

EN CONTRA DEL POPULISMO REACCIONARIO: HACIA UNA NUEVA ARQUEOLOGÍA PÚBLICA¹

AGAINST REACTIONARY POPULISM: TOWARDS A NEW PUBLIC ARCHAEOLOGY

Alfredo González-Ruibal², Pablo Alonso González³ y Felipe Criado-Boado^{2*}

2016 fue un año crítico en la política mundial. Los cambios que se precipitaron ese año, tendrán un largo impacto en la arqueología, antropología y disciplinas relacionadas. En este texto reflexionamos sobre lo que supone la emergencia del populismo reaccionario y cómo afecta a la práctica y teoría de la arqueología. Nos centramos en tres críticas y tres propuestas: Por el lado de la crítica, hemos aprendido que el liberalismo no es suficiente para enfrentar este fenómeno político, que los profesionales de la arqueología tenemos una posición muy modesta en los grandes debates socio-políticos; y que hay más colectivos marginalizados que aquellos que suelen ser el objeto de atención preferente de la arqueología pública dominante. Por el lado de las propuestas, planteamos la necesidad de provocar al Pueblo, en vez de adularlo, de recuperar una pedagogía crítica y transformativa que enseñe sobre la arqueología y utilice la arqueología para ofrecer un aprendizaje, y de evitar la “cruzada patrimonial”. La consecuencia genérica que podemos extraer es que debemos repolitizar de nuevo la arqueología para convertirla en una voz realmente crítica en el escenario global.

Palabras claves: arqueología social, patrimonio cultural, populismo, neoliberalismo, multiculturalismo.

2016 was a critical year in global politics. Changes were so dramatic, that they will have a long-lasting impact in archaeology, anthropology and related fields. In this article, we reflect critically on the phenomenon of reactionary populism and how it affects the practice and theory of archaeology. We will focus here in three main critics and three proposals. We have learnt that mere and more liberalism is not enough to face this political phenomenon, that archaeologists hold a very weak position in the main socio-political debates, and that there are other marginalized collectives out there beyond those who represent the primary focus of current public archaeology. Based on these critics, we set out three things we can do: we propose an archaeology that provokes People, instead of flattering them, an archaeology understood as a critical and transformative pedagogy that teaches about archaeology, but also uses archaeology to teach, and an archaeology that escapes the “heritage crusade”. To conclude, we have to make archaeology political again to reconstruct it as a public engaged practice, for making it a truly critical voice in the global stage.

Key words: Social archaeology, cultural heritage, populism, neoliberalism, multiculturalism.

De Brasil al Reino Unido, 2016 fue un año crítico en la política mundial. Las cosas no volverán a ser como eran. El patrimonio, la ética y el modo cómo las arqueólogas se relacionan con el público, fueron y serán profundamente afectados. Ha llegado, pues, la hora de reflexionar críticamente sobre el fenómeno del “populismo reaccionario” y cómo éste afecta la teoría y práctica de la arqueología. El “populismo reaccionario” se puede definir como una forma política que es anti-liberal en términos de su política de la identidad (en lo que se refiere, por ejemplo, al multiculturalismo, el derecho de aborto, derechos de las minorías o libertad religiosa),

pero es liberal en su política económica. Se caracteriza por su nacionalismo, racismo y anti-intelectualismo. Como Judith Butler afirma, “quiere restaurar un estado prístino de la sociedad, orientado por la nostalgia y por una sensación de pérdida de privilegio” (Soloveitchik 2016). En este contexto, el modelo liberal y multi-vocal de las ciencias sociales y las humanidades ha dejado de ser válido. En cambio, apelamos a nuestros colegas a 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

¹ Este artículo es una traducción de la versión original publicada en inglés “Against reactionary populism: towards a new public archaeology” en la revista *Antiquity* 2018, 92 (362):507-515. Si bien *Chungara* no publica traducciones de artículos, el Comité Editorial decidió hacer la excepción y publicar esta versión en la modalidad de Debate. Finalmente agradecemos a los comentaristas que aceptaron esta invitación, y a los editores de *Antiquity* que permitieron su publicación en español.

² Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit, CSIC), Santiago de Compostela, España. alfredo.gonzalez-ruibal@incipit.csic.es; *Autor correspondiente: felipe.criado-boado@incipit.csic.es

³ Instituto de Productos Naturales y Agrobiología (IPNA, CSIC). pablo.alonso-gonzalez@incipit.csic.es

públicos, y que se comprometa con la educación crítica y reflexiva.

Hay base para argüir que muchas arqueólogas sociales (y antropólogas culturales) han promovido durante la última década una agenda de trabajo que nos ha dejado política y teóricamente desapoderadas. Cuando decimos arqueología social nos referimos a aquella arqueología que se preocupa por la interrelación de la disciplina con la sociedad, y que incluye las arqueologías indígena y comunitaria, así como los estudios de patrimonio (Merriman 2004; Smith 2006; Smith y Wobst 2004). Los estudios críticos de patrimonio (Harrison 2013; Waterton y Smith 2010), en particular, han adquirido una posición dominante en la mayor parte de la investigación que explora las relaciones entre la sociedad y el patrimonio. Aunque compartimos las aspiraciones sociales de nuestras colegas, nos apartamos de algunas de ellas en nuestro diagnóstico de la situación y en las soluciones que proponen. El manifiesto fundacional de la Asociación de Estudios de Patrimonio Crítico (ACHS en sus siglas en inglés) anima a sus miembros a examinar las relaciones de poder que están en la base de la producción y gestión del patrimonio. La ACHS afirma que el patrimonio se ha conformado entremedias del nacionalismo, el imperialismo, el elitismo cultural, el racismo, el clasismo, y la fetichización del conocimiento experto, todo lo cual ha tendido a ignorar a la mayor parte de la población mundial. Estamos bastante de acuerdo en esto. Pero, para darle la vuelta a esta situación, la ACHS convoca a la participación del pueblo y las comunidades que, hasta ahora, habrían estado excluidas de la creación y manejo del patrimonio. Sin embargo, ¿quién y qué es el “Pueblo”? Es más, ¿en qué exactamente estamos invitándolo a participar?

¿Es la Gente de la Arqueología “el Pueblo”?

El llamado que hace la corriente dominante de la arqueología pública y los estudios de patrimonio crítico, es poco satisfactorio porque, entre otras cosas, el Pueblo no se puede hacer corresponder directamente con la gente con la que las arqueólogas trabajan. ¿Quién es el público? ¿Quiénes son los indígenas? ¿Quién es el “Pueblo”? Estas cuestiones sólo se plantean superficialmente. Las arqueólogas se han contentado demasiado a menudo con imágenes simplificadas de la sociedad. Las comunidades se han identificado con grupos específicos definidos por el género, la etnicidad, la raza o la orientación sexual (por no decir que “community” en inglés es sinónimo en realidad de “ayuntamiento”, “concejo” o “intendencia”), y se han descrito invariablemente en términos positivos (Brass 2017). Esto ha llevado a crear dicotomías entre patrimonio autorizado y oficial frente a patrimonio no-autorizado e informal, o a iniciativas desde arriba frente

a iniciativas desde abajo (Smith 2006). Arqueología y patrimonio autorizado, desde arriba, se describen como autoritarias y conservadoras, y sus opuestos serían en cambio espontáneas y democráticas.

Se ha dado por sentado siempre que las arqueólogas se deben alinear con “el Pueblo”, entender sus necesidades y defender su causa (Atalay et al. 2014). Muy a menudo esto ha supuesto asumir que toda persona, toda comunidad, puede espontáneamente reclamar su patrimonio. Gramsci (2011), sin embargo, explicaba que en las sociedades modernas, los proyectos hegemónicos suelen ser presentados como iniciativas desde abajo y resultados de la negociación y el consenso social. De este modo, las arqueólogas han ayudado a las comunidades a lo largo y ancho del mundo a entender y generar sus propias visiones lineales del tiempo y a adquirir un “pasado”; les han enseñado que su pasado les pertenece como patrimonio, que el patrimonio es una parte intrínsecamente valiosa de su identidad y, más recientemente, que la universalidad del patrimonio convierte a éste en un buen producto turístico.

Resumiendo, las arqueólogas se han inventado el Pueblo que necesitan: un Pueblo que puede desafiar las perspectivas tradicionales sobre el patrimonio y la arqueología, y que puede incluso negar el acceso a ciertos sitios o reclamar ciertas cosas; pero un Pueblo al que no le puede faltar una noción de patrimonio. En un trabajo reciente, Fowles (2016) criticaba el giro neo-materialista según se encuentra, por ejemplo, en la filosofía orientada a objeto, la teoría del actor-red o, en general, las “ontologías planas”, y argüía que los arqueólogos han encontrado finalmente su sujeto perfecto en las cosas: un sujeto que no disiente, al que le falta una voz propia y que conspira con la arqueología para reapoderar a los desapoderados. Pero Fowles se olvida del hecho de que algunas partes del Pueblo (los sin hogar, los afro-descendientes, los pueblos indígenas, las clases trabajadoras, y los inmigrantes) también son sujetos ideales, porque encajan perfectamente en las expectativas ético-políticas tanto de los liberales como de los marxistas ortodoxos. Por el lado contrario, otros tipos de gente parecen resueltos a desagradar a los arqueólogos comportándose de la forma equivocada: siendo avaros, patriarcales, xenófobos y desinteresados por su pasado.

Lo que está aquí en discusión es la idealización del sentido de comunidad y del patrimonio. Las comunidades, esto es, las unidades en las que el Pueblo se organiza, son diversas, fragmentadas y complejas. Algunas son progresistas; otras no. Algunas son cohesivas; otras están fragmentadas por conflictos internos.

A pesar de ello, las arqueólogas y las practicantes del patrimonio a menudo han transferido las cualidades de los subalternos críticos e ilustrados (tales como los

grupos indígenas politizados, o las clases trabajadoras con conciencia de clase) al conjunto de la comunidad con la que trabajan y, en última instancia, a la noción de Pueblo como unidad. Casi todo lo que es popular, desde abajo y local, sería así digno de ser celebrado.

Esto es exactamente lo que nosotros llamaremos (siguiendo a Ramón Grosfoguel 2008) “populismo epistémico”: lo que el Pueblo dice es correcto, porque es él quien lo dice. Dicho de otro modo, lo que hace una afirmación cierta no es la consistencia lógica del enunciado, sino quién la pronuncia. Nuestro argumento es que el populismo epistémico no es la solución para interaccionar con la sociedad. Primero porque distorsiona la complejidad de lo que es el Pueblo, al desatender a todos los grupos sociales que no coinciden con los valores progresistas. Segundo, porque el lenguaje de la multivocalidad y el multiculturalismo se alinea insólitamente con lo que Nancy Fraser (2017) ha denominado “neoliberalismo progresista” (esto es, reducir el progresismo político a lo que es políticamente correcto). Las colegas latino-americanas son bien conscientes de esto: la arqueología multicultural va de la mano con las pretensiones capitalistas y los intereses del Estado-Nación (Shepherd y Haber 2011). La arqueología multicultural respalda una forma de cosmopolitismo ético que tolera la diferencia y promueve símbolos alternativos y su despliegue público, pero silencia las narrativas y prácticas que escapan de la lógica neoliberal (Gnecco 2015). Un tercer problema es que las arqueologías multiculturales y multivocales excluyen ésas otras que no quieren, ni pueden, hablar ni ser escuchadas, y por lo tanto limitan las políticas emancipadoras al derecho a la narración (Spivak 1988; Žižek 2002:547-548). Pese a todo ello, los acontecimientos recientes alrededor del mundo, han sacudido las inconsistencias del populismo epistémico y su alianza con el multiculturalismo.

Tres lecciones hemos aprendido de la expansión del populismo reaccionario

Tres son las lecciones que se pueden derivar del avance mundial del populismo reaccionario. Primero, hemos aprendido que más y mero liberalismo (de derechas y de izquierdas) no es suficiente para afrontar el problema político que la expansión de este populismo supone. La arqueología liberal ha incorporado más y más gente al proyecto del liberalismo global, permitiendo a ésta participar en la producción y consumo de identidades culturales y experiencias patrimoniales. Pero ha sido incapaz de otorgar a estos mismos sujetos la riqueza *material* que les había prometido: ha ofrecido símbolos, pero no trabajos.

La arqueología surgió como una disciplina de y para la burguesía a partir de la revolución industrial (Trigger

1989). Más recientemente, las arqueologías sociales y las industrias del patrimonio han florecido en el contexto de las democracias multiculturales y liberales de las tres pasadas décadas. Pero al mismo tiempo hemos asistido a la transición desde el proletariado al precariado, un precariado basado en empleo y condiciones económicas inestables, y que también está colonizando la profesión arqueológica (Cleary et al. 2014; McGuire 2008:98-138) y el sistema de ciencia. ¿Qué tenemos las arqueólogas que ofrecer a los ciudadanos de las ciudades degradadas del Medio Oeste estadounidense? ¿O de los suburbios empobrecidos y segregados racialmente de las metrópolis europeas? Lo que esas comunidades marginales piensan sobre la arqueología y el patrimonio, pocas veces se ha analizado.

Al final la cuestión es que, mientras por un lado el populismo de derechas se alimenta predicando el miedo al “Otro” y se apodera de comunidades desbastadas por la crisis económica y el desarraigo social, por el otro, la arqueología liberal, combinada con el populismo epistémico, no dispone de las armas políticas e intelectuales necesarias para enfrentar la alianza a la que estamos asistiendo del capitalismo depredador con el populismo reaccionario.

Una lección adicional del actual ambiente político es que las arqueólogas quizás no somos tan fieras agentes del consenso normal como pensábamos, incluso aunque algunas de ellas hayan colaborado de forma entusiasta con él. En el sector comercial, algunas arqueólogas se preguntan qué podrá ocurrir en la gestión de recursos culturales (el CRM, o “*Cultural Resource Management*”) si se empiezan a aplicar en los próximos años políticas neoliberales. El caso es que en España y América del Sur y Central, además del Caribe, ya lo sabemos. Los Estados Unidos se equiparán a Brasil, Perú, Grecia o España, países en los que las presiones de los *lobbies* han reducido de manera drástica las exigencias de la evaluación de impacto ambiental y patrimonial. Los restos materiales del pasado, junto con las tradiciones vivas y el medio ambiente, pueden ser desmantelados sin apenas cautelas en aras del beneficio económico. A pesar de lo que se dice a menudo (p.ej., Hutchings y La Salle 2015), el capitalismo depredador no necesita arqueólogas, simplemente porque no necesita narrativas que lo legitimen.

Quizás la lección más importante es el reconocimiento de que hay otros grupos marginales que no son comunidades indígenas auto-afirmadas, Afro-Americanos liberales, trabajadores industriales con conciencia de clase, o personas sin techo interesadas en documentar sus vidas. Nos imaginamos que la clase trabajadora era *nuestro* Pueblo. Nos imaginamos que ella, a lado de los inmigrantes, los indígenas y de otros grupos, eran los productores del patrimonio no-autorizado desde la base. Pero, ¿sabemos realmente qué

les preocupa sobre el patrimonio o la arqueología? Algo parece haber ido realmente mal y lo malo es que no lo vimos venir.

No es la representación y la narración de historias lo que está aquí y ahora en cuestión. Es la economía política y la redefinición de la clase y la identidad lo que está en juego. Las arqueólogas sociales y las estudiosas del patrimonio tienen, lamentablemente, poco que ofrecer en esta situación. Pueden sin duda documentar la supresión implacable de diferentes formas de alteridad, y compensar ese proceso destructivo mediante las formas de restitución simbólica que permite el patrimonio. Pero eso solo sirve para satisfacer las necesidades culturales de las clases medias liberales y educadas. Pueden también ayudar en la transformación en patrimonio de aquellos sectores económicos que serán desmantelados por el capitalismo sin bridas; como ya sabemos, donde quiera que una actividad económica desaparece, se abre un museo y esa actividad se coloca en la vitrina para su exhibición. Pero esto malamente apaciguará a aquellos perdedores del capitalismo global que optaron por el populismo reaccionario.

Tres cosas que podemos hacer

En medio de todo esto, creemos que la arqueología tiene una oportunidad para redefinir su relación con la sociedad. Pero esto solo será posible si nos deshacemos del populismo epistémico. Necesitamos mirar a la realidad social como es: compleja, en el sentido de que las comunidades son tremendamente diversas y no siempre progresistas. No podemos dividir la sociedad entre los buenos (la gente ordinaria y los académicos que trabajan con ellos), los feos (los investigadores y profesionales al servicio del poder), y los malos (la élite). Muchas veces, las partes más pobres de una sociedad se alinean con la élite. Europa meridional y oriental, África y América Latina, presentan historias repetitivas y bien estudiadas de comunidades que no defendieron las ideas “correctas”, sino que apoyaron dictaduras y oligarquías, o incluso se implicaron en limpiezas étnicas y políticas. Quizás por esta razón, algunas de nosotras no nos hemos enganchado con entusiasmo a los estudios de patrimonio crítico, y más bien consideramos que el populismo epistémico que es inherente a ellos malamente puede afrontar estos problemas. Pero rechazar esa opción no es, lógicamente, suficiente. No se nos ocurrirá decir que podemos volver al autoritarismo académico tradicional y añejo, y proponer que debemos tratar a la gente como si fueran menores a los que hay que reñir constantemente. Tampoco nos tenemos que “doblegar ante el populismo ni retirarnos a una posición que es

en sí un rechazo a vincularse” (Pluciennik 2015:80). A nuestro entender, una arqueología comprometida socialmente puede hacer tres cosas:

Primero, “necesitamos una arqueología que provoque al Pueblo”, en vez de alagarlo y coquetear con él (Sloterdijk 2001); esto significa una disciplina que cuente las cosas que no son cómodas, que problematice y complique las narrativas, historias e identidades. Necesitamos una arqueología implicada en las explicaciones históricas y no solo en análisis arqueométricos hiperespecíficos, o en prácticas buenistas de cuenta-cuentos. Decir las verdades incómodas a esos que están ya convencidos y dispuestos a escuchar (nuestras audiencias habituales) no es bastante: necesitamos relacionarnos con esos que están en las antípodas de (¡incluso!) el pensamiento liberal. Debemos abandonar nuestras zonas de confort y estar listas para luchar nuestras batallas. La provocación y el trabajo en comunidad pueden ser difíciles de combinar, pero honestamente, la arqueología pública no se puede limitar solo a la arqueología comunitaria. El vínculo con la comunidad es tremendamente importante, pero no es suficiente. Pues el público es mayor que la comunidad. Para servir a los intereses de la gente en su conjunto (uno de los sentidos que tiene hablar de “público”), las arqueólogas tienen que afrontar intervenciones públicas críticas que vayan más allá de la esfera local, creen lazos sociales y apoyen la acción colectiva (McGuire 2008:39-46) sin reificar comunidades e identidades cerradas. En esto, las historiadoras, filósofas y sociólogas, incluso las antropólogas, aportan buenos modelos: a menudo han desempeñado roles públicos cruciales (una función que, con muy pocas excepciones -Hilde, tal vez Renfrew- ninguna arqueóloga ha representado nunca), sin haberse vinculado a una comunidad específica (Guldi y Armitage 2014). De hecho, la eficacia de su trabajo se basa precisamente en su independencia. Posiblemente sea esto lo que ha faltado a las arqueólogas para poder actuar como intelectuales en el teatro social.

Segundo, “necesitamos una arqueología que enseñe”. Necesitamos una pedagogía crítica y transformativa que enseñe sobre arqueología pero que también emplee la arqueología para enseñar (Bartoy 2012). Esta arqueología pedagógica, que aprende ella misma en el proceso de educar, conversará con los movimientos sociales, comunidades e instituciones, pero no está necesariamente apegada a grupos o localidades específicas. La educación ha perdido prominencia entre las arqueólogas sociales y está ausente de muchos manifiestos (véanse varios ejemplos en Atalay et al. 2014). La colaboración con las comunidades locales, que es el modo dominante de nuestra interrelación con la sociedad, requiere una simetría entre actores que no se compadece bien con la idea de enseñar, que presupone un profesor y un alumno, un emisor y un receptor de

conocimiento. Ciertamente, que las arqueólogas se pongan ahora a enseñar está hoy en día totalmente fuera de lugar en muchos contextos (indígenas) no occidentales, donde las arqueólogas tienen más que aprender más que enseñar. Pero con la misma seguridad, es ciertamente necesario en muchos otros.

Desde inicios de la década de 1980, hemos crecido acostumbradas a deconstruir nuestras verdades, a criticar la Ilustración, la razón y la modernidad. Pero seamos claras, relativizar la objetividad y deconstruir las disciplinas son cosas que los populistas reaccionarios están encantados de hacer y celebrar: en estas prácticas, ellos encuentran la prueba de nuestra debilidad y futilidad. Tenemos pues que construir una nueva objetividad, incluso aunque sepamos que es una misión casi imposible (Criado-Boado 2001). Esta nueva objetividad crítica es lo que debería estar en el fundamento de nuestra pedagogía. Si renunciamos a enseñar, si solo nos dedicamos a motivar a otros, nos haremos más y más ineficaces como científicas sociales: podremos acabar como meras facilitadoras, *managers* de redes sociales y animadoras, algo que también es necesario; pero otras personas ocuparán nuestro lugar. Y posiblemente esto no nos guste.

Debemos enseñar no porque queramos que todo el mundo vea el mundo con los ojos de una arqueóloga (Holtorf 2007). No se trata de ver los intereses de la arqueología constantemente en conflicto con la sociedad. Más bien, es en interés de la sociedad que debemos entender y, a menudo, preservar las huellas del pasado. El hecho de que el sentido y relevancia de los restos del pasado no sea algo inmediatamente obvio para todo el mundo, es lo que hace, ante todo, que la educación sea necesaria. La idea básica, sin embargo, no es convencer a la gente de que el patrimonio es universal y bueno, y que todo el mundo tiene un patrimonio, como hemos hecho siempre (así lo han hecho también tanto las profesionales más tradicionales y conservadoras, como las investigadoras del patrimonio crítico; lo único que cambió es lo que unas y otras consideran qué es el patrimonio).

Al contrario, la idea básica debe ser otra que nosotras compartimos con convicción: creemos que las arqueólogas, como científicas sociales, tienen una caja de herramientas única para entender el mundo críticamente. Contra los prejuicios, el racismo y la xenofobia, lo que realmente necesitamos es más crítica social. Demasiado a menudo hemos renunciado a la autoridad epistémica, pero no es tarde para recuperarla. Tal vez no sea iluso pensar que no es la artificial autoridad de nuestras posiciones académicas lo que la gente respeta, sino la autoridad basada en el conocimiento, las capacidades y la experiencia (Angelbeck y Grier 2012:552). Recuperaremos esa autoridad no paseando nuestros títulos, sino reformulando las relaciones y los valores que conectan la disciplina con el público. Por lo tanto, no podemos confiar sin más en la mera

retórica científica y positivista. Lo que tenemos que hacer es construir confianza en la disciplina y en nuestro rol como agentes sociales (Alonso González 2016) produciendo conocimiento que no sea reducible a meras prácticas subjetivas (Criado-Boado 2001). Latour (2013) puede ser muy útil para esto cuando apunta a la cuestión de cómo construir, en un contexto creciente de desconfianza general, discursos científicos no autoritarios sino basados en la autoridad del autor. Como ocurre en otras disciplinas, el refuerzo de la autoridad epistémica de la arqueología requiere un “llamado a la institución de la ciencia, más que a la ciencia misma. Es una cuestión de confianza, no de certeza. La certeza es epistemológica, la institución de la ciencia requiere mucho más que eso” (Latour 2013:3). Obtendremos la credibilidad, reputación y legitimidad sobre la que erigir esta confianza haciendo nuestro mejor trabajo posible como arqueólogas, no halagando con lisonjas a un público amplio.

Tampoco necesitamos ir contra el patrimonio; lo que necesitamos es *una arqueología que escape de la “cruzada patrimonial”*. Lowenthal (1996) desarrolló este concepto para ilustrar el modo en el que el patrimonio ha pasado de ser motivo de interés de las élites cultas, a llegar a ser un tema popular. Alistamos en esa “cruzada” puede requerirnos ser originales para agradar a la audiencia; un proyecto español, por ejemplo, ha propuesto colocar *Pokemons* en museos y sitios patrimonio para atraer el público a ellos (*El Mundo* 2016). Entender el patrimonio como un constructo social ha sido un paso crítico en los estudios de patrimonio crítico, pero no afecta a la propia definición de patrimonio ni las razones por las que las cosas, la gente y los procesos culturales necesitan ser transformados en patrimonio. El quid de la cruzada patrimonial bajo el capitalismo es el valor, que es simultáneamente simbólico y económico. Sin embargo, los aspectos culturales y económicos son considerados habitualmente como cosas separadas: los primeros caen en el dominio de la ética, mientras los segundos se naturalizan como parte del estado normal de las cosas. Los arqueólogos sociales y los estudios del patrimonio crítico normalmente se ocupan de los aspectos culturales y éticos, y critican la mercantilización del patrimonio. Al aceptar la separación entre cultura y economía, incurren en la paradoja del capitalismo occidental expresada por Gilles Dauvé (2009:1-45) como “igualdad de derechos a la vez que existe desigualdad social”.

La cruzada patrimonial tiene que ver con el incremento de la presión de los mandatos institucionales para hacer ciencia “útil”. Esto ha formado parte de la crisis general de las Humanidades y de su aparente falta de utilidad instrumental. Esta crisis llegó después de que las ciencias duras se rindieran a las demandas de los mecenas públicos y privados a favor de la utilidad, la productividad y la aplicabilidad, que se consumaron a través de la alianza de ciencia, tecnología e industria

después de la Segunda Guerra Mundial. La arqueología, como productora de conocimiento sobre el pasado, no estaba en la mejor posición para responder a tales demandas. La solución práctica era reformular la disciplina como productora de patrimonio. Pero tal y como ilustra el caso del CRM, el capital no necesita arqueólogos para convertir el patrimonio en una mercancía, pues a fin de cuentas las arqueólogas no son productoras eficaces de valor económico; otras lo hacen mejor que nosotras. Esta fue la razón de la crisis económica de la arqueología comercial y su incapacidad para crear nuevas actividades económicas sostenibles (Schlanger y Aitchison 2010). Compárese con el éxito económico de los sitios (inventados) de Puma Punku en Bolivia, las pirámides de Güimar en las Islas Canarias, o los *resorts* turísticos de temática histórica de Sudáfrica (Hall y Bombardella 2005). Como productoras de valor económico a través del patrimonio, las arqueólogas son irrelevantes para el capitalismo global; pero como productoras de valor simbólico a través de la multivocidad y el multiculturalismo, las arqueólogas son políticamente cojas.

Por lo tanto, necesitamos empezar a pensar no en términos de patrimonio, sino en términos de superación de las dicotomías entre patrimonio crítico y aplicado. O incluso, mejor, debemos empezar a pensar fuera de la noción de patrimonio. Esto no significa estar del lado de un anti-patrimonio mal entendido, como si fuéramos partidarios de su destrucción, detractores de las políticas de protección, o indiferentes al concepto y a su potencial analítico mediante el debate académico. Nada más lejos de ello. Hace dos décadas, Lowenthal (1996: 100) describió (y criticó) el “ánimo anti-patrimonial” que permeaba parte de la producción teórica de los estudios patrimoniales. Igualmente, Winter (2013) ha criticado recientemente las actitudes anti-patrimoniales dentro de los estudios de patrimonio crítico, y reclamado los aspectos positivos del patrimonio y la necesidad de colaborar con los CRM y los profesionales no-académicos del patrimonio que encaran el riesgo del aislamiento disciplinar. Pero esta afirmación ética (el patrimonio *es o puede ser bueno*) no ayuda a explicar nuestra situación actual ni los dilemas y contradicciones que atraviesa el mismo concepto de patrimonio. No podemos ser ingenuas: evitar un problema no hace que desaparezca. Igualmente, eliminar el patrimonio (físico o conceptualmente hablando), no cambia nada. El cambio precisa de un vínculo conceptual crítico con el patrimonio que debe ser paralelo a una práctica

transformativa que vaya más allá de él. Esto implica explorar los modos en los que la historia y la memoria pueden superar la lógica capitalista moderna apuntalando la conceptualización y práctica del patrimonio. Esto incluye no solo las prácticas no occidentales sino también las tradiciones *folk* en Occidente que han sido secuestradas por los reaccionarios (Hamilakis 2011).

Liberados de la ansiedad por la utilidad práctica, la función económica, la aplicabilidad inmediata y la aceptación popular a las que la gestión del patrimonio nos ha atado, podemos empezar a reclamar la arqueología como una forma crítica de producción de conocimiento, capaz de intervenir en temas sociales candentes desde una perspectiva original (González-Ruibal 2013). Provocación, interacción y educación, más que adulación y colaboración, deberían ser los nuevos conceptos claves que guíen nuestra interrelación con lo social, o al menos con esos sectores de la sociedad que han permanecido hasta la fecha más allá de nuestro radar. En conclusión, tenemos que repolitizar de nuevo la arqueología. Esto nos puede colocar en posiciones poco cómodas, pero tenemos que ser capaces de enfrentar el populismo reaccionario cara a cara y desvelar sus problemas políticos, sociales y económicos si queremos limitar su propagación. Al mismo tiempo, debemos de dejar de intercambiar saliva con el neoliberalismo progresista e ir más allá de las cuestiones centradas en la identidad, ética y narrativa que han ocupado la imaginación política de la arqueología durante tres largas décadas. Necesitamos volver a las raíces de lo político (disensión radical, conflicto, desigualdad) y reconstruir la arqueología como una práctica vinculada a lo público para convertirla en una voz verdaderamente crítica en el escenario global.

Agradecimientos: Agradecemos a C. Scarre, el anterior editor de *Antiquity*, su apoyo en la publicación del texto en inglés, y a Rob Witcher, actual editor, que haya gestionado la autorización de CUP (editora de *Antiquity*) para la traducción de este artículo al castellano libre de cargas, lo que también agradecemos a Jamie McIntyre, responsable de revistas de humanidades y ciencias sociales de CUP. Agradecemos al comité editorial de *Chungara* su interés para acoger la traducción en esta revista. Y agradecemos asimismo a los autores que comentaron la publicación de nuestra propuesta en la versión original en *Antiquity*: Reinhard Bembeck y Susan Pollock, Yannis Hamilakis, Laurajane Smith y Gary Campbell y Larry Z. Zimmerman.

Referencias Citadas

- ACHS Association of the Critical Heritage Studies. n.d. Available at: <http://www.criticalheritagestudies.org/> (accessed 24 October 2017).
- Alonso González, P. 2016. Between certainty and trust: boundary-work and the construction of archaeological epistemic authority. *Cultural Sociology* 10:483-501.
- Angelbeck, B. y C. Grier 2012. Anarchism and the archaeology of anarchic societies: resistance to centralization in the Coast Salish region of the Pacific Northwest Coast. *Current Anthropology* 53:547-587.
- Atalay, S., L.R. Clauss, R.H. McGuire y J.R. Welch (ed.) 2014. *Transforming Archaeology: Activist Practices and Prospects*. Left Coast, Walnut Creek.
- Bartoy, K.M. 2012. Teaching *through* rather than *about*: education in the context of public archaeology. En *The Oxford Handbook of Public Archaeology*, editado por R. Skeates, C. McDavid y J. Carman, pp. 552-565. Oxford University Press, Oxford.
- Brass, T. 2017. Who these days is not a subaltern? The populist drift of global labor history. *Science & Society* 81:1034.
- Cleary, K., J. Frolík, E. Krekovič, E. Parga-Dans y E.S. Prokopiou 2014. Responding to the financial crisis in five European countries: people, roles, reactions and initiatives in archaeology. *Archaeologies* 10:211-231.
- Criado-Boado, F. 2001. Problems, functions and conditions of archaeological knowledge. *Journal of Social Archaeology* 1:126-146.
- Dauvé, G. 2009. Contribution à la critique de l'autonomie politique. *Lettre de Troploin* 9:1-45.
- El Mundo 2016. *Pokémon Go* dinamiza los museos. 5 September 2016. Available at: <http://www.elmundo.es/cataluna/2016/09/01/57c7f51f22601d9e6d8b45a1.html> (accessed 23 October 2017).
- Fowles, S. 2016. The perfect subject. *Journal of Material Culture* 21:9-27.
- Fraser, N. 2017. The end of progressive neoliberalism. *Dissent*, 2 January 2017. Available at: https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser (accessed 23 October 2017).
- Gnecco, C. 2015. An entanglement of sorts: archaeology, ethics, praxis, multiculturalism. En *Ethics and Archaeological Praxis*, editado por C. Gnecco, pp. 1-17. Springer, New York.
- González-Ruibal, A. (ed.) 2013. *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*. Routledge, London.
- Gramsci, A. 2011. *Prison Notebooks*. Volume 3. Columbia University Press, New York, New York.
- Grosfoguel, R. 2008. Transmodernity, border thinking and global coloniality. Decolonizing political economy and postcolonial studies. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 80:115-147.
- Guldi, J. y D. Armitage 2014. *The History Manifesto*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hall, M. y P. Bombardella 2005. Las Vegas in Africa. *Journal of Social Archaeology* 5:5-24.
- Hamilakis, Y. 2011. Archaeological ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40:399-414.
- Harrison, R. 2013. *Heritage: Critical Approaches*. Routledge, London.
- Holtorf, C. 2007. Can you hear me at the back? Archaeology, communication and society. *European Journal of Archaeology* 10 (2-3):149-165.
- Hutchings, R. y M. La Salle 2015. Archaeology as disaster capitalism. *International Journal of Historical Archaeology* 19:699-720.
- Latour, B. 2013. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Harvard University Press, Cambridge.
- Lowenthal, D. 1996. *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Free Press, New York.
- McGuire, R. 2008. *Archaeology as Political Action*. University of California Press, Berkeley.
- Merriman, N. (ed.) 2004. *Public Archaeology*. Routledge, London.
- Pluciennik, M. 2015. Authoritative and ethical voices. From *diktat* to the demotic. En *Subjects and Narratives in Archaeology*, editado por R. Van Dyke y R. Bernbeck, pp. 55-82. University of Colorado Press, Boulder.
- Schlanger, N. y K. Aitchison (eds.) 2010. Archaeology and the Global Economic Crisis: multiple impacts, possible solutions. Culture Lab Editions, Tervuren.
- Shepherd, N. y A. Haber 2011. What's up with WAC? Archaeology and 'engagement' in a globalized world. *Public Archaeology* 10 (2):96-115.
- Sloterdijk, P. 2001. *El Desprecio de las Masas: Ensayos sobre las Luchas Culturales de la Sociedad Moderna*. Pre-textos, Valencia.
- Smith, C. y H.M. Wobst (ed.) 2004. *Indigenous Archaeologies: Decolonising Theory and Practice*. Routledge, London.
- Smith, L. 2006. *Uses of Heritage*. Routledge, London.
- Soloveitchik, R. 2016. Judith Butler: "Trump is emancipating unbridled hatred". *Zeit Online*, 28 October 2016. Available at: <http://www.zeit.de/kultur/2016-10/judith-butler-donald-trump-populism-interview/seite-2> (accessed 23 October 2017).
- Spivak, G.C. 1988. Can the subaltern speak? En *Colonial and Postcolonial Theory*, editado por P. Williams y L. Chrisman, pp. 271-313. McMillan, Basingstoke.
- Trigger, B.G. 1989. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge University Press, Cambridge.
- The Wall Street Journal. n.d. Blue feed, red feed. Available at: <http://graphics.wsj.com/blue-feed-red-feed/> (accessed 23 October 2017).
- Waterton, E. y L. Smith 2010. The recognition and misrecognition of community heritage. *International Journal of Heritage Studies* 16 (12):4-15.
- Winter, T. 2013. Clarifying the critical in critical heritage studies. *International Journal of Heritage Studies* 19:532-545.
- Žižek, S. 2002. A plea for Leninist intolerance. *Critical Inquiry* 28 (2):542-566.

