencia se dirigió contra la arqueología burguesa. Aunque la arqueología marxista se presentó como una alternativa periférica, un reto abierto a los mandatos metropolitanos, fue sólidamente edificada en una ideología centrop periférica y en un canon positivista. Su resistencia no fue anti-moderna porque apeló a la ciencia para rechazar el pensamiento especulativo (burgués) y para emancipar a los oprimidos (un propósito evidentemente moderno); lo que sí retó

fue la versión capitalista-democrática de la modernidad. La originalidad de la arqueología social fue, quizás, que su apego al internacionalismo marxista la convirtió en el heraldo de una suerte de latinoamericanismo arqueológico hasta entonces desconocido: las arqueologías nacionales, relativamente aisladas, fueron tomadas fuera de guardia y se entregaron, con placer, a la retórica de las comunalidades, de los horizontes ampliamente compartidos, de las tradiciones venerables.

## **Antropología y arqueología: caminos divergentes en el jardín nacional**

La antropología y la arqueología fueron disciplinas destinadas a la producción de la imaginación nacional. El indigenismo fue la principal contribución arqueológica al nacionalismo: proveyó los medios epistémicos por los cuales las sociedades indígenas fueron devoradas por la sociedad nacional. El indigenismo fue la retórica antropológica nacional por excelencia. Sin embargo, aunque la arqueología fue nacionalista nunca fue indigenista. Nunca habló sobre los indios, sobre los medios para atraerlos a la casa nacional: sólo habló del pasado que los indios dejaron, básicamente monumentos.

22

En México y Perú, los dos países latinoamericanos que construyeron una retórica integrista más fuerte desde comienzos del siglo XX, los arqueólogos fueron clave en la promoción del orgullo nacional. Los sitios monumentales y su parafernalia asociada fueron teatros adecuados para la puesta en escena del nacionalismo. Teotihuacán y Monte Albán, en México; San Agustín, en Colombia; Ingapirca, en Ecuador; Tiwanaku, en Bolivia; Macchu Picchu y Chan-Chan, en Perú: sitios donde el Estado centró sus esfuerzos por encontrar un pasado glorioso. Este nacionalismo escénico fue extendido y dedicado a las peculiaridades de los restos preeuropeos: más espectaculares en algunos países que en otros. En Bolivia, Carlos Ponce (Mamani 1994:47, 50), delineó el lugar arqueológico del nacionalismo mestizo:

...[la misión de la arqueología es] proveer las raíces antiguas de la cultura nacional. En el caso de la gente que testimonia el pasado, por lo tanto, la arqueología descubre la alienación de la conciencia nacional y retoma la posesión legítima de los antecedentes prehispánicos... A pesar de la intensa introducción de patrones extranjeros

permanece un núcleo cultural precolombino como continuidad tradicional. Por esa razón los arqueólogos en aquellos países que tienen ancestro indígena deben descifrar, incluso, las raíces más profundas de la nación y los cimientos de la nacionalidad.

Hace unos cuarenta años las antropologías latinoamericanas abandonaron su origen indigenista para relacionarse con los movimientos sociales, especialmente con las organizaciones indígenas. Comenzaron a militar en un furioso y sonoro antinacionalismo: abandonaron la neutralidad valorativa que habían abrazado mientras producían “datos objetivos” y se relacionaron con la base social, concibiendo la investigación como una fusión de participación política y activismo cultural. Una parte no despreciable de la Antropología criticó y se alejó de la objetividad etnográfica y de la neutralidad investigativa. Las investigaciones antropológicas tradicionales desde afuera, alimentadas por problemas disciplinarios, fueron remplazadas por investigaciones colaborativas, alejadas de la plataforma de exterioridad y objetividad de la antropología académica convencional. Así, el discurso nacionalista en voga a mediados del siglo XX fue socavado por la misma disciplina que reclutó para que lo proveyera de munición retórico-etnográfica. El antinacionalismo antropológico alabó y promovió las diferencias culturales, debilitando el ideal de homogeneización promovido por el nacionalismo; incluso, fue en contra del principio central del evolucionismo, el progreso tecnológico, construyendo un evolucionismo indígena alternativo basado en avance “espirituales” y “filosóficos.” Anunció que las sociedades indígenas eran desarrolladas a su manera, tenían complejos sistemas de pensamiento, estaban en una suerte de armonía con la naturaleza y no habían necesitado la influencia occidental para transitar el camino de la civilización. La antropología abandonó su relación funcional con el Estado.

Entre tanto, la arqueología continuó alimentando el nacionalismo al disolver las sociedades nativas pasadas en una historia común; se encerró, más firmemente, en un *ghetto* empirista desde donde se rehusó a salir a la luz pública y desde donde reforzó una vieja autoridad -la del arqueólogo que produce los textos y la de la disciplina que lo autoriza para hacerlo- que descansa en dos estrategias narrativas distintas pero superpuestas, una confesional que muestra la experiencia del arqueólogo -“yo estuve allí y esto fue lo que encontré”- y otra que la suprime, para dar paso a la “neu-

tralidad” de la narración científica. De esta manera quedaría garantizada la infalibilidad del discurso arqueológico, su trascendencia de la realidad para alcanzar el plano totalizante de la abstracción científica.

## El fin de las arqueologías nacionales

En 2010 las arqueologías nacionales han muerto o están camino de morir. Dos o tres décadas de multiculturalismo han alterado el rostro de la práctica arqueológica nacional: numerosos arqueólogos, especialmente en Brasil y Chile (los dos países que sufren, con mayor rigor la agresiva expansión capitalista en la región), buscan satisfacer las necesidades del capital, transformándose en mercancías y acomodándose a una concepción legalista y vertical del patrimonio. La arqueología de rescate, de contrato o de urgencia (varios nombres para una misma maldición) ha abandonado la posibilidad de intervenir para dedicarse a la función indigna de complacer. Su tragedia es mirada con desdén por la arqueología académica que, sin embargo, se ha vuelto marginal: parece no haber notado que su funcionalidad estructural con el proyecto nacional empezó a perder sentido desde que las políticas multiculturales comenzaron a ser implementadas. Los arqueólogos académicos, entregados al abrazo ya incómodo de la retórica científica, son aves raras en el país multicultural: autistas descontextualizados que cortejan un monopolio narrativo que les fue arrebatado, hace ya mucho, por el empoderamiento histórico de actores locales, generalmente étnicos. Ante este hecho algunos de sus practicantes, acaso los más osados teóricamente, han acudido a una curiosa postura que mezcla un poco del viejo positivismo con otro poco de un nuevo constructivismo. Este coctel improbable define los contornos de la arqueología multicultural (también llamada pública) que, desde la distancia (esta vez no aséptica sino cínica), hace tres cosas: abrir su práctica a la participación de actores locales (en las investigaciones y en las tomas de decisión), abrir los espacios de circulación de su discurso (sobre todo con la promoción de museos locales y de medios impresos y audiovisuales) e incluir otros horizontes históricos en sus interpretaciones. La primera sólo ha logrado que los actores locales sean miembros de los equipos de trabajo (el obrero de siempre, esta vez con vestidos étnicos) o, como mucho, que sean entrenados en la disciplina (arrebatándolos al salvajismo de su práctica y trayéndolos al curso de la civilización.) La segunda es, aparentemente, una buena intención que ha contribuido a la fetichización del pasado, como en el caso de los museos

locales que han surgido por doquier, como la peste, sin reflexionar sobre su significado y papel, convertidos en depósitos de cosas que nadie quiere y a nadie interesa. La tercera ha enriquecido la hermenéutica arqueológica pero no ha tendido puentes interdiscursivos.

No es paradójico, pero es sintomático, que los arqueólogos rehúsen perder su vieja y cómoda funcionalidad con la nación simplemente ignorando los cambios contextuales o acomodándose a ellos de una manera oportunista. Tampoco es paradójico que sigan creyendo en la relación naturalizada entre nación y Estado, aunque esa ficción reificada sea ahora insostenible y se exija su historicidad. Las pocas reflexiones sobre arqueología y multiculturalismo (i.e., Benavides 2005; Angelo 2010) contrastan con las toneladas de literatura sobre nacionalismo y arqueología. Es como si los arqueólogos hubiesen decidido vivir en el cielo nacional para siempre, sin importar que ya no exista o esté dejando de existir. Esa decisión cuestionable, sin embargo, debe dar cuenta de dos hechos inevitables: el activismo étnico aumentará su ritmo de confrontación con el establecimiento académico; y la responsabilidad política colonial caerá sobre las disciplinas que decidan conservar sus viejos privilegios, alineándose con las fuerzas más reaccionarias de la sociedad. Por eso uno de los asuntos centrales de la arqueología contemporánea es qué hacer con su relación con la modernidad (y, por lo tanto, con el nacionalismo). Michel-Rolph Trouillot (2003:146) señaló:

Podemos escoger lamentar ese proyecto y silenciar el daño que trajeron sus promesas. Podemos pretender que el proyecto todavía está vivo como conjunto pero que se ha vuelto cada vez más irrelevante. O podemos decidir analizar el conjunto, su historia, su atractivo y su caída para re-imaginar el futuro en términos distintos.

Esta última, me parece, es una tarea que no espera, una necesidad que convoca, un hacer-siendo que ilusiona.

## Referencias Bibliográficas

- Andrade, Oswald de (2002). Manifiesto antropófago. En *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, editado por Jorge Schwartz, pp 171-180. Fondo de Cultura Económica, México. [1928].
- Angelo, Dante (2010). Espacios indiscretos: re-posicionando la mesa de la arqueología académica. En *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, editado por Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala, pp. 161-187. FIAN-Universidad de los Andes, Bogotá.
- Benavides, Hugo (2005). Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el Estado ecuatoriano. *Arqueología Suramericana* 1(1):5-48.
- Bolívar, Simón (1969 [1815]). Carta de Jamaica. En *Escritos políticos*, pp. 61-84. Alianza Editorial, Madrid.
- Buarque de Holanda, Sérgio (2007 [1936]). *Raízes do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Freyre, Gilberto (1964 [1933]). *Casa-Grande & senzala*. José Olympio, São Paulo.
- Krauze, Enrique (1998). *La historia cuenta*. Tusquets, Barcelona.
- Lumbreras, Luis Guillermo (1981). *Arqueología de la América andina*. Milla Batres, Lima.
- Mamami, Carlos (1994). History and prehistory in Bolivia: what about the Indians? En *Conflict in the archeology of living traditions*, editado por Robert Layton, pp 46-59. Routledge, Londres.
- Mariátegui, José Carlos (1929). Punto de vista anti-imperialista. Texto leído en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, Buenos Aires.
- Ribeiro, Darcy (1999). *El pueblo brasileño*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Trouillot, Michel-Rolph (2003). *Global transformations. Anthropology and the modern world*. Palgrave Macmillan, Nueva York.
- Uricoechea, Ezequiel (1984 [1854]). *Memoria sobre las antigüedades Neo-Granadinas*. Banco Popular, Bogotá.