

Tiempo de carnaval. Política del conocimiento, minería y semiopraxis de la serpiente

Por Alejandro F. Haber^()*

Uno de los debates más difíciles en el plano intelectual durante esta década estuvo referido a la cuestión de cómo se financia la investigación en la universidad. Esta discusión atravesó arduas estaciones que, de alguna manera, ponían de relieve un dilema crucial respecto a la autonomía del conocimiento respecto de las dinámicas e intereses empresariales. Más aún, cuando la actividad de explotación de los recursos sociales es objeto de variadas impugnaciones por parte de movimientos sociales.

Alejandro Haber sigue de cerca el problema, debido a su desempeño como arqueólogo en la Universidad de Catamarca. Pero en su escrito sugiere que la discusión no sólo debe limitarse al financiamiento, e involucra dimensiones epistemológicas o incluso convivenciales. Mientras el conocimiento producido en la universidad siga rigiéndose por parámetros cientificistas, sostiene Haber, su alianza con la actividad extractiva será inevitable y natural. El tan mencionado, en los últimos tiempos, poscolonialismo no significa ir más allá de la condición colonial sino rearticular sus conexiones para desentrañar sus enlaces actuales en los modelos económicos y sociales, ahora bajo el signo del neodesarrollismo imperante.

Escribir en/sobre carnaval

En retrospectiva, incluso parece que esta historia ha sido guiada por una mano invisible. Lo cual es una dificultad para escribirla: escribir en el orden 'correcto' de los acontecimientos imprimiría la sensación de que los acontecimientos simplemente sucedieron a lo largo de una línea. Y me parece a mí que esa imagen arruinaría todo. Los acontecimientos suceden ondulantes, aparecen debajo del suelo, desde el lado interno de las cosas. Pero para de una vez comenzar, lo haré cerca del comienzo (pero tal vez no propiamente en el inicio); al menos este texto tiene un comienzo, y tal vez la lectora crea que este texto comienza, después de todo, en el comienzo. Estoy en Cuenca, Ecuador, y es Carnaval. La gente del pueblo está de fiesta, y yo estoy en un oscuro cyber intentando responder a la convocatoria de ponencias sobre la diferencia ontológica que hizo Ben.¹ Escribir es un desproporcionado esfuerzo si pensamos en el mundo de relaciones que siempre quedará fuera de la escritura. La gente está feliz y bebiendo fuera de este texto.

Minería y bebida en la frontera

Al finalizar la jornada de trabajo conduje al grupo de estudiantes con quienes realizaba un relevamiento en Ingaguassi, un sitio arqueológico minero, hacia Fénix, el campamento de una mina de litio en donde nos alojábamos, no sin antes efectuar la esperada parada en la escuela primaria de La Aguadita,² una de las dos que hay en la costa del salar del Hombre Muerto. José María,³ el único maestro

de la escuela, nos estaría esperando allí con una taza de té, alguna buena conversación, y un par de tragos de whisky o aguardiente antes de entrar en la zona seca del campamento de la minera transnacional. Esa tarde nos demoramos en llegar a la escuela ya que, partiendo de Ingaguassi, un hombre se acercaba a las ruinas de una casa junto al camino de tierra, con una mula y un burro cargados de alforjas. Percibí sus dudas y sospechas cuando me bajé del vehículo y me le acerqué. La tartamudez contribuyó inicialmente a esa impresión primera, hasta que aprendí que su poderosa elocuencia precisaba tiempos más largos de enunciación. Andrés iba a lavar oro del sedimento de descarte de la mina abandonada en la década de 1960 llamada Mina Incahuasi, junto a, y ladera abajo de, la más antigua ruina de Ingaguassi. Él sospechaba –sospeché– que yo pudiera informar a la policía: el estado reconoce la propiedad de las minas, como de otros aspectos del territorio, de quien pagó por un título, no de quien las cuida. Comprometí mi complicidad pidiéndole que me enseñara a lavar oro, y trayéndole cada mañana agua casi dulce desde la escuela; comenzamos así una larga, profunda y amistosa conversación, parte de la cual está hilvanada en la historia que aquí traigo. Andrés estaba muy interesado en el hecho de que yo fuera arqueólogo y profesor universitario. Preguntándome cosas simples y profundas, al principio acerca de mi conocimiento acerca de ciertos fenómenos y luego sobre mi relación con el conocimiento acerca de ciertos fenómenos, me llevó, lenta pero insistentemente, a los límites de mi conocimiento.

En busca de la agencia indígena, contra los imperios

Ocupé varias temporadas en Ingaguassi en busca de los Incas en el área. Pero mientras los arqueólogos anteriores a mí habían asegurado que Ingaguassi era el principal sitio Inca en el altiplano meridional,⁴ mi investigación, en conjunto y en detalle, mostró que cada pieza de evidencia de agencia estatal Inca era tan evanescente como el delgado aire de los Andes. Los arqueólogos acostumbraban, y aún lo hacen, a hablar de 'imperio' para referirse a los incas, quienes –según ellos– conquistaron el Kollau (es decir, las tierras del sur que incluyen el altiplano) en busca de metales preciosos. Una operación estratégica a gran escala que habría incluido la construcción de caminos y centros administrativos, y la dispersión de rasgos arquitectónicos y objetos estandarizados, son leídos a tono con la narrativa del imperio. Es decir, el modelo interpretativo del 'imperio inca'

Fig. 1

supone la existencia de ciertos rasgos (caminos, poblados planificados, estilos arquitectónicos, estilos artesanales) como integrados en un sistema de dominación, de modo que la observación de alguno de estos rasgos es generalmente leída como parte de un 'todo integrado' o sistema que, va de suyo, confirma el modelo del 'imperio incaico'. Tratándose de una mina de oro, la presencia de rasgos arquitectónicos y objetos muebles de tipo incaico fue rápidamente anotada por los que visitaron el lugar antes que yo. Tras una sistemática investigación en Ingaguassi y otros dos sitios contemporáneos, nada de ello pude comprobar: o los rasgos diagnósticos no existían o bien no eran diagnósticos. Lo único que quedaba en pie, era la asociación imaginaria de minería metálica, imperio y tiempo pre-colonial que formaba la base del modelo del 'imperio incaico'. El carácter puramente imaginario de esa asociación fue el primer descubrimiento en Ingaguassi.



Incluso los historiadores que estudian documentos escritos e investigaron el sitio, aunque no supieron dónde está realmente ubicado,⁵ resultaban refutados por mi investigación. No encontré huella alguna de los Incas en el sitio pero tampoco del estado colonial español en los inicios del asentamiento. De acuerdo a mi investigación, la historia del asentamiento comenzó con el emplazamiento de varias casas rectangulares de un único cuarto, alineadas al norte directamente sobre las blancas vetas cuarcíferas ricas en oro, con su único vano de entrada hacia el este, cada una con una bocamina, un molino de piedra, maray o quimbalete y un horno.⁶ Estas casas (Figura 1), construidas por familias indígenas locales a fines del siglo XVII o comienzos del XVIII, formaron una aldea minera indígena al cabo de la derrota armada de la larga resistencia calchaquí, palabra que, significando 'guerrero', acabó por resultar un topónimo para la frontera occidental del Tucumán y un etnónimo para su población, en el sur del Perú español.

Revolución y carnaval; la serpiente

Mi búsqueda de agencia indígena, en lugar de las agencias imperiales Inca o Española privilegiadas por las literaturas arqueológica e historiográfica, fue incluso más allá del asentamiento inicial en el sitio. De hecho, uno de mis intereses centrales fue su abandono. En 1775 Ingaguassi fue el escenario de uno de los primeros levantamientos anticoloniales, lo que eventualmente desembocó en 1781 en la gran rebelión del altiplano contra el colonialismo europeo, liderada por Tupac Amaru, Tomás Katari y Tupac Katari.⁷ Me

cautivó entonces la concordancia del significado de los nombres militantes de los líderes⁸ con el único motivo de decoración figurativa que hallé en la cerámica indígena en el sitio (y en otros dos sitios relacionados, Agua Salada y San Antonito): una pequeña serpiente modelada reptando hacia la boca de la jarra, aplicada en las asas adheridas al labio (Figura 2). La interpretación de los historiadores sobre la rebelión iba desde una creciente resistencia a los 'repartimientos' (una distribución compulsiva de bienes europeos a ser pagada por sobre el precio de mercado por las comunidades indígenas)⁹ hasta la inversión de roles en tiempos de Carnaval (la rebelión de Ingaguassi estalló durante Carnestolendas de 1775).¹⁰ Mi propia interpretación de la rebelión se relacionaba a la secuencia arquitectónica del sitio.¹¹ Una primera fase consistió

de ocupaciones campesinas indígenas, en las cuales las familias indígenas agenciaban su propio acceso a la extracción y procesamiento del mineral (conservando su acceso directo a los piques de mina, e implementos de molienda y reducción ubicando sus casas directamente sobre las vetas). Las siguientes fases arquitectónicas mostraban una historia de transformación sucesiva de las antiguas casas campesinas en compuestos complejos de casas y espacios internos amura-

Involucrarme con esta ontología local no era meramente acerca de conocer, tal como habría asumido su rol clásico un etnógrafo. Al mismo tiempo, otros procesos interrelacionados, es decir, que sólo aparentemente eran otros, se estaban desarrollando en el área. Y estos procesos no sólo me involucraban como conocedor, es decir, en mis relaciones con la verdad, sino sobre todo como habitante, es decir, en mis relaciones con el mundo, incluyendo en ellas a mis relaciones con la verdad.

llados, incluyendo una iglesia orientada hacia el oeste y varios compuestos orientados hacia la iglesia en una disposición de plaza y calles (Figura 3 y 4). La rebelión, entonces, sucedió para resistir la pérdida de control de la mina por la población indígena, tal como lo evidencia la amenaza que los europeos proferían: harían de Inga-guassi otro Potosí, significando que obtendrían control sobre la mina y sobre la fuerza de trabajo tal como era el caso en Potosí mediante el esquema de trabajo forzado, llamado *mita*.¹²

Pregunta por la veta

En este momento (en el argumento si no en el tiempo) viene la pregunta que



Fig. 2a

me hizo Andrés al año de conocerlo. Nos encontramos por casualidad en la escuela de La Aguadita, donde retomamos nuestra conversación de pocas y difíciles palabras: ¿qué cree, usted que es arqueólogo y profesor, es verdad o no que la veta crece de noche? Esta pregunta me llevó varios años de reflexión, acerca del hecho concreto de que la veta creciera, acerca del significado de la noche como un tiempo para la agencia de la veta, sobre la correcta y esperada relación con la veta, acerca del concepto de verdad, sobre mi relación con la verdad y los dioses, y sobre las consecuencias de ser parte yo de esa conversación. Con el tiempo comprendí que la veta no era simplemente un objeto a ser explotado sino un ser potente con el cual había que relacionarse apropiadamente, y que la ubicación de las casas alineadas sobre la veta tenía tanto que ver con un acto de apropiación social doméstica de los recursos minerales como con un acto de crianza de la veta y, así, de crianza de la familia que allí vivía. También comprendí por qué las casas indígenas en primer lugar fueron orientadas hacia el este, es decir hacia el sol naciente, mientras que la relación con el dios de la mina era practicada en la oscuridad subterránea. Pero el involucrarme con esta ontología local no era meramente acerca de conocer, tal como habría asumido su rol clásico un etnógrafo. Al mismo tiempo, otros procesos interrelacionados, es decir, que sólo aparentemente eran otros, se estaban desarrollando en el área. Y estos procesos no sólo me involucraban como conocedor, es decir, en mis relaciones con la verdad, sino sobre todo como habitante, es decir, en mis relaciones con el mundo, incluyendo en ellas a mis relaciones con la verdad.

Cuidando los antiguos

Los meses de verano transcurrieron en nuestra tercer temporada de campo excavando una de las casas que consideré podrían ser iniciales en la secuencia del asentamiento. El grupo dormía en la escuela de La Aguadita y caminaba los 40 minutos hasta el sitio cada mañana y de regreso a la tarde, siempre con la compañía de Ubalda, que cuidaba de su nieta fuera del horario de clase. Ella aprendió a leer los números del instrumento de medición, y nos enseñó, entre otras cosas, a recoger una piedra blanca al comenzar a caminar y apilarla junto a la excavación. El cansancio de la caminata quedaría con la piedra y no con los caminantes, y la *apacheta* –así el nombre de la pila de piedras– que se formó día tras día, era asimismo el lugar para dar hojas de coca y alcohol antes de comenzar las tareas cada mañana. Estábamos allí para realizar una excavación arqueológica; pero resultó, gracias a Ubalda, en una relación diferente con los *antiguos* (el sitio/objeto/ser/lo arqueológico). Ser parte de esa inesperada conversación fue el acontecimiento más importante de ese verano, y la *apacheta* fue su resultado más visible (Figura 5). Las palabras no fueron necesarias.

Otra vez la minería. Movimientos indígenas y sociales

Al año de iniciar mi investigación en el área del salar del Hombre Muerto, un grupo de pobladores me visitó en mi casa en San Fernando del Valle de Catamarca, pidiendo consejo en relación a sus intenciones de presentarse al estado como una comunidad indí-

gena y así reclamar el reconocimiento a su propiedad de la tierra y recursos. La población local vive en asentamientos dispersos alrededor del salar del Hombre Muerto, criando llamas y ovejas, y realizando varias actividades productivas tradicionales, muchas de ellas clasificadas por el estado como ilegales (por ejemplo, la minería, la cacería, etc.). El área del Salar –como gran parte de la provincia de Catamarca– está completamente repartida en propiedades mineras, varias de ellas explotadas por grandes compañías, entre ellas RTZ y FMC. Las mineras ocupan el territorio de la gente, cortan sus caminos,¹³ explotan sus recursos, y mantienen una sostenida hostilidad hacia los locales, incluyendo

Fig. 2b



el reclamo de despoblamiento del área porque “no hay nada que hacer allí” salvo, claro, su propia actividad minera. Esta hostilidad se extendió incluso a la escuela local, en donde el maestro mantenía el único control de producción de la mina de litio. Con marcas de lápiz del mismo tipo que yo estaba acostumbrado a usar para contar los puntos del truco, sobre la pared junto a la pequeña ventana de la cocina, representaba cada camión cargado de mineral que desde allí podía verse al atravesar el Salar desde la mina hacia los centros de concentración previos a la salida del país. Así, contabilizaba la duplicación de la producción de mineral en el lapso de un año, aumento que permanecía sin ser declarado a las autoridades argentinas, manteniendo regalías e

La relación entre minería y universidad no se agota en un mero planteo de corrección ética, ni tampoco en la supuestamente necesaria protección de una esfera independiente de pensamiento crítico. Son los contextos poscoloniales posmodernos los que arrojan a la ciencia y a la universidad a los entramados de la frontera colonial, donde los sentidos políticos les vienen dados por su historia relacional y por su lugar discursivo.

impuestos en el mínimo posible. Eventualmente, la escuela fue alquilada por el estado provincial a otra compañía minera para ser utilizada como campamento para una campaña de exploración.¹⁴ El proceso de organización comunitaria fue eventualmente desactivado unos meses más adelante, y los líderes locales emigraron temporalmente a otras provincias. Mientras las autoridades educativas provinciales adujeron que los pocos estudiantes que permanecían allí al menos eran alimentados por el servicio de *catering* de la minera en contrapresta-

ción por el uso del edificio escolar, mi denuncia en los medios de comunicación de la conversión de una escuela primaria en un campamento minero fue acompañada por otros profesores universitarios y, en conjunto con otras luchas locales, acompañó al movimiento social por la vida y en contra de la megaminería en Catamarca.¹⁵ Fue esa una de las últimas veces que los diarios locales nos publicaron algún texto denunciando los atropellos de las mineras y la genuflexión del estado, en la medida en que el cerco mediático se hizo ya abiertamente impermeable a toda letra crítica con la nueva conquista colonial. Al menos, alcanzó para que lo levantara Mona Moncalvillo desde Radio Nacional, que me entrevistó por teléfono, mientras conversaba paralelamente con la Directora de Educación de la provincia quien aducía que los niños que yo había visto durmiendo junto a sus madres bajo unas chapas y maderas detrás del edificio de la escuela-albergue no eran tales o, en sus palabras, ‘no había matrícula’. Aproveché para narrarle a Mona la omnipresencia de las mineras en el oeste de Catamarca, que controlaban la asistencia a escuelas, hospitales, servicios comunitarios básicos, poniendo dentro de los esquemas de “responsabilidad social empresaria” aquello que son compromisos ineludibles del estado, cuya retirada cómplice sumerge a las poblaciones en una trampa de complacencia de la cual es extremadamente riesgoso escapar. Me dio la impresión que Mona no me escuchaba muy convencida de la veracidad de mis palabras, que estas sonaban exageradas en los parlantes del estudio en Buenos Aires; tal vez así se lean también en estas páginas.

Conocer y vivir en la frontera

Relacionarse con otra ontología no es sólo una cuestión que atañe al conocer. Ni siquiera es meramente involucrarse con la diferencia cultural radical. Debido a que la diferencia cultural es en primer lugar diferencia colonial, involucrarse con una ontología no Occidental puede implicar el habitar la *frontera* (colonial). Desde la frontera, el Occidente es desafiado como proyecto de conocimiento, pero también como proyecto de intervención. En este sentido, habitar la frontera no es una simple estrategia para obtener control sobre una sección del mundo (ni, al menos, obtener control mediante el conocimiento). Habitar la frontera implica ser transformado como conocedor pero también como habitante o, dicho de otro modo, ser transformado como conocedor debido a que uno es transformado como habitante.¹⁶ En esta historia que traigo aquí, el colonialismo —y particularmente la minería— está implicado tanto en la historia-objeto a conocer como en las relaciones sociales en las cuales se pretende conocer esa historia. En ambos contextos, histórico (conocido) y presente (conocedor), las relaciones coloniales son sólo una cara de la moneda; la otra cara es la colonialidad del conocimiento, es decir, la asumida superioridad de un conocimiento (cristianismo, ciencia, arqueología, universidad) sobre otro (ontología local).¹⁷ Esta colonialidad de conocimiento crea las condiciones epistémicas para la continuación del colonialismo: es considerada ilegal la práctica local, son ignorados los conceptos locales de derechos a las tierras. Mientras tanto, y como parte de la misma colonialidad epistémica, los expertos alimentan los proyectos del estado y las empresas.

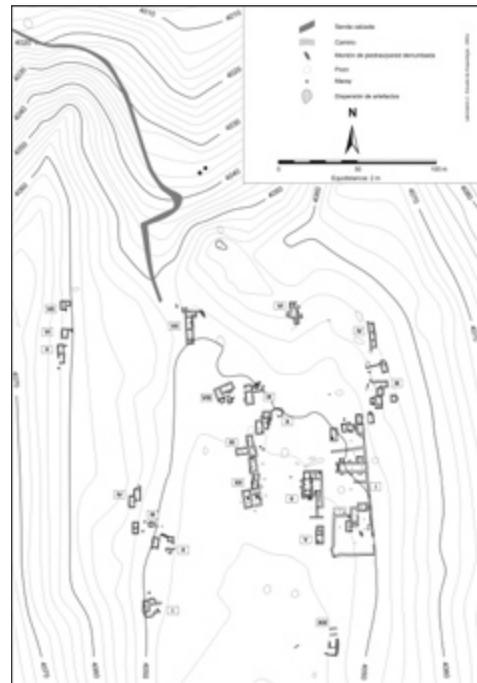
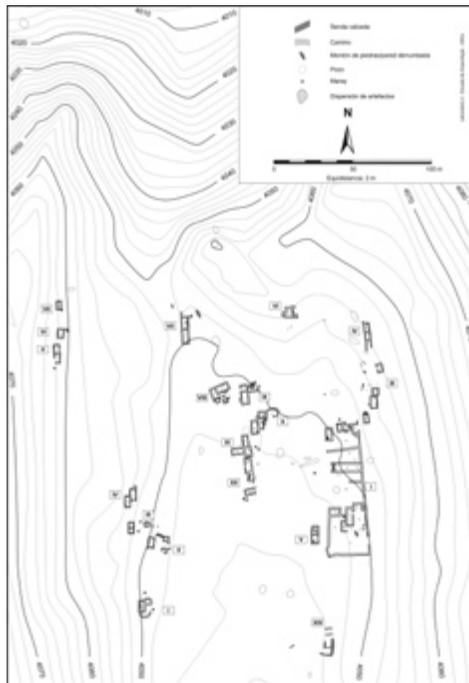
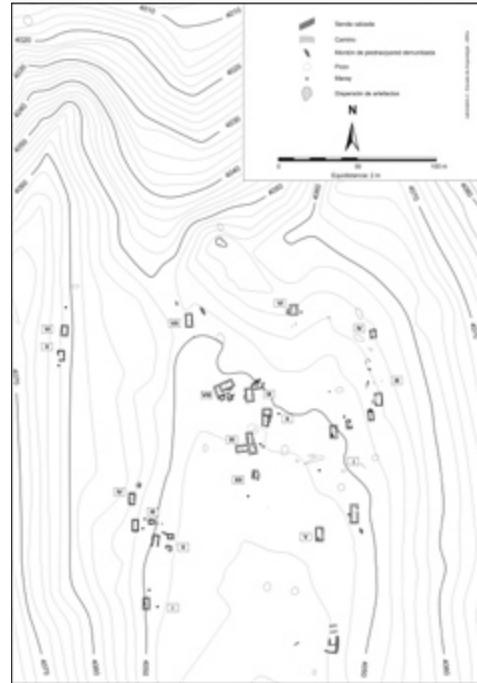
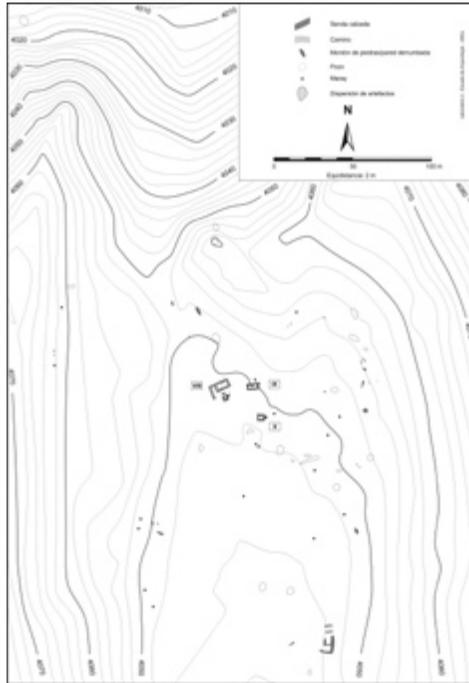
En tal escenario poscolonial, incluso el comprender una cosa en particular como un objeto arqueológico, y consecuentemente nombrarlo como tal y aplicarle la legislación pertinente, es ya una posición orientada a la renovación del colonialismo. La relación entre minería y universidad no se agota en un mero planteo de corrección ética, ni tampoco en la supuestamente necesaria protección de una esfera independiente de pensamiento crítico. Son los contextos poscoloniales posmodernos los que arrojan a la ciencia y a la universidad a los entramados de la frontera colonial, donde los

sentidos políticos les vienen dados por su historia relacional y por su lugar discursivo. Pretender una autonomía de esos contextos, encubrirse en la mera voluntad cognoscitiva, modular la relación de acuerdo a supuestos estándares éticos, son todas maneras de eludir el terrible hecho de encontrarse en el frente de fricción ya agenciado epistémicamente por los dispositivos disciplinarios. Uno puede dedicarse ‘a lo suyo’ y esgrimir una u otra coartada, o bien agradecer la enorme oportunidad que la interpelación puede ocasionar en el propio domicilio. La ciencia o la serpiente.

Hay otro lado que permanece invisible desde fuera, un lado interno que vive en una red completamente diferente de relaciones.¹⁸ Cabe advertir que por la palabra diferente no quiero decir que esa red sea independiente o

Hay una ontología viva del lado de adentro del mundo. Dicha ontología, como una serpiente, sale a la superficie en ciertas circunstancias. Se hace visible en la temporada de Carnaval en que se renuevan las relaciones de cuidado de los dioses de la mina. En este sentido, el carnaval no es tan sólo una inversión de la vida normal, sino la apertura a la luz del día de una red viviente de relaciones.

Fig. 3
(a, b,
c y d)



aislada. Aunque a veces se mantiene con independencia y en aislamiento, siempre está relacionada a la cultura hegemónica, es decir, lo hace a través de relaciones de hegemonía/subalteridad. La *diferencia*¹⁹ está construida sobre relaciones interculturales.

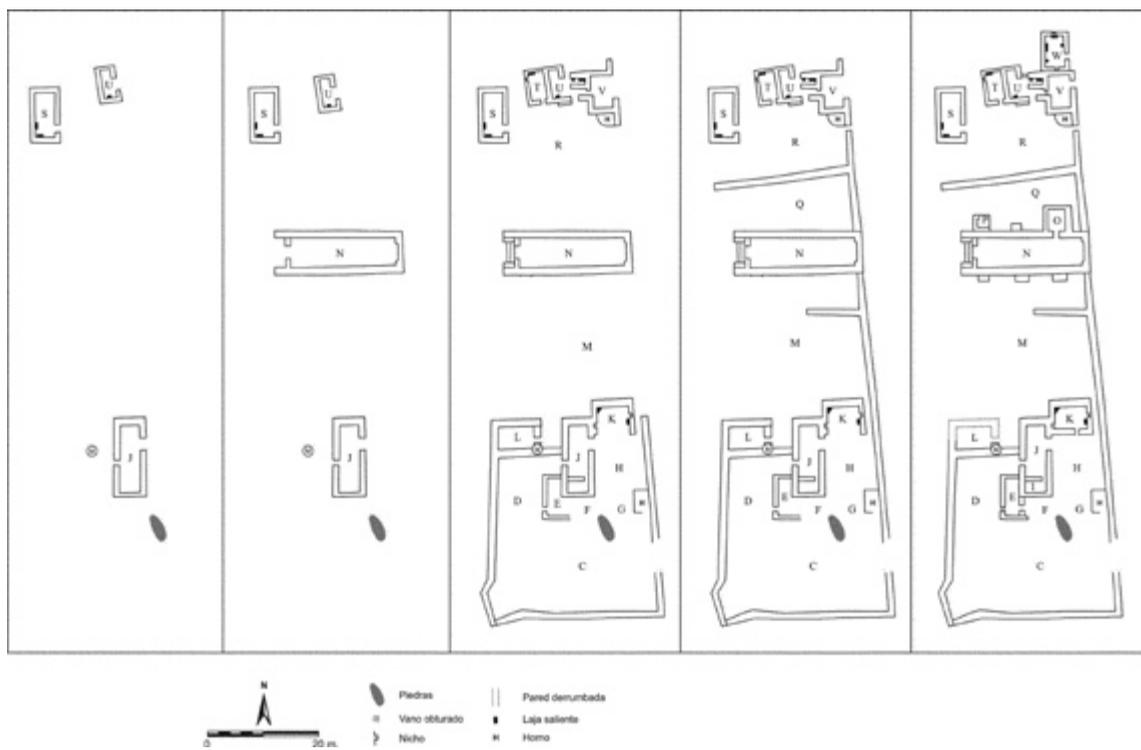
Desde el discurso hegemónico, la ontología local es reducida como diversidad cultural, objetivada en proyectos de conocimiento y administrada por la política multicultural. Los seres en relación son disectados unos de otros y puestos a disposición de los proyectos de expansión colonial: tierra, agua, minerales, animales, fuerza de trabajo humana, paisajes, artesanías, costumbres, son enunciados por la ciencia, disponibilizados por el estado y explotados por el capital. La arqueología tiene una contribución central en estos procesos de expansión de la frontera. Pero allí, lejos de la luz de la razón,

mora otra relationalidad, oscura y resistente, ocupada en reproducir las relaciones que son, ante todo, relaciones de crianza.²⁰

Tiempo de Carnaval y la semiopraxis de la serpiente

Hay una ontología viva del lado de adentro del mundo. Dicha ontología, como una serpiente, sale a la superficie en ciertas circunstancias. Se hace visible en la temporada de Carnaval en que se renuevan las relaciones de cuidado de los dioses de la mina. En este sentido, el carnaval no es tan sólo una inversión de la vida normal, sino la apertura a la luz del día de una red viviente de relaciones. En esta red poblada de seres sagrados están incluidos los antiguos, no como objetos de conocimiento del pasado,

Fig. 4



sino como seres potentes que viven y se crían bajo tierra, demandan obligaciones y protegen a los vivos. Ello tiene implicancias muy fuertes para una arqueología: el tiempo y la materia, constitutivos de la metafísica disciplinaria, tienen otros significados. El tiempo no es lineal en alguna forma posible, a pesar de poder ser narrado secuencialmente; el pasado vive heterogéneamente en el presente. La cultura material no es meramente material, y no puede ser manipulada como materia inerte sin ofender su sensibilidad y potencia. Estas comprensiones de la materia como animada y del tiempo como no lineal conllevan una partida respecto de los principios nucleares de Occidente, entendido este como una teoría de la historia. Estos principios, consolidados por la historiografía occidental, son guardados y reproducidos por la arqueología disciplinaria, en su rol de expandir la teoría occidental de la historia más allá de sus propios confines, es decir, Occidente como civilización y la escritura como su registro.

Acercarse al lado interno de las cosas implica comunicarse, como habitante y como conocedor, con relaciones que sólo se ven durante el Carnaval, usualmente con la ayuda de la ingesta de alcohol, que alimenta a los dioses subterráneos y libera la memoria histórica dando lugar a los brindis (*ch'alla*).²¹ Pero en tiempo de carnaval las cosas no son meramente dichas, enunciadas de una manera literaria. La danza, el movimiento, los gestos, la música, e incluso la materialidad de las enunciaciones proferidas son hasta más elocuentes que la comunicación lingüística implicada. En este sentido, y continuando con el paralelo que

estoy trazando aquí, queda tanto fuera del texto como dentro de este. Abandonar a Occidente implica, en primer lugar, partir de su lugar de normalidad y desplazarse hacia la frontera.

Beber con los dioses

Volví a Ingaguassi junto a unas 60 personas de Antofagasta de la Sierra,²² el pueblo más cercano, en cuyo museo estaba realizando algunas actividades con estudiantes y maestros de la escuela y público en general. No era esa la primera vez que me habían invitado a realizar actividades comunitarias sobre la cultura y la historia locales. De hecho, un año antes había dado un curso sobre esa temática a casi 50 personas interesadas. Fue mi continuo cuestionamiento acerca de las implicancias epistémicamente violentas del explicar la historia local a la gente local lo que me llevó a desarrollar otras metodologías en la siguiente oportunidad, esta vez más dialógicas. En aquel curso²³ había presentado, entre otros resultados de varios años de investigación, lo que había hecho en Ingaguassi. Mi ortografía de Ingaguassi como distinto a Incahuasi, que yo había tomado respectivamente de la ortografía documental del período colonial español y de la ortografía de Mina Incahuasi en el siglo XX, fue confrontada por algunos participantes en el curso. Fueron observadas con interés mis fotografías de las ruinas de la capilla de Nuestra Señora de Loreto, la primera iglesia cristiana en el área y sitio original de la imagen de la Virgen de Loreto, que es actualmente la patrona de Antofagasta (Figura 6). De hecho, mi primera sorpresa al retornar aquella vez a Ingaguassi fueron las

hileras de piedras blanqueadas a la cal que marcaban el camino desde la entrada de las ruinas del poblado hasta la puerta de la iglesia en ruinas. Se me explicó que la Virgen de Loreto había sido llevada unos meses atrás en visita a su primer hogar en Ingaguassi.

Durante la visita que estoy narrando, tuve una segunda oportunidad para sorprenderme cuando la gente, queriendo compartir con la tierra su almuerzo, eligió el lugar de nuestra pequeña *apacheta* junto a la excavación arqueológica en el verano anterior, para cavar el pozo para la boca de la Pachamama. Uno por uno, cada uno de los presentes dio hojas de coca y alcohol a la Pachamama a través de ese hoyo junto a la excavación arqueológica (Figura 7). Como parte de la

misma historia, este fragmento resalta el aspecto no lingüístico de la comunicación intercultural. Nuestro estar allí como arqueólogos comunicándonos con los dioses resultó ser más eficiente en su materialidad, que cualquier cosa medianamente interesante que habríamos podido hallar o decir acerca de las excavaciones.

Otro brindis

Este texto explora la historia ontológicamente intrincada de mi vinculación con un sitio arqueológico minero, el mismo sitio donde estalló uno de los primeros levantamientos anticoloniales durante el carnaval de 1775. Comenzando con la vinculación

Fig. 5



usual de un arqueólogo con la investigación antecedente, e identificando y expandiendo la inclusión de diversas agencias en la historia, se diversifica rápidamente para incluir no sólo mi consideración intelectual de la agencialidad, sino también mi ser agente político y criatura viviente. Ello significa que el mismo lugar desde el que se realiza arqueología se muda cuando sus propios cimientos se ponen en conversación, y la arqueología se transforma de empresa de busca de conocimiento en un escenario interculturalmente relacionado. Pero aún aceptando el impacto en mí mismo de ser habitante en los escenarios en los cuales soy conocedor, este último rol no queda excluido sino transformado. En este sentido, este texto explora la semio-

praxis interrelacionada en el curso de la historia –en su doble sentido de lo sucedido y lo que se dice acerca de lo sucedido– que aquí narro. Ello sólo a veces incluye la escritura, y sólo a veces mi autoría, ya que devienen actores centrales en la conversación la actuación y la oralidad así como las subjetividades colectivas y heterogéneas. Tal como ocurre en tiempo de carnaval, lo que se dice, con o sin palabras, se dice en conversaciones *a través* de ontologías, en donde los lugares y los personajes pueden verse sorprendentemente invertidos. En este texto está implicado el lugar de la teoría dentro de una conversación más amplia, acerca de su propia mudanza y desde un lugar en mudanza. Lo diré seguidamente de otra manera.

Fig. 6



La minería y el colonialismo están diversamente relacionados en este texto; una de las maneras en que se relacionan es usualmente invisible, inesperada, no lineal, carnavalesca. Implica una poética que es la expresión de un conjunto de relaciones en el mundo distintas a las relaciones coloniales y capitalistas. Dicha poética es actuada ('escrita') desde un lugar ontológicamente diferente, pero que vive subalternamente a las relaciones hegemónicas, corporizadas por el estado, la ciencia y el capital. El tiempo de carnaval no está delimitado por un particular par de fechas, sino por la relación con la cultura hegemónica. La arqueología y la universidad ya están ubicadas dentro del conjunto hegemónico de disposiciones cultu-

rales y de poder. Pero algo sucede –o puede acontecer– cuando uno es tocado por la diferencia ontológica como diferencia colonial; cuando uno decide abandonar las intenciones hegemónicas de normalidad de la posición dominante (Occidente / ciencia / disciplina / expresión lingüística / estado / universidad / desarrollo / etc.). Esas conversaciones devienen constitutivas, y el lugar de la escritura (de la arqueología), libre de su previa atadura con la posición de normalidad, se muda a diferentes estancias en la frontera. No es que sea descubierta una diferente ontología y uno se mude a ella. La diferencia ontológica, construida en la diferencia colonial, ya estaba en relación. Las diferentes ontologías están

Fig. 7



construidas en sus mutuas relaciones de diferencia. Pero estas relaciones de diferencia (nuevamente, diferencia colonial) no son simplemente una cuestión de diversidad. La diferencia colonial implica relaciones asimétricas de hegemonía, en donde una es la posición hegemónica, el lugar de enunciación, el lugar de la normalidad, y la otra es el lugar de la anormalidad, de la abyección. Ambas posiciones siempre fueron interculturales en su relación. Así, no es que lleguemos desde un lado a descubrir el otro. Pero puede ser el caso que, interpelados y tocados por otro espacio-tiempo, descubramos el supuesto de normalidad que nos fija en el lugar hegemónico y, entonces, nos mudemos de allí. Dicho movimiento implica una mudanza de la escritura, y una escritura de la mudanza.

No es que la universidad se deba una profunda reflexión acerca de su lugar en la colonialidad debido a que es un lugar privilegiado de conocimiento crítico que se deba preservar; se lo debe en la misma medida en que es también un modo de habitar en los mismos contextos de frontera, los cuales comportan unas necesarias mudanzas que cuestionen, desplacen y aparten su lugar en la colonialidad. La denuncia y oposición a los lazos financieros, políticos y culturales con la transnacionales mineras que la universidad ha ya tolerado ya activamente promovido, no son algo distinto del necesario trabajo teórico de desprendimiento de las categorías y supuestos que recapitulan la colonialidad del conocimiento creando las condiciones de posibilidad de la expansión de la frontera. La teoría de la historia que opera como supuesto de las movilizaciones discursivas que

producen la reactivación fronteriza es, al fin y al cabo, la misma teoría de la historia que la investigación arqueológica lee en el mundo como si fuese una parte constituyente de ese mundo objetivo. Otras teorías de la racionalidad viven al otro lado de las cosas, en la contracara del mundo normal. Su potencia es precisamente la de la interpelación táctica de los propios supuestos moderno coloniales.

¿Cuáles son las consecuencias para el conocimiento cuando uno es movido como habitante y como conocedor? Una de las consecuencias es que el conocimiento deviene entretreído en complejas maneras con racionalidades para las cuales los cánones de validación están completamente desprovistos de preparación. Es esa una de las razones de la posible desproporción de este texto: la escritura no puede pretender representar enteramente lo que sucede en la investigación cuando el conocimiento se muda a la frontera. Puede presentar algunos vislumbres, ciertas imágenes parciales, y no pocas evocaciones. Al menos puede transmitir la idea de que hay otra realidad en otro tiempo, construida por relaciones entre el lado interno de las cosas; y que dicha realidad, como la serpiente, resiste la dominación y, tal como sucede en tiempo de carnaval, retorna y cautiva.

(*) Escuela de Arqueología, Universidad Nacional de Catamarca, y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. San Fernando del Valle de Catamarca.

LEYENDAS DE LAS FIGURAS

- Figura 1. Vista de las ruinas de Loreto de Inguaguasi, Antofagasta de la Sierra, Catamarca, Argentina.
- Figura 2 (a y b). Ejemplos de decoración aplicada sobre asas cintas adheridas al labio de jarras, característica de la cerámica indígena del área de Inguaguasi en el siglo XVIII.
- Figura 3. Fases sucesivas de instalación arquitectónica en el área alta (poblado) de Loreto de Inguaguasi. Se observa una primera fase (s. XVII o principios del S. XVIII) de ocupaciones sobre las vetas pero sin orientación sistemática, una segunda fase (mediados del s. XVIII) de proliferación de casas orientadas sobre las vetas, una tercera fase (tercer cuarto del siglo XVIII) de realineación de casas en torno a la iglesia y una cuarta fase (s. XIX) de reconstrucción y reocupación.
- Figura 4. Fases sucesivas de instalación de casas indígenas orientadas norte-sur con puerta al este, construcción de la capilla de Nuestra Señora de Loreto de Inguaguasi, y reorientación de las casas en torno a la capilla y reestructuración de las mismas como solares coloniales.
- Figura 5. Apacheta de piedras blancas formada junto al recinto a lo largo de la temporada de excavación en Inguaguasi.
- Figura 6. Restos de la capilla de Nuestra Señora de Loreto de Inguaguasi, edificada en el siglo XVIII.
- Figura 7. Ch'alla (ofrenda, brindis) a la Pachamama junto a la apacheta formada en la anterior temporada de excavación arqueológica.

NOTAS

1. Una primera versión de este texto fue presentada en la Sesión "Worlds Otherwise": *Archaeology, Theory, and Ontological Difference*, coordinada por Ben Alberti e Yvonne Marshall, en el Theoretical Archaeological Group 2010, reunido en Providence, EEUU, en el mes de mayo. Remito en la alusión al contexto material (y social y cultural) de la escritura sobre la diferencia ontológica incluso en la escritura académica dirigida a una calificada audiencia, a la diferencia ontológica implicada en el propio contexto, lo cual en definitiva constituye uno de los ejes de este texto: la diferencia ontológica no puede ser mero objeto de la escritura sin devenir asimismo su lugar, a menos que optemos por una domesticación multicultural de la diferencia. Mantengo esa original referencia, a pesar de que esta versión es una extensiva re-escritura de aquella.
2. Hechos ocurridos durante la primera temporada de campo en Inguaguasi, en noviembre de 2003. La investigación estaba entonces financiada por la Fundación Antorchas (Proyecto 14116/167 "Paisajes de enclave en el área de Antofalla. Segunda mitad del segundo milenio d. C.").
3. Este y los siguientes nombres son ficticios con el objeto de preservar la identidad de los interlocutores locales.
4. D. E. Olivera, "La ocupación inka en la puna meridional argentina: Departamento Antofagasta de la Sierra, Catamarca". *Comechingonia. Revista de Antropología e Historia* 9(2): 31-72, 1991. R. A. Raffino, "Los inkas del Kollasuyu. Origen, naturaleza y transfiguraciones de la ocupación inka en los Andes meridionales". Ramos Americana, La Plata, 1981.
5. J. Hidalgo Lehuédé y N. Castro, "Rebelión y Carnaval en Inguaguasi (San Pedro de Atacama) 1775-1777". *Estudios atacameños* 17:61-90, 1999.
6. A. F. Haber, "Paisajes de enclave en el área de Antofalla, Puna de Atacama. Segunda mitad del segundo milenio d. C. Informe". Fundación Antorchas, Buenos Aires, 2004; "Reframing social equality within an intercultural archaeology". *World Archaeology* 39(2) 281-297, 2007; "Arqueología de *uywaña*: un ensayo rizomático", en *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino* (A. E. Nielsen, M. C. Rivolta, V. Seldes, M. M. Vázquez y P. H. Mercolli, eds.), Brujas, Córdoba, 13-34, 2007.
7. J. Hidalgo Lehuédé, "Rebeliones andinas en Arica, Tarapacá y Atacama, 1770-1781", en *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*, (C. Walker, ed.). Centro de Estudios Bartolomé de Las Casas, Cusco, 1996.
8. *Katari* es serpiente en lengua Aymara y *amaru* en lengua Quechua.
9. J. Hidalgo Lehuédé, J. "Tierras, exacciones fiscales y mercado en las sociedades andinas de Arica, Tarapacá y Atacama, 1750-1790", *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX* (O. Harris y otros, eds.), CERES, La Paz, 193-231, 1987.
10. Hidalgo y Castro, op. cit.
11. Haber, "Paisajes de..." y "Reframing..." y "Arqueología de...".
12. Establecido en 1570 por el Virrey Toledo.
13. Incluso obligando a los pobladores locales a pedir permiso de paso en los portones de las propiedades mineras cada vez que necesitan dirigirse a algún otro lugar o transitar por el territorio.
14. El programa de exploración incluía perforaciones en el sitio arqueológico Inguaguasi, supuestamente

- protegido por el estado argentino a partir de su declaración como Monumento Histórico Nacional en 1943.
15. Para un contexto más amplio y tal vez necesario acerca de la megaminería y las resistencias a la misma en la Argentina, remito a M. Svampa y M. A. Antonelli, (eds.) “*Minería trasnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*”, Biblos, Buenos Aires, 2009, y para el particular contexto catamarqueño al texto de H. Machado Aráoz, “Minería trasnacional, conflictos socioambientales y nuevas dinámicas expropiatorias. El caso de Minera Alumbreira”, *Minería trasnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, 205-228, en el mismo volumen.
16. A. F. Haber, “¿Adónde están los 99 tíficos? Notas de campo de arqueología subjuntiva” *Sed Non Satiata II. Acercamientos sociales en la Arqueología Latinoamericana*, editado por F. A. Acuto y A. Zarankin, Universidad Nacional de Catamarca, Encuentro, Universidade Federal de Minas Gerais y Universidad de Los Andes, Córdoba, 103-120, 2008.
17. Op. cit.
18. A. F. Haber, “Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives”, *Cambridge Archaeological Journal* 19: 418-430, 2009.
19. De acuerdo a la ortografía propuesta por J. L. Grosso, “Constitutivo, construido. Símbolo, espacio-tiempo y praxis crítica”, en J.L. Grosso y M.E. Boito (comps.) *Cuerpos y Emociones desde América Latina*, Centro de Estudios Avanzados CEA, Programa de Acción Colectiva, Universidad Nacional de Córdoba – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Córdoba, 2010.
20. Haber, “Arqueología de...”.
21. T. A. Abercrombie, T. A., “*Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*”, University of Wisconsin, Madison, 1998; D. Y. Arnold, y J. de D. Yapita “*El rincón de las cabezas. Luchas textuales, ecuación y tierras en los Andes*”, Universidad Mayor de San Andrés e ILCA, La Paz, 2005.
22. En ocasión de la Semana del Museo, en abril de 2006.
23. En octubre de 2005.