



## COMENTARIOS A: GONZÁLEZ-RUIBAL, A., P. ALONSO GONZÁLEZ Y F. CRIADO-BOADO 2019. EN CONTRA DEL POPULISMO REACCIONARIO: HACIA UNA NUEVA ARQUEOLOGÍA PÚBLICA\*

*Wilhelm Londoño*<sup>1</sup>

La tesis principal de Alfredo, Pablo y Felipe, es que el 2016 marcó una inflexión en lo que respecta a la discusión general sobre patrimonio. Argumentan que en adelante, las asociaciones expertas en el tema, las más icónicas, celebraron la aparición de agendas que exhortaban a vincular a la comunidad en las preocupaciones de los expertos sobre el patrimonio. Esta preocupación, según los autores, llevó a una práctica en la cual la comunidad se definió por oficio, apelando a un mero automatismo, como un mar de buenas intenciones, donde las habilidades y competencias políticas de ciertos líderes, eran transferidas a toda la comunidad. Esta operación la denominan “populismo epistémico”, siguiendo alguna expresión usada por el sociólogo caribeño Ramón Grosfoguel. Los autores arguyen que el populismo epistémico no es una buena herramienta para generar una política disciplinaria de relación con la sociedad, dado que en la actualidad las formas de colaboración e inclusión, configuran estrategias de mercantilización de la diferencia que instrumentalizan la sociedad y favorecen al mercado. De esta suerte, el panorama de la agenda arqueológica con la sociedad, según el diagnóstico, les permite comprender tres cosas del avance del populismo reaccionario (xenofobia, racismo, pauperización). La primera es que no existe ningún avance social posible desde la arqueología basada en el populismo epistémico. La segunda es que la arqueología no es una herramienta de emancipación, y más bien parece aliada al avance de formas de acumulación de riqueza y exclusión. Finalmente, que este esquema de instrumentalización que hace la arqueología pública, vuelve invisible formas divergentes de los modelos que producen y categorizan lo que puede ser patrimonio.

Los autores, sin embargo, no escatiman en ofrecer opciones ante este debate. Imaginan una arqueología que provoca al pueblo, una arqueología que conversa con

los movimientos sociales, sin apearse necesariamente a ellos (énfasis puesto por los autores), y finalmente una arqueología que se escapa de la cruzada patrimonial. Vistas las cosas de esta manera, Alfredo, Pablo y Felipe, consideran que la salida es una arqueología que no está conforme con las ecuaciones del mercado que suman conservación y difusión para multiplicar capital, y que es una suerte de herramienta para una crítica del mundo que puede ser discutida con agendas de movimientos sociales y otras colectividades.

Como manifiesto, el texto es provocador. Visto con cierto detalle, el texto deja interrogantes que merecerían alguna exploración más detallada que excede el alcance de esta nota. El primer comentario que suscita, es que la evaluación de las agendas de organizaciones multilaterales en relación al patrimonio y sus formas de consumo social, es bien divergente, incluso, al interior de las mismas regiones. Sobre esto es mejor no hablar en abstracto. En el caso del Norte de Colombia, por ejemplo, a pocos kilómetros de distancia existen dos sitios arqueológicos con manejos diametralmente opuestos. En uno, por ejemplo, prepondera la visita de extranjeros con alto poder adquisitivo. En otro, la etnia kággaba ha impedido el acceso a ciertos recintos de una aldea prehispánica, configurando por primera vez en Colombia alguna forma de cesión de derechos estatales patrimoniales. La enseñanza que deja esto es que estas reflexiones no se pueden hacer en abstracto. La noción de populismo epistémico es útil para comprender la construcción de ideologías donde existen “otros” de fácil identificación (“el inmigrante”, el “europeo” el “cholo”, el “sudaca”, etc.), pero no es una buena herramienta para hacer generalizaciones sobre procesos que involucran colectivos y arqueología. Lo que sí es posible aceptar es que en América Latina, y con certeza en Colombia, se ha venido a llamar arqueología pública a una práctica que supone que el arqueólogo baje de su

\* **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](http://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.

<sup>1</sup> Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia. [wilhelmlondono@gmail.com](mailto:wilhelmlondono@gmail.com)

olimpico epistémico para que traduzca sus datos a la masa analfabeta de la sociedad. Lo más problemático de esta premisa, es la suposición de que el público no sabe nada de patrimonio o si lo sabe, lo sabe desde el saber profano que debe ser intervenido. De todas formas no es claro que en estas operaciones educativas, se ejerza una suerte de populismo epistémico a lo Grosfoguel.

Al respecto de las tres cosas que los colegas han aprendido del avance de los discursos xenófobos y racistas, englobados en la categoría de populismo reaccionario, se pueden decir varias cosas. La primera es que evidentemente nadie que tenga una visión crítica, en arqueología, apelará al populismo epistémico como herramienta emancipadora; sin embargo, esto no significa que el populismo epistémico no seguirá siendo útil en el mercado de vender buenos indios o indios ecológicos. Y para esto siempre habrá clientes, porque las personas quieren experimentar el salvaje oeste, quieren ver el dorado, y estar entre indígenas amigables con el medio ambiente. Esto lleva a la segunda cuestión. La arqueología con su saber experto, su capacidad de tocar los artefactos con los que se construyen la escena patrimonial, siempre estará presta a construir historias del tamaño de las necesidades de quien las pueda pagar. Habrá rebeldes y seguro se les ofrecerán tribunas para que su voz decore la polifonía multicultural, pero algunos de nuestros colegas deliraron cuando fundaciones de bancos o el mismo estado los contrate para la fabricación de narrativas por dinero.

Es posible apreciar en muchos países de América Latina cómo los museos nacionales contratan expertos para poner en escena formas de interacción entre el público y la institución y así opacar el dejo de atraso en la exposición clásica decimonónica. Como el museo ahora es un lugar de recreación, antes era el lugar de la preservación, la consecuencia de esto es que se reproducen estereotipos de la alteridad que desempoderan las agendas de ciertos movimientos sociales. Por ejemplo, la visión de que los indígenas amazónicos son meros cazadores-recolectores que habitan una selva humanizada, empaña una realidad de comunidades asediadas por madereros, narcotraficantes y grupos armados, que se disputan sus tierras. Esa faceta del fenómeno está vedada. Es de esta manera, como se tejen unas reglas de enunciación que dan forma a un sistema de recompensas y castigos sobre lo que pueda ser dicho sobre el pasado. Como lo han mostrado diversos arqueólogos, esto hace que el Estado sea proclive a promocionar las imágenes de un indígena escultor o pintor en el pasado, y no el agente activo de la agenda de los movimientos sociales del presente. Y cuando ese indígena en el presente levanta la voz, no sobra que se le señale desde la academia de oportunista y falaz. Efectivamente, esto genera una disposición a que los arqueólogos tengan que pensar formas de vincularse a

esos mercados narrativos donde prima, como al inicio de la arqueología, la ubicación temporal, el tipo de cultura, su valor histórico, etc. Los efectos de esto son visibles: aparecen facultades de patrimonio enfocadas en mejorar la duración y visibilidad de las cosas antiguas, proliferan los posgrados de museología para poder pensar mejor formas de exhibición interactivas, y la reflexión de cómo vender mejor el pasado se vuelve central. Finalmente, es sano pensar cómo estas agendas que vinculan el patrimonio con el saber experto de la arqueología y las pretensiones de expansión del mercado, soslayan formas alternativas patrimoniales de colectivos que no encajan en los clichés aceptados de alteridad. Este señalamiento que hacen los autores, me parece clave. Está por hacerse una arqueología del otro lado del patrimonio, o del otro patrimonio, donde hay colectivos que son invisibles para el mundo experto.

Ante los tres pilares de la agenda que proponen Alfredo, Pablo y Felipe, hay niveles críticos que podrían ser explicitados. Empezando por el final, es acertado pensar en una posible huelga arqueológica que resultara de abandonar lo que en el artículo se llama la cruzada patrimonial. Si todos los arqueólogos del mundo decidieran parar y no participar más en la cruzada patrimonial, seguro habría un cambio, una obligación del mercado y del Estado de revertir sus lógicas de inversión. ¿Qué haríamos a cambio? ¿dejaríamos de participar en la creación de museos y parques temáticos patrimoniales? o ¿podríamos diseñar los espacios donde se enseñe la visión crítica que reclaman los autores? Esto podría ser una respuesta a la segunda cuestión. En estos parques podríamos enseñar cómo América Latina se construyó como un enclave para las formas de acumulación primigenia de capital que permitieron la financiación de los variados periodos del arte moderno de Europa Occidental. Acá responderíamos una pregunta que ronda en el manifiesto: ¿Quién es nuestro interlocutor? Podría ser ese personaje que ve en América Latina la cuna de un salvajismo que debe ser domesticado, como cuando en la trata de blancas hombres blancos de Europa occidental y central, secuestran mujeres de Centroamérica y Suramérica para ser sodomizadas en centros clandestinos. En el acto de su crueldad, la justificación es el derecho que da a usar como objeto de placer cuerpos de mujeres representadas como lascivas. Esto nos conduce a la primera cuestión. No hay necesidad de provocar a ningún público o sociedad. Lo que se debe hacer es construir esa colectividad pues no existe. Esto desemboca a lo que tal vez es más ruidoso en el texto. Esta idea de conversar con los movimientos sociales, de configurar una arqueología discrecional que elije su interlocutor, que participa y no se entromete, que critica pero que no enarbola bandera, suena efectivamente a lo que el discurso multicultural formula: Una aceptación de los otros a cambio de que todo siga

igual, una guerra fútil dentro del campo simbólico del texto. Críticos en el texto, pasivos en la práctica. No estoy seguro que ante la agenda de colectivos sin tierra en Brasil y desplazados en Colombia, por ejemplo, la agenda sea la provocación o la pedagogía arqueológica, no creo que ante el avance del extractivismo en el Caribe insular y continental se deba generar exhortaciones a una base que tiene las cosas claras. Tal vez el academicismo nos enceguezca de tal manera que pensamos en cómo articular una disciplina tan anacrónica como la arqueología a un mundo que demanda de los académicos su atención ahora que la tragedia ambiental se conjuga con la creciente desigualdad. Un mundo contaminado y lleno de gente pobre. Estoy plenamente seguro que debería precipitarse el colapso arqueológico y crear de esas cenizas una nueva disciplina, una nueva forma de ver el pasado desde el presente, pensando en un futuro posapocalíptico.

Una gran conclusión puede ser tomada de este debate; al analizar la arqueología en la era del patrimonio, en la época del avance del populismo reaccionario, se hace evidente que las generalizaciones no ayudan mucho y que toda arqueología comunitaria o indígena es local. De esta suerte, no podría haber una crítica, por lo menos a las arqueologías indígenas, porque estas no existen como un campo donde sea posible discernir trayectorias estructurantes. Lo que existen son los procesos locales en un tiempo-espacio que implica demandas particulares y articulaciones específicas.

Si bien es plausible pensar que el populismo epistémico convierte lo indígena como arquetípico de lo ecológico o lo comunitario, en la mayoría de las agendas de arqueología con y para indígenas en las que he participado, los sentidos de colectividad han sido definitorios y han sido definitorios porque han sido locales. De esta manera los proyectos locales no construyen una imagen de lo indígena para apelar a políticas de discriminación positiva, lo cual ha sido un argumento fácil y reiterado de discursos reaccionarios, sino que juegan con los recursos existentes que implican movidas jurídicas pero también apelar a idiosincrasias. De esta conjunción se ha configurado una agenda de lucha contra el latifundio que algunos académicos y políticos posmodernos tachan de simples emulaciones de una construcción idealizada de lo indígena para impedir el desarrollo de la agroindustria que se piensa como ideal para la generación de empleo y reducción de la pobreza urbana.

El célebre Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC- fue una organización que emergió en la década de 1970 de la base de los comuneros que venían peleando en contra de la extensión de las haciendas que se dio a inicios del siglo XIX cuando Simón Bolívar firmó la disolución de los resguardos indígenas heredados de la colonia. Los Nasa, los Misak, los Yanaconas, por ejemplo, todos han sido comunidades

del Suroccidente de Colombia que en los dos siglos de República han tenido que enfrentar a los gobiernos centrales y regionales en sus intentos por acabarlos. En la década de 1990 participé con uno de los asociados del CRIC, los Nasa de Novirao, una comunidad habitante de un resguardo a pocos kilómetros de la capital del Cauca, Popayán. Fue mi primera participación como arqueólogo y mi rol era claro. Debía hacer un estado del arte de la arqueología de Tierradentro y comprender en qué momento los Nasa habían sido separados, en el texto, de esa tradición cultural. Así fue como encontré un libro de la década de 1950 donde un tipo decía que los constructores de Tierradentro habían sido una tribu de artistas que habían sido desplazados por los aguerridos paeces, categoría usada en la Colonia para referirse a los Nasa. Al analizar la información no hallé estudios que complementaran esa afirmación y sí puede darme cuenta de que ese argumento era usado por el gobierno municipal para deslegitimar reclamos. En algunos debates con funcionarios locales logramos dejar por sentado que la discontinuidad no estaba probada y que según los trabajos etnográficos, la afiliación Nasa con Tierradentro era común a toda la nación Nasa dispersada por el Suroccidente de Colombia. Entonces no era un simple invento sino un hecho social. La lucha no solo se dio en el campo ideológico de la historia, sino que los comuneros alternaron con demandas judiciales donde reclamaban autonomía territorial, jurídica y educativa, y en varias ocasiones participaron en vías de hecho como piquetes en la vía Panamericana entre la ciudad de Cali y Popayán. Dejé Novirao en el año 2000 y después de casi dos décadas el proceso, que pude documentar desde 1998 hasta 2000, ha estado dando frutos interesantes. En 1997 los Nasa de Novirao recién habían adquirido una hacienda que habían recuperado después de intensas negociaciones. Una vez con la hacienda en sus manos, donde ellos mismos vivían bajo la figura feudal del terraje (el hacendado los dejaba vivir a cambio de un tributo en especie o mano de obra), debía darse el proceso de consolidación de la asamblea de la comunidad. Se puede aceptar: no existía asamblea general, lo cual no significaba que no existiera comunidad. El gobernador de ese entonces, Julio, organizó asambleas todos los martes para celebrar la minga (una forma de trabajo comunal andino) y así empoderar a la gente como colectivo. Cuando llegué en 1997 a una minga, los Nasa se quejaban de que pocos comuneros iban, pues la asamblea se hacía con todas las familias del resguardo que debían enviar un delegado para el trabajo comunal y para las votaciones a lugar. Ese año las mingas no contaban con todos los comuneros, pero se hacían religiosamente cada martes para crear la costumbre. Cada martes se convocaba a quitar la maleza de los prados de las áreas comunales, o a construir las casetas de las celebraciones colectivas, o a labrar el

camino o nivelar los pasos anegados. Cada minga era milagrosa porque de la nada en un día de trabajo salían cosas sorprendentes como casas, caminos, sembrados, etc. Las mingas eran emocionantes porque se trabajaba armónicamente y se comía y bebía a placer. Dejé de ir unos meses y cuando regresé a entregar algunos resultados del trabajo, no daba crédito a lo visto. La minga había prosperado y las asambleas contaban con cientos de personas. La costumbre había hecho que todas las familias se vincularan pues la minga daba frutos, no solo en mejorar las vías, mejorar la comercialización de productos, sino también por mejorar en áreas como la educación y la salud. Si había problemas con la lengua, hoy día Novirao goza de una enseñanza de lengua nativa fortalecida por procesos iniciados décadas atrás. No me hubiera imaginado estar en medio de ese proceso siendo un mero provocador o interactuando con la comunidad, fui un colaborador y tuve un rol claro en el proceso.

Pero mi intención no es pontificar sobre los procesos que he acompañado en Colombia y Argentina con comunidades indígenas; lo que es claro es que nuestro quehacer no se ejercía desde el afán de sucumbir a los delirios del populismo, en este caso epistémico, sino en la búsqueda de formas de justicia social en colectivos que tenían la intención reivindicar derechos suprimidos como el derecho a la propiedad colectiva de la tierra, o a la autodeterminación. Como alguna vez lo señaló Arturo Escobar, el gran antropólogo colombiano, en estos

colectivos prima una agenda sensible, un poco errática, tal vez comparada con cierta agenda *new age*, que busca el sanamiento. En estos casos, lo que se buscaba era el sanamiento de la tierra. Como lo he podido apreciar en la Sierra Nevada de Santa Marta, este proceso se basa en la recuperación de cuencas hidrográficas por medio de la siembra de especies nativas de árboles, lo que a su vez hace que se solidifiquen los lazos entre las personas y se fortalezca la comunidad. El *mamo* Ramón Gil, líder *wiwa* de la Sierra, me contaba cómo ellos recuperaron varios cientos de hectáreas del bosque que hace 40 años se arrasó por la siembra de mariguana. Hoy día las áreas descubiertas volvieron a tener bosques y los pájaros y jaguares volvieron. Decía otro *mamo* que ellos eran indígenas por nada diferente a esta capacidad de ser sujetos contemporáneos que devuelven bosques a serranías devastadas. Me pareció una definición precisa de su alteridad. Restauradores de ecosistemas que operan desde las ontologías propias del sistema macrochibcha.

Para finalizar, es claro que hay divergencias y semejanzas entre lo que se llama arqueología pública en Europa y lo que se llama arqueología comunitaria o social en América Latina. Este artículo es un buen inicio para detallar las complejidades que puedan emerger en ejercicios comparativos de esa naturaleza. Pero es claro que la crítica que yace en el texto debería ser explicitada porque en abstracto puede resultar siendo una idea solamente inquietante.