



ALGUNAS REFLEXIONES DESDE MÉXICO*

Manuel Gándara Vázquez¹

El Problema los Juegos de Palabras y las Palabras en Juego

Alfredo González-Ruibal, Pablo Alonso González y Felipe Criado-Boado nos convocan “*En contra del populismo reaccionario: Hacia una Nueva Arqueología Pública*”. La convocatoria ocurre en un territorio complicado, farragoso, nublado por conceptos notorios por su ambigüedad, vaguedad o polisemia, como los de patrimonio, arqueología pública, o uno central a su discurso, el de educación. Pero, aun así, el centro de su llamado es uno que, al menos en México, resuena como algo positivo y necesario:

...apoyar una arqueología lista para intervenir en debates públicos más amplios, que no se limite a los temas del patrimonio y de la relevancia local, que no tenga miedo de defender su conocimiento experto en los escenarios públicos, y que se comprometa con la educación crítica y reflexiva” (González-Ruibal et al. 2019:1-2).

Así planteado, parece difícil no asistir a la convocatoria y compartir su motivación, aunque de un tiempo acá, al menos en el mundo de la museología, se ha puesto de moda el decir que los museos (y con ellos, los museos de arqueología) no deberían tener nada que ver con la educación: son espacios que, aunque nacieron en el mismo momento que la escuela pública, deben dedicarse al deleite, no a la “transmisión” (Deloche 2015): sus caminos jamás deben cruzarse. Para este autor, la educación -que evidentemente equipara a la escolarización- debe prácticamente desterrarse de los museos. Así que me imagino que se opondría a una arqueología relacionada con la educación. Pero traigo el asunto a la mesa, porque ilustra a qué me refiero con un terreno, farragoso, nublado por términos polisémicos:

para Deloche es claro que “educación = escuela”. Asumo que para los autores que nos convocan esto no es así, por el contexto, el tono y lo poco o mucho que podamos saber de sus trayectorias previas. Pero, en ausencia de una caracterización clara, el terreno se nubla. Y lo mismo pasa con otros de los conceptos mencionados arriba.

No es que yo esté solicitando que nos enfraquemos en un juego de definiciones formales, pero me parece que el artículo adolece precisamente de su ausencia (salvo por la definición de “populismo”, muy oportuna, porque ese es otro término oscuro). Quizás lo que sucede es que el debate del que este artículo forma parte no nos ha llegado a México (mucho de la literatura citada es prácticamente desconocida aquí), y que los que han participado coinciden en lo que significan esos términos; o quizá es un efecto de pertenecer a una misma tradición, ligada tal vez a la arqueología postprocesual, lo que les permite asumir que su significado es claro. Lo cierto es que, para poder opinar con mayor justicia, me hubiera gustado que los autores fueran más explícitos al respecto.

No se trata de un asunto menor: por ejemplo, critican a la Asociación de Estudios de Patrimonio Crítico (o, en mejor traducción “Estudios críticos del patrimonio”), por su concepto de “Pueblo” o de “Comunidad”. Pero luego los autores utilizan con liberalidad el mismo término, sin que nos regalen a qué nuevo concepto refiere ahora (por ejemplo, en las pp. 1-2 de su texto, entre las cosas que una arqueología socialmente comprometida puede hacer). Entonces, ¿es este un concepto finalmente legítimo, útil o no?

Y ya que mencioné “liberalidad”, otro concepto que salta a la vista, al menos desde este lado del Atlántico, es el de “liberalismo”. Este seguramente se entiende de manera diferente de como lo hacemos aquí: como la tradición en filosofía política y economía desarrollada en el siglo XIX que es uno de los sustentos del capitalismo y posteriormente de la social-democracia,

* **Nota de la editora:** *Chungara Revista de Antropología Chilena* presenta los comentarios críticos realizados por ocho arqueólogos latinoamericanos al estimulante y provocativo artículo recientemente publicado en inglés “*Against reactionary populism: toward a new public archaeology*” en la revista *Antiquity* 2018, 92 (362):507-515, de los autores Alfredo González-Ruibal, Pablo Alonso González y Felipe Criado-Boado, cuya versión en español se encuentra disponible en www.chungara.cl. Los destacados arqueólogos Manuel Gándara Vázquez (México), Wilhelm Londoño (Colombia), Pedro Paulo A. Funari y Andrés Alarcón-Jiménez (Brasil), Henry Tantaleán (Perú), Alejandro Haber (Argentina), Félix Acuto (Argentina), y Dante Angelo (Chile), contribuyen sustancialmente al debate, desde sus visiones críticas de cómo el patrimonio y la arqueología pública es entendida y practicada en nuestros países latinoamericanos.

¹ Posgrado en Museología, Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. manuel_gandara_v@encrym.edu.mx

y cuya versión actual, el neo-liberalismo, es el sustento de la globalización. Así entendido, el liberalismo no es algo de lo que se pueda fácilmente combinar con las izquierdas o, como atinadamente señalan, pueda tener una variante “progresista”, porque por definición, está del otro lado del espectro político.

Pero en la posmodernidad, en particular en la posmodernidad que me gusta llamar “radical” -aquella que lleva inevitablemente al relativismo- la opacidad parecería ser bienvenida. Por ello no me parece que ayude a la causa de recuperar la autoridad de la arqueología buscar el apoyo de autores como Latour (Latour y Woolgar 1995), a quien se cita aprobatoriamente, cuando él es uno de los responsables de haber intentado desacreditar a la ciencia (o al menos, a los científicos). Su postura parecía interesante en un principio, porque prometía una nueva visión de la ciencia, que, necesariamente, pasaba por una crítica a las concepciones entonces vigentes del método. Pero esa promesa se quedó en eso, en promesa. Y al menos hasta donde me doy cuenta, jamás hubo una alternativa. Tal vez soy un “dinosaurio”, si se quiere, pero yo sigo pensando que Lakatos (1983) tenía razón en su famoso *dictum*: no hay refutación sin alternativa. Podemos criticar, incluso demoleadoramente, a nuestros interlocutores, pero la batalla no termina hasta tener una alternativa mejor. Y esa no llegó, al menos no de Latour.

Quizás por eso los autores, alineados aparentemente a una postura posmoderna, adoptan una concepción coherentista de la verdad, cuando critican al populismo epistémico (refiriendo a Grosfoguel): “lo que hace una afirmación cierta no es la consistencia lógica del enunciado, sino quien la pronuncia”. Es decir, aciertan a rechazar, con justicia, que el nebuloso “Pueblo” tenga un privilegio epistémico solo porque es “Pueblo”; pero su rechazo adopta una postura que en epistemología tiene nombre: coherentismo, y que caracteriza, en mi opinión, buena parte del posmodernismo, y ¿a los autores?

Es en momentos como este en que lo que parecería simplemente una discusión de cuestiones terminológicas, se revela como algo más profundo. El coherentismo está indisolublemente ligado al relativismo (que puede asumir diferentes grados, por supuesto)¹. La jugada central del coherentismo es sustituir con una propiedad formal, la validez o consistencia lógica o discursiva, una propiedad ontológica, que depende de los estados del mundo: la verdad. Es este coherentismo el que separa a mucha de la arqueología postprocesual de los enfoques marxistas, por ejemplo, el de Bate (1998), aunque se haya intentado incluir a veces al marxismo entre las posturas postprocesuales, como intentó Hodder (1991).

El marxismo llama “materialista” a la postura técnicamente conocida como “realismo” en epistemología: la idea de que la veracidad de un enunciado no depende *solo* de lo que el sujeto piense, crea o desee -no importa cuán *coherentemente* lógico sea- sino de que entre el enunciado

y el mundo exista una relación de “correspondencia”. Pero esto es incompatible con la arqueología postprocesual.

Terminaría esta primera sección concluyendo que, aunque el proyecto al que se nos convoca va en el sentido correcto, pudiera estar apoyado en los cimientos equivocados, o al menos no en los más sólidos disponibles como para la empresa que tenemos enfrente.

Patrimonio ¿para qué y para quién?

Los autores aciertan cuando refieren que una de las lecciones aprendidas en el actual contexto es que nuestra visión de especialistas, desde la arqueología, no es la que necesariamente tienen las clases subalternas o las culturas no occidentales, o los de países o identidades no hegemónicas. También aciertan cuando cuestionan que exista algo así como una “conciencia automática” del patrimonio, más allá del entorno inmediato, cotidiano y directamente experimentado por los grupos. Es decir, que algún grupo indígena, por ejemplo, por el hecho mismo de ser indígena, recupere como suyo el patrimonio arqueológico que existe en su entorno.

De hecho, abro ahora un paréntesis para ilustrar cómo a veces sucede precisamente lo contrario. Pudimos colaborar en el proyecto del *modestamente* llamado “Gran Museo del Mundo Maya”, abierto en 2012 en la ciudad de Mérida, Yucatán, al sureste del país. Como parte del proyecto, Emilio Montemayor (2012) realizó un “estudio de públicos” para determinar conocimientos previos, intereses y expectativas en torno al contenido del museo, que presentaría una visión histórica de la cultura maya, desde el presente hasta las primeras ocupaciones. Se encuestaron tanto contextos urbanos como en rurales, incluyendo poblaciones indígenas mayas actuales.

Interrogados sobre qué relación tenían estos mayas actuales con los que construyeron las ciudades prehispánicas como Chichén Itzá o Mayapán, contestaron que no tenían vínculo alguno: los mayas del pasado son “los mayas del INAH”, es decir, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, la institución federal que se encarga de custodiar el patrimonio arqueológico e histórico de México, y que ha investigado y actualmente maneja esos y todos los sitios (yacimientos) arqueológicos abiertos al público. Dicen no tener nada que ver con “los gigantes” que construyeron esas ciudades, entre otras cosas porque los actuales “no son indígenas”, sino “mestizos”. Si siguen hablando “la maya” es porque “les es cómodo”.

Este es un grotesco ejemplo de cómo la arqueología institucionalizada puede alejar incluso a los que son herederos directos de su cultura milenaria; porque en el caso de los mayas yucatecos no hay en absoluto duda de descenden de los mayas arqueológicos, no hubo inmigración significativa de otros grupos desde la invasión española en el siglo XVI.

El ejemplo muestra cómo, en efecto, la conciencia del propio patrimonio no es automática, como tampoco lo es la conciencia de clase. Es obligación de los especialistas, que trabajamos con financiamientos públicos, el contribuir a que estas poblaciones recuperen esa parte de su memoria y reclamen como suyo su patrimonio.

De hecho, en general, no todos los valores del patrimonio son igualmente fáciles de percibir o apreciar por la gente. En nuestra teorización, el patrimonio es nuestra herencia colectiva, a diferentes escalas: de una familia, una comunidad o una localidad o región; y, a través de operaciones que requieren mayor consenso social y típicamente la intervención del Estado, ser reconocidas por un país entero. Y, hoy día, vía operaciones no siempre transparentes, ser reconocidas como patrimonio de la Humanidad entera.

Este patrimonio tiene cuando menos cinco dimensiones de valor: el estético, el histórico, el simbólico, el científico y el económico. Quizá las más perceptibles son la simbólica (que normalmente depende de un consenso cuando menos local, por ejemplo, religioso), y la estética que, al interior de tradiciones culturales, comparte criterios de apreciación, aunque estos cambien con el tiempo y varíen en relación a otras tradiciones culturales. Estas dimensiones son, por lo mismo, reconocidas solo por colectivos que comparten los mismos criterios; son, en ese sentido, más “subjetivas” que otras. La dimensión histórica será reconocida por colectivos en la medida en que reconozcan una identidad también colectiva, y aquí el campo para la divergencia es amplio, dado que normalmente nuestras historias son complejas y se presentan a veces como palimpsestos y entrecruces de varias culturas, típicamente en conflicto entre sí. Pero son el testimonio de una trayectoria particular, de nuevo sujeta a varias escalas de reconocimiento: la historia de México, la historia de Latinoamérica, la historia de Iberoamérica, por ejemplo. Esta dimensión está más claramente atravesada que otras por la política y depende de quién detenta la hegemonía y a qué escala la ejerce.

La dimensión científica es la más difícil de percibir para una persona no especializada: es aquella en la que el patrimonio es evidencia de una trayectoria colectiva, nuestra trayectoria como especie. Es la que hace relevante el patrimonio de otra cultura, por ejemplo, la gallega, a un mexicano, o la azteca a un catalán. Su reconocimiento requiere de la intervención de los arqueólogos, que somos quienes recuperamos e interpretamos esa evidencia. Es nuestra tarea, corrijo, nuestra obligación, el facilitar su reconocimiento, socializar ese valor. Será en la medida en que tengamos éxito, que colectivos de escalas crecientes se reconocerán en ese patrimonio y estarán dispuestos a colaborar en su protección.

La dimensión económica es la única que reconoce el capitalismo salvaje y sus operadores nacionales y globales.

Es la que promueve la privatización del patrimonio o, como sucede cada vez más en mi país, presiona para que sea “más rentable”. El problema no es que el patrimonio sea un factor de desarrollo o de mejoría de las condiciones de vida de las poblaciones, especialmente de aquellas directamente en contacto con los yacimientos arqueológicos. El problema es que normalmente el “rentabilizarla” implica su erosión o destrucción física o la distorsión o tergiversación de sus valores.

Los autores tienen razón al señalar que se puede, a relativamente bajo costo, inventar o fabricar “patrimonios” que logren reconocimiento simbólico, y se integren, mediante una falsificación, a las historias locales, pero que no pasan la prueba de la autenticidad en términos de evidencia científica. Las pirámides falsas de Tenerife podrán producir dinero, e incluso, en las condiciones adecuadas, acabar siendo reconocidas simbólicamente como parte del patrimonio canario. Pero desde una perspectiva realista en el sentido epistemológico mencionado antes, *es falso* que sean evidencias del pasado, y es responsabilidad nuestra, como arqueólogos, de combatir, denunciar o cuando menos alertar a aquellos que se confunden y creen estar ante algo legítimo.

Patrimonio y educación

Quizás soy parte de lo que los autores llaman “la cruzada por el patrimonio”, pero me parece que es nuestra obligación profesional, en tanto expertos, luchar por la preservación del patrimonio legítimo y socializar sus valores. Es claro que muchos colegas piensan que la divulgación es una tarea de segunda, lo mismo que las instancias financiadoras de la ciencia, para las que la divulgación vale menos que la investigación primaria. Pero es claro también que hay una relación directa entre el éxito que tengamos en socializar el conocimiento que producimos como arqueólogos y las probabilidades de que el patrimonio sobreviva.

En la tradición de la que deriva nuestro actual trabajo en divulgación, la tradición de la interpretación temática, hay una frase que es casi un mantra: “la contemplación no es suficiente”. Desde Tilden (1977) hasta el primer Ham (1992), y el Ham actual (2015), se insiste en que si se busca que la ciudadanía aprecie y conserve el patrimonio, primero tiene que entenderlo, y eso requiere traducir el lenguaje de los especialistas, a un lenguaje comprensible por el gran público (de ahí lo de “interpretar”, como lo haría alguien que traduce de un lenguaje a otro). En mi propia formulación, llamada “divulgación significativa”, esto implica no solo traducir el léxico especializado y reducirlo al mínimo indispensable, sino también proporcionar antecedentes y contexto. De otra manera, difícilmente se producirá la relevancia que conduzca a la empatía y a la conservación (Gándara 2018). La divulgación es clave. Pero, ¿clave para qué?

Entendemos a la divulgación significativa del patrimonio arqueológico como una forma de educación patrimonial, destinada a socializar los valores patrimoniales, con el objetivo de generar una apreciación y deleite profundo a partir de una comprensión cabal de esos valores. ¿Y eso para qué? Para generar una cultura de conservación, en la que la ciudadanía asuma la corresponsabilidad de su preservación.

¿Y eso para qué? Para conservar el patrimonio, que es un bien social colectivo, un recurso de aprendizaje, que nos recuerda constantemente que no hay nada “natural” en lo social, que tampoco hay nada “esencial” o “eterno”, sino que todo es producto de procesos dialécticos, constantemente cambiantes, sujetos a procesos que podemos intentar explicar y que podemos modificar hoy mediante la acción colectiva.

¿Y eso para qué? Para que el patrimonio cumpla uno de sus papeles: el de ser soporte de la educación.

La educación, entendida no como escolarización. La educación como la formación de ciudadanos capaces de contribuir creativa y críticamente a la sociedad, transmitir lo mejor de su cultura actual a las siguientes generaciones, y transformar el mundo hacia algo más equitativo, sustentable y pleno. Los arqueólogos entendemos de patrimonio arqueológico. Sin pretender de manera condescendiente “educar” al “pueblo”, podemos contribuir a un intercambio de conocimientos y saberes que nos enriquezca a todos.

Coincido con McGuire: la arqueología *es* una acción política (McGuire 2004). Es positivo que los autores nos inviten hoy a retomar ese carácter. Lo que no estoy seguro es si en algún momento lo perdió, o si hay o ha habido arqueología “neutral”. La arqueología siempre ha sido -y será- política. Si el llamado es a visibilizar ese carácter, cuenten conmigo.

Referencias Citadas

- Bate, F. 1998. *El Proceso de Investigación en Arqueología*. Crítica/Grijalbo Mondadori, Barcelona.
- Deloche, B. 2015. Le musée est-il un lieu de délectation Ou un lieu de transmission? En *Experiencias, Comunicación y Goce. Memorias del II Coloquio Internacional de Museos de México y del Mundo*, pp. 122-134. Museo Nacional de Colombia, Bogotá.
- Gándara, M. 2018. De la interpretación temática a la divulgación significativa. En *Interpretación del Patrimonio Cultural: Pasos hacia una Divulgación Significativa en México*, editado por M. Gándara y A. Jiménez, pp. 29-96. INAH, México DF.
- González-Ruibal, A., P. Alonso González y Criado-Boado 2019. En contra del populismo reaccionario: hacia una nueva arqueología pública. <http://www.chungara.cl/index.php/es/articulos-ahead-of-print>
- Ham, S.H. 1992. *Interpretación Ambiental: Una Guía Práctica para Gente con Grandes Ideas y Presupuestos Pequeños*. North American Press, Golden, Colorado.
- Ham, S.H. 2015. *Interpretación: Para Marcar la Diferencia Intencionadamente*. Asociación para la Interpretación del Patrimonio, Coruña.
- Harris, J.F. 1997. *Against Relativism: A Philosophical Defense of Method*. Open Court. Chicago, La Salle, Illinois.
- Hodder, I. 1991. *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lakatos, I. 1983. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Latour, B. y S. Woolgar 1995. *La Vida en el Laboratorio la Construcción de los Hechos Científicos*. Alianza Editorial, Madrid.
- McGuire, R.H. 2004. *Archaeology as Political Action*. University Presses of California, Columbia and Princeton, Berkeley.
- Montemayor, E. 2012. *Estudio de Públicos para el Gran Museo del Mundo Maya*. Archivo en depósito. Estudio Museográfico, México DF.
- Tilden, F. 1977. *Interpreting our Heritage*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Nota

¹ Aunque hay autores como Harris (1997), que argumentan que el relativismo es como una resbaladilla (resbaladera): una vez arriba, inevitablemente acabas cayendo en el extremo.