

¿QUÉ PASA CON EL WAC? ARQUEOLOGÍA Y “COMPROMISO” EN UN MUNDO GLOBALIZADO

Nick Shepherd

University of Cape Town, South Africa
nick.shepherd@uct.ac.za

Nick Shepherd fue miembro del Comité Ejecutivo (2003-2008), es miembro del Consejo, y es editor de la revista *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congreso*. Alejandro Haber es editor de *arqueología Suramericana*, revista afiliada al WAC, y es miembro de distintos subcomités y grupos de trabajo del WAC.

Alejandro Haber

Universidad Nacional de Catamarca, Argentina
afhaber@gmail.com

66

Resumen

El año 2011 marca el vigésimo quinto aniversario del Congreso Arqueológico Mundial (WAC, por sus siglas en inglés). El WAC marcó una audaz intervención en la política del conocimiento arqueológico en el contexto de mediados de los años ochentas. Más, ¿cómo le fue en los mundos contemporáneos de la práctica? En este artículo, dos antiguos miembros del WAC adoptan una mirada cercana y crítica sobre las cambiantes fortunas, significados y contextos de la organización. Centralmente, es un relato del controvertido encuentro entre el Ejecutivo del WAC y Rio Tinto Limitada,

Abstract

The year 2011 marks the twenty-fifth anniversary of the World Archaeological Congress. WAC marked a bold intervention in the politics of knowledge in archaeology in the context of the mid-1980s. But how has it fared in contemporary worlds of practice? In this paper, two senior WAC members take a close and critical look at the changing fortunes, meanings and contexts of the organisation. At its centre, is an account of the controversial meeting between the WAC Executive and Rio Tinto Limited, the mining multinational, in Melbourne in 2007. Other parts of the paper enga-

Recibido: noviembre 1 de 2011

Aceptado: 15 de diciembre de 2011



la multinacional minera, en Melbourne en 2007. Otras partes del artículo tratan con nociones de lo indígena, y discuten los supuestos que integran el programa del WAC “Arqueólogos Sin Fronteras”. Enmarcado como un desafío, este artículo convoca respuestas y comentarios, como una manera de abrir un debate que nos permita entrever futuros alternativos para la disciplina, más allá de la banal perspectiva de una “Arqueología Ltda.”

Palabras claves: Congreso mundial de arqueología, arqueología pública, globalización

ge with notions of the indigenous, and discuss the assumptions informing the WAC program Archaeologists Without Borders. Framed as a challenge, the paper invites response and commentary, as a way of opening debate which allows us to envisage alternative futures for the discipline, beyond the banal prospect of “Archaeology Inc.”

Keywords: World archaeological congress, public archaeology, globalization

Baile del granero

Hay una fotografía que sirve como una llave para entrar a este texto. Muestra a Jo Mangi, el delegado con rastas de Papúa, Nueva Guinea, sosteniendo la mano de Peter Ucko mientras tratan de bailar la danza del granero. La fotografía fue tomada en una velada de “Música, teatro y baile de todo el mundo” realizada en la Casa del Ayuntamiento de Southampton en setiembre de 1986 como parte de los acontecimientos alrededor del WAC1, el primer Congreso Arqueológico Mundial. Ambos están sonriendo, Ucko algo cohibido, mientras comparten la diversión en una dudosa colaboración en un dudoso escenario. Como imagen, captura algo de la naturaleza del WAC en su fundación, una atractiva mezcla de diversión, nerviosismo, iconoclasia y compromiso. Cerca de una década después, algo de este impulso fundador fue lo que nos atrajo a nosotros al Congreso Arqueológico Mundial. De distintas maneras, nos involucramos bastante en el trabajo de la organización: como un miembro del Comité Ejecutivo (Shepherd 2003-8) y del Consejo (Shepherd 2003 al presente), y como editor de la revista del WAC *Archaeologies* (Shepherd 2003 al presente); de la revista afiliada al WAC *Arqueología Suramericana* (Haber 2003 al presente); y como miembros de varios subcomités y grupos de trabajo.

Comenzamos con altas expectativas respecto a la organización y a nosotros. Tomaríamos el espíritu de la dudosa danza del granero y la traduciríamos en los términos de nuestros propios tiempos y lugares. El WAC significa distintas cosas para distinta gente. Para los arqueólogos del sur global mantiene una especial importancia, dado que ofrece (o debería hacerlo) formas de tendido de redes profesionales por fuera de las líneas hegemónicas de nuestra conexión disciplinaria. Para cada uno de nosotros había una lógica adicional a nuestro entusiasmo que venía de nuestros respectivos contextos de trabajo: la Sudáfrica pos-apartheid y la Argentina posdictadura. En el aire no había ni gas lacrimógeno ni balas, sino libertad. Había una nueva apertura al mundo luego del aislamiento y el temor del pasado, y el WAC parecía como un foro lógico en el cual explorar esa apertura en un ambiente disciplinario. Entonces, ¿qué salió mal?, ¿por qué nuestra participación en el WAC ha sido una experiencia tan decepcionan-

te, incluso una desilusión?, ¿por qué nos encontramos dando un paso atrás de nuestros compromisos?, ¿por qué nos hallamos debiendo explicar y calificar nuestra participación en la organización a los amigos y colegas?, ¿qué pasa con el WAC?, y ¿qué podemos hacer acerca de ello?

Este es un artículo sobre la brecha entre un conjunto de expectativas -la alegría de la danza- y la decepcionante realidad de la participación en la organización. Es un intento serio de rastrear los significados y contextos cambiantes del Congreso Arqueológico Mundial. Aún más, es un intento de iniciar un debate en un contexto en el cual aquél ha estado ausente. Varios intentos para tener internamente esta discusión han sido clausurados. Una de las características del WAC en los años recientes ha sido un tipo de anti-intelectualismo, en el cual el disenso es interpretado como deslealtad. Llegamos al WAC para plantear nuestras cuestiones difíciles. ¿Dónde más podríamos haberlas llevado? El curso obvio de acción podría haber sido retirarse silenciosamente, como lo han hecho otros, pero una suerte de tozudez nos mantiene en juego. Este artículo es un intento de registrar una serie de posiciones y una invitación a comenzar un intercambio, con el convencimiento de que es mediante la discusión, el debate y el disenso como mejor tratamos el complejo problema del WAC y de sus futuros posibles.

Libertad académica y apartheid

Un punto de partida para nuestra comprensión del WAC es el reconocimiento del radicalismo de su programa en el contexto de su fundación a mediados de los ochentas. La historia de la formación del WAC ha sido bien tratada. En 1985, Ucko y sus colaboradores, quienes eran parte de un comité organizador local de un encuentro de la Unión Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas (UISPP, por sus siglas en francés), retiraron la invitación a los científicos sudafricanos y namibios, alineados con las convocatorias a sancionar el apartheid (Ucko, 1987). Cuando el comité central de la UISPP dejó de apoyarlos, se separaron de ese cuerpo para formar el Congreso Arqueológico Mundial (WAC). El WAC sostuvo su primera reunión en Southampton en 1986.

Aún cuando lo que estaba en juego era una respuesta disciplinaria al apartheid, la fundación del WAC fue una oportunidad para establecer una orga-



nización profesional muy diferente. La constitución del WAC contempló lo que denominó representación “indígena” en todos los niveles de la organización. Adoptó un código de ética que le acordó derechos específicos a los grupos indígenas y a las comunidades descendientes en relación con el proceso arqueológico. En términos generales, fueron tres los elementos del programa del WAC: primero, un compromiso con la política de la vocalidad y la representación; segundo, un énfasis en la inclusión y el multiculturalismo; tercero, un interés en cuestiones de práctica ética y correcta. Este interés con la inclusión y el multiculturalismo se extendió a los colegas del sur global, o lo que el WAC llama “países económicamente desaventajados”.

Una característica del programa del WAC fue la manera como trascendió al tiempo, pues recapituló lo que podría llamarse una concepción moderna-colonial del conocimiento. Por ejemplo, permaneció atado a nociones de conocimiento experto y autoridad disciplinaria, incluso intentando abrir la disciplina a un conjunto más amplio de responsabilidades. Esta mezcla de trascendencia y recapitulación fue más claramente visible en las nociones de lo indígena; que fue concebido dentro del WAC como poblaciones arraigadas, integradas, atadas a formas de vida y conocimiento que existen como el otro irreducible respecto del conocimiento arqueológico. Dentro del WAC lo indígena fue valorizado como un signo de la conciencia y la práctica subalternas, y devino central en la práctica y pensamiento del WAC como un obstáculo a las concepciones hegemónicas de la disciplina. Al mismo tiempo, nunca se hicieron claros los términos en los cuales eran incluidos al WAC los representantes indígenas. ¿Estaban completamente presentes, como productores de conocimiento por derecho propio?, ¿o acaso su presencia era más calificada, supervisada y revocada, por decirlo así, por el signo de lo indígena?

Pero estas críticas yacen en el futuro. La manera en la cual el WAC anticipó la fase actual de globalización, acelerada desde inicios de los noventas, y el crecimiento de los movimientos sociales, integró el radicalismo del WAC en el contexto de mediados de los ochentas. También anticipó el giro multicultural, una palabra clave de la década siguiente. Dentro de la disciplina, anticipó y catalizó un conjunto de discusiones alrededor de los términos del compromiso arqueológico, que desde entonces han hallado

expresión en la legislación y en los códigos de ética de numerosos cuerpos profesionales. Más generalmente, anticipó el crecimiento de los estudios poscoloniales y el giro poscolonial en la academia. En parte, ello fue una respuesta a la teoría y sus desarrollos en Gran Bretaña. En 1982 las primeras críticas posprocesuales abrieron un espacio para desafiar el cientifismo y el positivismo de la arqueología dominante. En el mismo año, la Guerra de las Malvinas, una serie de acontecimientos desarrollados al crepúsculo de la nostalgia imperial, trajeron de vuelta la actualidad del (neo) colonialismo al público británico tanto como al argentino. Posteriormente, los organizadores de Southampton prestarían especial atención al auspicio de delegados argentinos, una pequeña pero placentera simetría que se debe señalar a la par de la desinvitación de los sudafricanos.

Una medida del radicalismo de los acontecimientos que rodearon al WAC1 fue su impopularidad dentro de la disciplina más general. Aunque hubo una cantidad significativa de participantes en el WAC1, el WAC permaneció como un desarrollo estrictamente marginal. La reacción del notorio arqueólogo y paleontólogo sudafricano Philip Tobias no fue atípica de la disciplina en su conjunto. Tobias volvió a Sudáfrica de un encuentro del Comité Permanente de la UISPP con la noticia de que los sudafricanos serían incluidos en el XI Congreso de la UISPP a realizarse en Frankfurt en 1987 (Deacon, 1986). Ello fue aclamado, sin ironías, como una victoria de la “libertad académica”, en un contexto en el cual estaba vigente el estado de ley marcial, y en el cual los activistas políticos estaban muertos, exiliados, encarcelados o escondidos.

La arqueología poscolonial posmoderna

Esto en cuanto al WAC en el contexto de su fundación: un segundo punto esencial para registrar en relación a la organización, es que este programa en gran medida permaneció sin cambios a través de los subsiguientes 25 años de actividades y encuentros. Ha habido algunas adiciones -nuevos acuerdos, nuevas iniciativas de financiación, algunos retoques a la constitución- pero el núcleo del programa -su sentido de misión, sus definiciones clave, los términos en los cuales comprende la relación entre la arqueología y la sociedad- ha permanecido principalmente tal como fue enunciado en su primera formulación.

A lo largo de los años ha habido algunas notorias intervenciones (Hall, 200s; Kitchen, 1998). Éstas incluyen un conjunto de artículos solicitados para la revista *Archaeologies*, bajo el título “WAC: veinte años después”. No obstante, estas críticas y sugerencias han penetrado escasamente, si es que lo han hecho, al campo de la política. El principal cambio se ha producido en los años siguientes al WAC5 (Washington, DC, 2003), cuando se cayó un elemento central del programa del WAC. Al mismo tiempo, se cambiaron principios organizativos clave al servicio de una interpretación particular del objetivo y la misión del WAC. Esto sucedió de maneras en general no debatidas, como resultado de una posición particular por parte del liderazgo del WAC, notoriamente la Presidente Claire Smith. En nuestra experiencia, una suerte de pragmatismo atrapó a la organización en los años siguientes al WAC5 (2003). Teníamos que seguir con la tarea, incluso si no estaba del todo claro cuál era esa tarea: ¿por qué?, ¿para quién?, ¿y en qué términos?

Un obvio tercer punto es que el mundo de 2011 es un lugar muy diferente al de mediados de los ochentas. Podría decirse que es tanto más complejo como más abruptamente dividido. A primera vista esto parece sorprendente. ¿Estamos seguros de que es un lugar definitivamente mejor un mundo liberado de la guerra fría, el apartheid, la dictadura argentina y los siniestros efectos de Thatcher-Reagan? Y, sin embargo, mucho de lo que podría describirse como el mundo poscolonial posmoderno ha sido marcado por la ironía, la paradoja y la desilusión (el irónico retorno de las pandemias mortíferas, el paradójico aumento de los nacionalismos étnicos y el genocidio, la desilusión con una generación de líderes poscoloniales cooptados por los intereses del capital global y las elites locales). Las dicotomías simples y tranquilizadoras (y ficticias) de la guerra fría han dado lugar a una conceptualización mucho más compleja de la relación entre el poder, el conocimiento, el capital, el rol de Estado y los intereses de las elites locales y transnacionales.

Resulta importante para nuestro argumento que comencemos a enumerar y conceptualizar estas transformaciones. Una lista semejante debería incluir el fin de la guerra fría y los efectos acelerados de la actual fase de globalización. Anotaría el rol generador de las corporaciones transnacionales y la acelerada fluidez y crisis del capital. Un efecto de estos desarrollos ha sido

la creciente polarización de las distribuciones del ingreso (tanto nacional como internacionalmente) y el aumento espectacular tanto de la riqueza como de la pobreza. Siguiendo la obra de Manuel Castells, advertiríamos el surgimiento de la sociedad de la información y el paradójico advenimiento de los “agujeros negros” informativos (Castells, 1998).

De distintas maneras, Stuart Hall, Arjun Appadurai y Homi Bhabha han comentado sobre los efectos culturales de la globalización: migración, hibridez, homogeneización cultural y surgimiento de paisajes mediáticos e imaginarios (Appadurai, 1996; Bhabha, 1994; Hall & du Gay, 1996; Hall, et al 1992). Las dos últimas décadas han visto rápidos cambios geográficos en la producción y procesos simultáneos de desindustrialización (en centros históricamente manufactureros) e industrialización (en economías emergentes como China, Brasil, India y otros países).

La última década ha estado marcada por el reconocimiento de la crisis ambiental global y el advenimiento de imaginarios “verdes” en la vida pública y la cultura popular (Giddens, 2009). Hablando políticamente, este periodo ha visto la mayor erosión del poder del Estado, la mayor consolidación y la influencia de las corporaciones transnacionales y el capital globalizado y el surgimiento de la política de la identidad con base étnica (Castells, 2010; Comaroff & Comaroff, 2009). También ha visto un conjunto abrupto de diferencias políticas y económicas interestatales y el surgimiento de nuevas formas imperiales, así como de nuevas prácticas y movimientos sociales resistentes (Escobar, 2008; Hardt & Negri, 2000; 2004; 2009).

Este es un esquema incompleto de un terreno demasiado amplio. El punto es que esta lista comienza a delinear un tipo de mundo muy diferente a aquel vislumbrado por los fundadores del WAC. Dentro de este terreno delineado ampliamente -el mundo poscolonial posmoderno- se ha transformado el lugar de la arqueología y del patrimonio cultural. Los desarrollos a este respecto incluyen el crecimiento el turismo patrimonial, los parques arqueológicos temáticos, y la economía de la experiencia (Hall & Bombardella, 2005). Incluyen también la acelerada mercantilización del conocimiento, la influencia del gerencialismo en universidades y museos y el advenimiento de la universidad corporativa.

Tal vez la transformación más significativa en los años desde la fundación del WAC ha sido el rápido crecimiento global de la gestión de recursos culturales y la participación directa de crecientes cantidades de arqueólogos en proyectos de desarrollo, incluyendo proyectos de construcción, de desarrollo de infraestructura, e industrias mineras y extractivas. El periodo pos-1990 ha estado marcado por conflictos militares-políticos y formas de guerra transnacional en territorios ricos en recursos arqueológicos, en los cuales los arqueólogos están directamente involucrados con las fuerzas de ocupación, más raramente con las poblaciones ocupadas (Hamilakis, 2003).

En términos generales, las últimas dos décadas han visto una acelerada conectividad global, la extensión de redes y contactos a todos los sectores, incluyendo entre investigadores y profesionales, y entre profesionales y localizaciones de campo. La mirada global, conducida por el capital en su incesante búsqueda de recursos inexplorados y nuevas oportunidades de inversión, ahora penetra territorios, formas de vida y cuerpos de cultura material, conocimiento y memoria más lejanos (Escobar, 2008).

74

En parte respondiendo a estos desarrollos, el mismo periodo ha visto el crecimiento del Movimiento Indígena, y de manera más general de los movimientos sociales, que se organizan y movilizan alrededor de sitios arqueológicos y del patrimonio cultural como una vía para proteger el territorio y obtener acceso a recursos, derechos, representación y restitución (Haber, 2009b; Shepherd, 2008a; 2010). Tales movimientos a menudo toman la forma de movimientos sociales subalternos, que luchan (variadamente) contra el estado poscolonial, las corporaciones transnacionales, las elites locales, las agencias internacionales y, ocasionalmente, los gestores patrimoniales y arqueólogos profesionales. Dentro de un marco primordialista, incluyen formas contemporáneas de etnogénesis y de re-invencción de la tradición. Al mismo tiempo, forman parte de un fenómeno más amplio poscolonial posmoderno, que Jean y John Comaroff han llamado “la política de la ID-ología”, es decir, formas de política de la identidad usadas como recurso para enmarcar demandas contemporáneas de ciudadanía y derechos (Comaroff & Comaroff, 2009). Los ejemplos de estas luchas son tan variados la etnogénesis contemporánea san-bosquimana en África meridional, los activistas de los movimientos maya enfrentados al desarrollo en la ciudad de Guatemala, la discutida exhumación y re-entierro de res-

tos del Cementerio Africano en Nueva York, y la resistida exhumación de un sitio de entierro colonial temprano en Ciudad del Cabo pos-apartheid (Shepherd 2006; 2007; 2008b).

Estos son algunos de los contextos de la práctica arqueológica contemporánea, y forman una lista formidablemente compleja así como formidablemente distinta respecto del mundo vislumbrado por el WAC1, con su política basada en la vocalidad, el multiculturalismo y la inclusión. Como conjunto temporal de observaciones advertimos lo siguiente: Primero, los arqueólogos están crecientemente situados en el abrupto borde de una serie de luchas alrededor del patrimonio cultural, los sitios arqueológicos y los restos humanos, cuya inscripción más profunda incluye luchas alrededor del territorio, la ciudadanía y los derechos. Estas luchas incluyen complejos juegos de etnogénesis e invención de tradición, y son una característica del presente. De hecho, una característica definitoria es su orientación hacia atrás y hacia adelante: situadas en el presente, elaboran a partir de materiales del pasado, para discutir posibles futuros. Segundo, los arqueólogos se encuentran diversamente situados en relación a esas luchas, dependiendo de si se identifican con los intereses del capital, del Estado poscolonial y de la élites locales, o con los intereses de los movimientos sociales subalternos, las formaciones resistentes, o lo que han sido llamadas las “altermodernidades” (Hardt & Negri, 2009). Tales identificaciones tienen poco o nada que ver con las diferencias nacionales (como en la visión del WAC de una arqueología mundial compuesta de muchas naciones), ni están cubiertas por cuestiones de normas, ética profesional o práctica correcta. En cambio, son de naturaleza política, económica e ideológica, y requieren un posicionamiento complejo por parte de los arqueólogos individuales, en tanto dan sentido a su propia práctica en el contexto de su propio tiempo y lugar. Tercero, esas identificaciones cuestionan una posición en la cual la intervención arqueológica es siempre, o necesariamente, algo bueno (como en la concepción moderna-colonial del conocimiento). Muchas luchas están orientadas a aminorar o suspender la mirada arqueológica: lo que quieren no es más arqueología, sino menos o, al menos, un tipo diferente de arqueología. Permanece la pregunta respecto a cómo se ha situado el WAC en relación con estos variados contextos, y cómo se ve desde la perspectiva del momento contemporáneo un programa, entonces radical, articulado a mediados de los ochentas.



Un salón con abogados

¿Entonces, cómo ha navegado el WAC por el mundo poscolonial posmoderno? Nuestra participación más cercana en la organización ha sido en los años siguientes al WAC5 en Washington DC (2003), y ese es el período que forma la base de los comentarios que siguen. Pero, antes, una proposición: en la ausencia de debate y movimientos informados, abiertos y críticos, incluso un programa aparentemente radical como el del WAC resulta funcional a los nuevos intereses y poderes dominantes. Un refinamiento de esta proposición podría ser que en la ausencia de un debate y un movimiento informados, abiertos y críticos, un programa como el del WAC cae preso de los discursos prevalecientes y las ideas recibidas, y que esos discursos e ideas son ellos mismos funcionales a los nuevos intereses y poderes dominantes.

Los miembros del Comité Ejecutivo del WAC se comunican a través de una lista de correo cerrada. En el período siguiente al WAC5, dos asuntos dominaron esos intercambios. El primero fue la cuestión de una sede para el WAC6. Luego del WAC5 había una fuerte sensación de que el país anfitrión debía ser del sur global. En ese estadio dos países estaban en carrera: Colombia y Jamaica. Una minoría del Comité Ejecutivo favorecía la oferta colombiana, pero ésta fue rechazada al inicio del proceso debido a temores sobre la seguridad. Un argumento constante en el Comité Ejecutivo era un informe del Departamento de Estado de los Estados Unidos alertando contra viajar a Colombia. Jamaica inició los preparativos, pero los mismos descarrilaron luego de que el comité local de organización se peleara con la cúpula del Ejecutivo del WAC. Los detalles de esta pelea son turbios, incluso para quienes tratamos de seguir el hilo de los acontecimientos. Se nos dijo que los organizadores locales carecían de la capacidad para albergar un congreso a gran escala. Fue un alivio para el Comité Ejecutivo cuando a último momento Irlanda se presentó con una oferta. Se nos dijo que la localización del congreso era conveniente para viajar desde Europa y Norteamérica, y que una fuerte base de suscriptores permitiría un importante financiamiento para participantes de países económicamente desaventajados. Era claro que para el país anfitrión los congresos del WAC habían devenido un gigante, financieramente riesgoso y de incierto beneficio. Tampoco era claro qué es lo que el WAC esperaba obtener de su participación en cada una de estas localidades anfitrionas, fuera de la con-

vencional experiencia de los congresos. La oferta jamaíquina se enmarcaba en términos de un discurso turístico de sol, arena y cricket, en lugar de asuntos y debates locales. Ello sucedía a pesar de la obvia significación del bicentenario de la abolición del comercio de esclavos en el Atlántico. El mismo año que el programado congreso del WAC, la Universidad de las Indias Occidentales en Mona, Jamaica, albergó un importante simposio sobre cuestiones de esclavitud y libertad.

El asunto más significativo en este período, y un momento definitorio en nuestra relación con el WAC, fue su intento de asociación con la multinacional minera Rio Tinto Limitada. A fines de 2007 se nos dijo que había financiamiento para un encuentro del Comité Ejecutivo en Melbourne, Australia. Éste sería precedido de un corto simposio (sobre “Globalización ética”) y de un conjunto de encuentros con Rio Tinto (RioTinto, 2007f).¹ La cúpula del WAC nos dijo de la perspectiva de una significativa financiación por parte de Rio Tinto, pero no se nos dio detalle alguno acerca de lo que ello involucraba. Arribamos al encuentro con Rio Tinto para ser confrontados por un salón con abogados y una presentación corporativa superficialmente atractiva. Una confusión en nuestro hotel dejó claro que ninguno de nosotros había visto la documentación. Hubo una escalada mientras tratamos de asimilar lo que se nos estaba proponiendo. Rio Tinto trabaja a través de lo que llama “intermediarios confiables” con la sociedad civil (Rio Tinto, 2005; 2007a; 2007b; 2007c; 2007d; 2007e).² Normalmente se habían involucrado en cuestiones de ambiente o educación, pero cada vez más frecuentemente Rio Tinto se encuentra debiendo acceder a recursos minerales en territorios bajo control indígena, o donde hay claros intereses patrimoniales. Se les estaba pidiendo a los miembros y funcionarios del WAC que actuaran como intermediarios para facilitar la relación entre Rio Tinto y esos grupos e intereses locales. Rio Tinto no tiene redes locales creíbles en muchas partes del mundo. El WAC pondría sus redes a disposición de Rio Tinto, junto con el capital simbólico de su historia y su reputación en la defensa de las causas indígenas. A su vez, Rio Tinto proveería una cantidad de financiación, incluyendo fondos para un secretariado de tiempo completo para el WAC. El WAC resultaría una organización arqueológica-científica cuyos funcionarios asalariados serían pagados por Rio Tinto, y cuyos miembros estarían a disposición para facilitar a esta entidad su relación con intereses locales y gestores patrimoniales.

Fue claro que se habían mantenido reuniones preliminares entre funcionarios de la cúpula del WAC y representantes de Rio Tinto, y que esos mismos funcionarios estaban fuertemente a favor del conjunto de arreglos.³ La cúpula del WAC nos dijo que la minería era un “hecho de la vida” y una “realidad” de la práctica arqueológica. En lugar de retroceder ante esta realidad, debíamos “involucrarnos”, en primera instancia a través de una asociación con Rio Tinto. La financiación de Rio Tinto “profesionalizaría” el WAC, y los haría “sostenible”. Nuestra impresión fue que desde la perspectiva de la cúpula del WAC, esto era un hecho consumado. Fuimos reclutados como un gran grupo, con un mandato para tomar grandes decisiones. Sólo teníamos que asentir para que las riquezas se derramaran sobre la organización.

Imagínense la escena: el aula de seminario con sus gradas y filas de asientos, los abogados y profesionales de relaciones comunitarias de Rio Tinto a un lado, al otro los miembros del WAC, menos una delegación que un grupo de individuos con poco que nos guiara a la manera de una política organizativa o unas posiciones ya desarrolladas. Habría sido un momento decisivo para el WAC, y tal vez lo fue. Una minoría en el grupo del WAC hablamos contra la asociación propuesta. Asociarse a Rio Tinto, el que ellos financiaran aspectos nucleares de nuestra operación, haría imposible precisamente el tipo de “compromisos” ecuanímenes aludidos. ¿Qué credibilidad tendríamos en disputas acerca de la arqueología y el patrimonio cultural para mineras rivales? Algunos de nosotros participamos de actividades antimineras de parte de comunidades locales. Una asociación con Rio Tinto haría insostenible nuestra posición. Se nos estaba pidiendo que sacrificáramos nuestra independencia organizativa a cambio de un oportuno financiamiento. Tampoco Rio Tinto era tan solo un potencial financista. La historia de Rio Tinto en relación a los derechos indígenas y el ambiente ha sido tema considerable de comentario crítico, litigio y protesta (Anon, 2007; Moody, 1992; Perlez & Bonner, 2005; West, 1972).⁴ Que el WAC entrara en un acuerdo preferencial con semejante organización era una contravención a los principios básicos de independencia organizativa y crítica imparcial.

A lo largo de dos días, nos las arreglamos para negociar un frágil compromiso entre nuestra propia posición, una posición proasociación dentro del WAC, y la delegación de Rio Tinto. Este preveía un cauteloso conjunto de

compromisos a lo largo del siguiente año, y una discusión total y abierta entre los miembros del WAC en el siguiente congreso en Dublín. No habría asociación, ni tampoco financiación por Rio Tinto de operaciones nucleares del WAC. Crucialmente, preveía dos casos testigo en los cuales habría algún compromiso entre miembros del WAC situados localmente y operativos de Rio Tinto. Propusimos que esos casos testigo fueran en Camerún (en donde Rio Tinto estaba abriendo operaciones) y la Argentina. Futuros desarrollos dependerían de los resultados de esos casos testigo. Se estableció un comité de trabajo conjunto para supervisar esas actividades.

A partir de este punto sigue una historia de desintegración. Casi inmediatamente los términos del acuerdo comenzaron a cambiar. Rio Tinto rechazó el caso testigo en Argentina. Más peligrosamente, elementos proasociación de la cúpula del WAC actuaron para manipular la subsiguiente discusión dentro de la organización. En las semanas siguientes al encuentro de Melbourne, tuvo lugar una animada discusión entre miembros de la delegación del WAC utilizando una lista de correo del WAC. Alejandro Haber entró en estos intercambios como un visible crítico de la aventura con Rio Tinto, a partir de su experiencia con la devastación y sufrimiento humano acarreado por las actividades mineras en los Andes meridionales. A fines de 2007 fue excluido de la lista de correo. Haber había sido adscrito a la delegación como miembro del Comité de Ética del WAC. Como se explicó, la lista de correo era para uso del Comité Ejecutivo. Actuando en su capacidad de editor de la revista del WAC *Archaeologies*, Nick Shepherd solicitó un conjunto de artículos de posición sobre el WAC y Rio Tinto, en preparación para la sesión programada para el WAC6 en Dublín al año siguiente. Se invitaron artículos de posiciones pro y antiasociación dentro del WAC, así como de personal de Rio Tinto. El texto enviado a los autores había sido aprobado por el Comité Ejecutivo como un anuncio de una sesión en el congreso de Dublín, bajo el título “WAC y Rio Tinto: ¿compromiso estratégico, o durmiendo con el enemigo? Cuando Rio Tinto se quejó acerca de la enunciación de este anuncio, la cúpula del WAC actuó para cancelar esta discusión en las páginas de *Archaeologies*. Se nos dijo que tal discusión violaba códigos corporativos de confidencialidad y no divulgación, y dado que el WAC estaba en una relación con Rio Tinto nos encontrábamos ahora limitados por esos códigos.⁵ Los editores fueron instruidos respecto a que todo el contenido futuro de la revista debería ser supervisado previamente por el Comité Ejecutivo.⁶ El anuncio de la

sesión para el congreso de Dublín fue retirado. La discusión sobre el WAC y Rio Tinto programada para el WAC6 en Dublín fue transformada en una discusión general sobre la política de acuerdos entre el WAC y “terceras organizaciones”. El debate acerca del WAC y Rio Tinto resultó un camino muerto, e incluso la organización actuó para aceptar financiación adicional de la minera.

Rio Tinto fue una experiencia incómoda, posiblemente para todos los involucrados, pero no fue del todo inútil. Forzó a abrir un conjunto de ideas, principios y posiciones que habían sido incorporadas al WAC mayormente sin discusión. Para nosotros, los meses que siguieron fueron meses de discusión, reflexión, contacto con colegas y formas de organización fuera del ámbito del WAC. Hay un largo camino desde la Casa del Ayuntamiento de Southampton hasta los salones de reunión de Rio Tinto, pero de alguna manera la organización había hecho el viaje.

Arqueólogos y fronteras

Éntrese en la página web del Congreso Arqueológico Mundial.⁷ Hágase clic en “About WAC” (Acerca del WAC). Se lee allí: “El Congreso Arqueológico Mundial (WAC) es una organización no gubernamental sin fines de lucro, y es el único cuerpo mundialmente representativo de practicantes de la arqueología”. Se lee que el WAC promueve “intercambio de resultados de investigación arqueológica; entrenamiento profesional y la educación pública para naciones, grupos y comunidades desaventajadas; apoderamiento y apoyo de grupos indígenas y pueblos de Naciones Originarias; y conservación de sitios arqueológicos”. Se dice que el WAC tiene dos programas principales: “Arqueólogos Sin Fronteras” y el “Programa de Bibliotecas Globales”. Hágase clic en “Arqueólogos Sin Fronteras”. Se lee: “Arqueólogos Sin Fronteras es un proyecto único orientado a apoyar la educación y el entrenamiento arqueológicos en países desaventajados”. Se dice que “A través de una red de programas de entrenamiento, miembros del WAC de diferentes partes del mundo viajan a instituciones anfitrionas de otros miembros del WAC para proveer oportunidades educativas”. Esto es parte de la misión del WAC de “impulsar la interacción académica internacional, y considerar las barreras económicas a la educación arqueológica”.

Lo que el texto no enuncia, pero que gradualmente se va aclarando, es que los miembros del WAC que viajan son de un tipo de localización -del “Primer Mundo”- mientras que los miembros del WAC que hacen de anfitriones son de otras localizaciones, los “países económicamente desaventajados”. El texto continúa para explicar que “Se espera que la universidad anfitriona provea hospedaje, alimento y transporte terrestre para el docente invitado, y se espera que el docente invitado provea voluntariamente su experticia”, lo cual resulta suficientemente claro. Este programa fue probado en 2009 en Nigeria y Colombia, haciendo de anfitrionas instituciones nigerianas y colombianas. Una de estas pruebas tomó la forma de un taller sobre “Teoría arqueológica contemporánea”. El Programa de Bibliotecas Globales sigue la misma lógica. Este es “un proyecto del WAC que desarrolla las colecciones de literatura arqueológica de bibliotecas en países económicamente desaventajados”. Hay actualmente “más de 50 bibliotecas que reciben donaciones desde todo el mundo”. Se nos dice que “esta es una obra importante ya que contribuye recursos para la educación y la investigación en ambientes en donde el patrimonio arqueológico y cultural se encuentra amenazado”.

Como nos sucede muy menudo como arqueólogos del lado incorrecto de la frontera, frente a estos programas debemos admitir una suerte de perplejidad. Obviamente tienen buenas intenciones, pero hay algo sublimemente dudoso en un programa arqueológico modelado a partir de *Médecins Sans Frontières*⁸ (nos imaginamos a un miembro del WAC corriendo en ayuda de un colega miembro con una infusión de teoría, un poco de instrucción de emergencia en alguna u otra técnica, o el último volumen *One World*⁹). ¿Es esto en serio?, ¿qué tipo de imaginario global está en juego aquí? Nuestros propios contextos de trabajo no están definidos por una escasez de experticia, sino por una escasez de puestos de trabajo, fondos de investigación y oportunidades de publicación. Cada año producimos excelentes estudiantes de maestría y doctorado, que se encuentran en la obligación de cambiar hacia otras líneas de trabajo. Nuestra lucha no es por hacernos de libros y materiales, sino por conseguir que nuestros libros se publiquen y distribuyan en las metrópolis académicas, en contra de la marea de una industria editorial centrada en el norte global y una política lingüística que privilegia las publicaciones en inglés. Nuestra mayor lucha es con una política colonial de conocimiento que modela a las metrópolis disciplinarias

como los centros de la actualización, el nuevo conocimiento, la experticia y la innovación. Nuevas ideas y formas de práctica están surgiendo por todos lados, a menudo no en los centros tradicionales de la disciplina, a menudo no bajo el encabezamiento de una arqueología posprocesual, y a menudo no en la academia. La historia real aquí no es acerca de gotas de emergencia de libros de texto de segunda mano, es una historia acerca de un tipo de globalización que reproduce acríticamente una política colonial del conocimiento en la cual la dirección del intercambio es siempre de norte a sur, y en la cual el sur global es el puesto fronterizo dependiente o bien la localización del campo.

¿Habría de pensarse, tal vez, otro tipo de Arqueólogos Sin Fronteras, una forma de contra-práctica en la cual arqueólogos de Uruguay, Botswana y Bangladesh viajaran a los centros en Europa y Norteamérica para hablar de los recientes desarrollos en la práctica y la teoría? Excepto, por supuesto, que ello no es tan simple, ya que somos arqueólogos *con* fronteras. Viajar a cualquier lado, especialmente a cualquier lado en el norte global, incluye un proceso prolongado, caro y desmoralizador, de adquisición de visas, hostiles controles fronterizos, y una miríada de otros inconvenientes. Nos encontramos con el fenómeno de arqueólogos con y sin fronteras, un aspecto definitorio de la práctica arqueológica posmoderna poscolonial (tal como, se puede decir, ha sido siempre característico de la disciplina). Tampoco se relajan dichos requerimientos en la medida en que devenimos globales, “un mundo”; cada año se restringen más, con más castigos en sus requerimientos. ¿En lugar de asumir un propósito común y el mito de la disciplina unitaria, contextualmente libre y reproducible a lo largo del tiempo y el espacio, no debiéramos preguntar qué significa enfrentarnos unos a otros como arqueólogos de diferentes lados de la frontera?, ¿cuánto asumimos de antemano?, ¿qué posibilidades hay de designar la posición de los arqueólogos del sur global fuera de la lente de la dependencia y la “desventaja”?

Estados de la abyección y el lugar de la ayuda

Ahora estamos en la posición que nos permite pasar a algunas conclusiones. El WAC existe actualmente como una organización de un tipo particular. Es multinacional: tiene alcance global, y permanece comprometida a la idea de nación como su principio organizador. Es desarrollista: enfoca

al sur global y sus fenómenos como un conjunto de problemas a solucionar, y en la manera en la que acepta una particular versión de la historia, la modernidad y el proceso disciplinario. Se presenta como una organización de ayuda, que envía asistencia a, o interviene en, grupos variadamente designados como “grupos indígenas”, “pueblos originarios” y (personas de) “países económicamente desaventajados”. De hecho, en los años desde el WAC5 los imaginarios y las formas de la práctica de la “ayuda internacional” han llegado al foco de la organización (Haber 2009a).

Todo ello es un cambio significativo para el WAC, que comenzó como una organización comprometida con formas de autocritica disciplinaria. El WAC1 fue, después de todo, una intervención en la política del conocimiento en arqueología, desafiante de las ideas recibidas acerca de la relación entre poder, conocimiento, práctica disciplinaria y el contexto social y político. Las nociones de beneficio indígena, y más poderosamente los derechos indígenas, fueron parte de este proyecto en la medida en que se seguían lógicamente de una política del conocimiento reconceptualizada. El proyecto fundador del WAC causó un intenso debate entre los arqueólogos. Literalmente, partió en dos al colectivo global de colegas. Nos unimos al WAC debido a la naturaleza del desafío epistémico que le planteó a los propios arqueólogos, como una manera de volver la mirada sobre la propia disciplina y pensar, profunda y seriamente, acerca de un conjunto de ideas recibidas y prácticas no examinadas.

Todo ello ha cesado ahora, dejando, por decirlo así, el impulso residual de “hacer el bien” a los “grupos indígenas”, los “pueblos originarios” y los “países (y colegas) económicamente desaventajados”. No es que en su actual formulación el WAC no tenga una política del conocimiento. A través de sus prácticas interviene activamente en una política del conocimiento en arqueología, pero diremos que estas intervenciones son de naturaleza reaccionaria. El WAC ha absorbido, y ahora reproduce, un modelo notablemente conservador de la relación entre conocimiento científico y economía política contemporánea. La metrópoli disciplinaria (el lugar de la ayuda) no sólo es el sitio de los recursos sino del nuevo conocimiento, la teoría, las técnicas y la innovación. La periferia (el lugar de la necesidad) está allí para escuchar y aprender, y para ser un agradecido beneficiario de estas energías. El conocimiento disciplinario es concebido como esencialmente benigno; aquí el proyecto es de proliferación del conocimiento

arqueológico (más arqueología, arqueología en todos lados). Enunciado como ayuda, este es el consenso moderno colonial, recapitulado en la posmodernidad poscolonial.

Cualquier noción de crítica, debate o autocrítica disciplinaria está llamativamente ausente de la formulación actual del WAC. Para el WAC es como si el giro poscolonial nunca hubiese tenido lugar (por lo que nuestra intervención toma la forma, en parte, de una “retroescritura” atrasada). Centrado benignamente en el lugar de la ayuda, el WAC deviene una “arqueología con conciencia” que dona comodidades a los desaventajados. Lo que comenzó como un desafío a la corriente dominante de la disciplina ahora se sitúa dentro de ella con toda comodidad, reforzando una nuclear distinción disciplinaria entre el centro y la periferia, absorbiendo simultáneamente las energías resistentes, canalizándolas como ayuda, y clausurando la crítica. Fuera de la riqueza, la complejidad y la división extraordinarias de los contextos sociales, políticos, económicos culturales y disciplinarios contemporáneos, el WAC destila un relato acerca de la necesidad individual y una ética del multiculturalismo feliz.

84

Parte de nuestro argumento aquí concierne el potencial para (y la actualidad de) el daño que surge de unas semejantes posición y conjunto de prácticas. El corolario del lugar de la ayuda es una política de la dependencia que produce y requiere -demanda- estados de abyección. En la óptica de la ayuda internacional, aquellos del otro lado de la frontera sólo se hacen visibles en un estado abyecto. Una crítica que a veces se nos hace a nosotros dos, es que somos insuficientemente “desaventajados”. O no nacimos para el WAC o el WAC no nació para nosotros, sino para algún otro tipo de arqueólogo apropiadamente comprometido en la vida desprovista. Más allá de la manera en la cual esta potencialidad de daño reproduce la política paternalista, se dirige hacia la producción de un trauma real. La práctica del WAC se caracteriza por vigorosas incursiones a nivel local, a menudo en base a versiones pobremente comprendidas de los contextos locales, y armada con nada mejor que la ética multicultural y la idea de los efectos benéficos de la mirada global. En nuestra experiencia, a los largo de los últimos seis o siete años esto ha resultado en distintos traumas, incomodidades, crisis, a menudo para aliados locales y corresponsales del WAC.

Lo sorprendente es que el WAC sea esto, una organización que comenzó como una intervención cultural crítica en la política del conocimiento arqueológico, que continúa operando bajo el signo del disenso de principios. Pero tal vez la sorpresa sea errónea. Tal vez aquello que confrontamos en Melbourne haya sido nuestra propia ingenuidad al imaginar que una organización como Rio Tinto aborrecería los principios del WAC. En la lógica de la ayuda internacional, el lugar de una organización como el WAC es adjunto a una organización como Rio Tinto. Nos necesitamos uno al otro, tal como se nos dijo repetidamente a lo largo de dos días. El peso de la opinión en ese salón estaba a favor del acuerdo. ¡Qué inconveniente que unos pocos no hayamos podido comprender las reglas del juego, el arreglo al que se habría entrando con una inclinación de cabeza y un guiño de ojos! ¿Qué mundo habitamos? Pues claramente no es el mundo del WAC.

Dentro y fuera del WAC

La naturaleza de la lucha en la posmodernidad poscolonial puede ser expresada a través del concepto clave de localización. En una de sus formas, la globalización-modernidad se expresa como la lucha de lo global contra lo local. En la batalla entre la localización y la globalización, la arqueología juega un rol central. Traduce (transforma) la localidad (antigüedades, formas de vida, paisajes, conocimientos) en un discurso global (el recurso arqueológico, el objeto disciplinario, el patrimonio), impulsando y posibilitando la intervención más allá de las marcas de la historia local (Haber, 2009a; 2009b; Shepherd, 2010). En estos términos, ser arqueologizado es ser capturado, disciplinado, interpolado en un conjunto de discursos disciplinarios globales. No siempre, ni necesariamente, esto es algo malo. Pero tampoco es siempre, ni necesariamente, algo bueno. Hay un doble potencial profundamente implicado en los discursos disciplinarios globales, y más generalmente en lo que ha sido denominado el conocimiento occidentalista u occidental (Escobar, 2008; Mignolo, 1999; 2008; Said, 1978): por un lado, un potencial de subyugación, explotación y aniquilación. Por el otro lado, un potencial de libertad humana y desarrollo del potencial creativo individual. La propia modernidad ha sido un fenómeno de dos caras, demandando una suerte de contabilidad de doble entrada: en una columna, la esclavitud racial, el colonialismo-imperialismo, los genocidios, la po-

breza masiva y las catástrofes ambientales; en la otra, los reales avances en la salud y bienestar humanos, las inesperadas libertades, los avances en el conocimiento, y un conjunto de ambiciosas conversaciones acerca de la emancipación social.¹⁰ Por ésta razón nuestra posición no es una defensa de alguna concepción esencializada de lo local por sobre o contra lo global, como tampoco es antimoderna. Es, en cambio, una convocatoria a unos modos pensados, creativos, política y teóricamente informados de compromiso entre los discursos disciplinarios y los contextos locales, contrarios a esta lógica de subyugación-explotación.

Dichos compromisos terminan siendo más complejos y más difíciles que las ortodoxias del conocimiento moderno colonial, con su visión esencialmente benigna de los procesos disciplinarios y la mirada global. Al mismo tiempo que existe este doble potencial en los discursos disciplinarios globales, la lógica y la práctica en la posmodernidad poscolonial, expresada en prácticas acríicas e ideas heredadas, tienden la tendencia hacia la dirección de la subyugación-explotación. No decimos esto de la arqueología como una propuesta teórica sino como una observación empírica. La conjunción particular en la cual la arqueología sitúa su proyecto disciplinario significa que muchos arqueólogos, tal vez la mayoría, están llamados a facilitar la relación vertical entre, por un lado, intereses globales, compañías transnacionales, y elites globales y locales y, por el otro lado, las comunidades, territorios, recursos y intereses locales. Ello no necesita presentarse de formas abiertas y extravagantes, como en la fantásticamente equívoca aventura del WAC con Rio Tinto, sino más sutil y ambiguamente mediante una miríada de prácticas y contextos de trabajos disciplinarios.

Por ejemplo: probablemente la transformación estructural más importante en la disciplina arqueológica en los últimos 25 años desde la fundación del WAC ha sido la amplia influencia del discurso y la práctica de la gestión de recursos culturales (CRM, por sus siglas en inglés). La CRM ha cambiado la cara del trabajo arqueológico. Ha transformado las estructuras de empleo en la arqueología, así como las líneas de informe, las concepciones de audiencia y las nociones de responsabilidad. Sin embargo, y con algunas excepciones, casi no ha habido discusión de las consecuencias sociales, políticas y epistémicas de la CRM. Las discusiones bajo el encabezamiento de la teoría arqueológica han tendido a seguir una lógica y genealogía au-

tónomas, y a asociarse con otros tópicos e intereses. Podríamos decir que, desde el punto de vista de la teoría en arqueología, los efectos de la CRM han sido decisivos, pero estos se expresan como una suerte de antiteoría que elude la discusión y la articulación y pasa directamente a la práctica. La arqueología práctica está ahora dominada por nociones de “recursos culturales”, “valores patrimoniales”, “partes interesadas”, y por nociones particulares (y delimitadas) de “comunidad”, “consulta” y “participación”. Los efectos de la CRM son múltiples, ambiguos y discutidos, pero parece que el efecto neto del discurso de la CRM ha sido la domesticación de sitios, culturas materiales y cuerpos de memoria y práctica localmente situados para los intereses del capital global y las elites globales y locales.

En Sudáfrica y la Argentina, la secuela inmediata de los acontecimientos alrededor del WAC1 a mediados de los ochentas fue la llegada a estas playas del discurso de la CRM (en 1988-9, principalmente desde fuentes norteamericanas). En un desarrollo irónico (o no) típico de la posmodernidad poscolonial, ello significó que la muy anunciada llegada de la democracia no fuera acompañada por una muy necesaria discusión sobre las responsabilidades públicas y los términos del compromiso arqueológico sino, en cambio, por una reorientación hacia los modelos de negocio y el enfoque de la venta de servicios (Shepherd, 2008b).

Pensar y trabajar de manera diferente como arqueólogo, trabajar a contrapelo de esta lógica de subyugación-explotación, incluye un modo de disenso pensante y una tenaz tarea de re-conceptualización. Implica escapar de aspectos de nuestro propio disciplinamiento, al grado en que estamos formados dentro de los discursos disciplinarios y el conocimiento moderno colonial, profundamente marcados por sus estructuras y su jerga ambigua.¹¹ Las ambigüedades de este sitio de crítica, tanto dentro como fuera de la mirada disciplinaria, han sido expresadas por nosotros en el dilema práctico de estar fuera y dentro del WAC. Los significados potenciales del WAC son demasiado importantes para nosotros como para permanecer en silencio, o como para retirarnos. Necesitamos sacar al WAC de la actual ortodoxia en la organización, o bien necesitamos aclarar lo que el WAC es y no es, nombrarlo, e ir más allá del WAC para hallar nuevas formas de organización y nuevas maneras de pensar lo global en lo local.

Designar lo indígena

Cerramos con un ejercicio de pensamiento decolonial. La noción de lo indígena ha sido importante para el WAC como un contrapeso a las concepciones hegemónicas de la disciplina y como una base para articular formas alternativas de práctica. Dentro del WAC, la noción de lo indígena es, al mismo tiempo, valorizada como un sitio de conciencia subalterna y concebida en términos esencialistas, denotando “pueblos” arraigados, sin tiempo, cuyo pensamiento y existencia existen como el “otro” irreducible del conocimiento arqueológico (y la ciencia occidental). En otras palabras, el indígena es admitido en la disciplina pero como un término menor; aparece bajo el signo de la cultura-tradición mientras la arqueología aparece bajo el signo de la ciencia-conocimiento. La práctica en relación a lo indígena deviene una cuestión de “respeto” de la diferencia codificada como “diferencia cultural” (antes que diferencias política, económica o epistémica). Y en la cual el conocimiento arqueológico es el árbitro final de la verdad y significado de estos encuentros. Como una abreviatura de esta posición epistémica, podemos decir que esta es acerca de traer al indígena al espacio de la disciplina (disciplinar al indígena). ¿Cómo sería, entonces, otro tipo de práctica que pudiera ser descrita como “traer la disciplina al espacio del indígena” o, aún mejor, (la posición que suscribiríamos) abrir un tercer espacio en el cual la disciplina y lo indígena pudieran encontrarse entre sí, libres de las calificaciones epistémicas ya sea de la disciplina (ciencia esencialista) o lo indígena (identidad esencialista)?, ¿qué se incluiría en la conceptualización de tal espacio?, ¿cómo pensamos lo indígena desde la perspectiva de una arqueología decolonial?

88

Un punto de partida en nuestra concepción de lo indígena es el reconocimiento de que este existe en un doble sentido: primero como un producto del discurso colonialista, en el que aparece como una imagen inversa del yo occidental; segundo como un sitio de rechazo y resistencia local a los efectos de la modernidad global. Respecto del primer punto, la modernidad se presenta a sí misma como un momento de ruptura histórica, de manera que todo lo que la precede o yace fuera de sus límites deviene algo distinto (lo premoderno, lo no moderno). Para que la modernidad aparezca nueva y extraordinaria, los fenómenos y estados que yacen fuera de sus límites deben aparecer estáticos, atemporales, tradicionales. Desde esta perspectiva, la noción de lo indígena sólo tiene sentido en la medida en que existe como

lo inverso de otra cosa: universal, cosmopolita, viajado, híbrido, colono. Deviene, además, una manera de nombrar territorios y formas de vida en el sur global (o la periferia). La modernidad nunca es descrita como indígena de Europa (o de Occidente); su signo es lo universal. Si el propio Occidente es concebido como universal, “la casa en el mundo”, libre de viaje y vagabundeo, siempre en todos lados igual (idéntico), trayendo Occidente al mundo y el mundo a Occidente, entonces lo indígena es concebido como arraigado, atado a un tiempo y un espacio en particular. Al mismo tiempo, lo indígena está atado a un conjunto particular de conceptos, entre los cuales sobresalen nociones de primordialismo, atemporalidad y aislamiento. El yo occidental está en el tiempo (la historia), de hecho, es el principal agente y fuerza motor de la historia, concebida teleológicamente como el relato de la transformación y conclusión del yo occidental. Lo indígena está fuera del tiempo-historia.

Desde esta perspectiva, lo indígena es sólo auténtico en la medida en que existe como lo otro del yo occidental, cuanto mayor la distancia (cultural, temporal, espacial) mejor. Para el indígena, la desconcertante y paradójica tarea resultante es la de articular (enunciar) un yo contemporáneo que existe fuera de la historia, incluso cuando las historias del colonialismo y la modernidad han intervenido tan decisivamente como para construir la coyuntura presente. Una característica adicional de la categoría del indígena concebido dentro del discurso colonialista es su naturaleza radicalmente homogeneizadora. A partir de la multiplicidad de formas de vida, lógicas y culturas materiales, de toda la riqueza, densidad y diversidad de la vida en el sur global, se destila una única categoría: lo indígena. Para la modernidad, la vida antes y la vida fuera sólo merece contemplarse como anacronismo, una singularidad cuyo significado es su propia obsolescencia.

Todo esto para decir que la noción de lo indígena existe como producto de una episteme particular: el conocimiento occidental; como una manera de nominar la alteridad-diferencia desde dentro de la lógica de esa episteme. En la medida en que existen formas de vida impenetrables para la mirada moderna, y que esa alteridad radical es experimentada como amenazante, la noción de lo indígena interpola (domestica) la alteridad-diferencia, ubicándola bajo el signo de la cultura-tradición y lo exótico. Al hacerlo, le recorta su potencial radical, cancela el desafío epistémico presentado por el pensamiento local y la lógica que existe fuera de la incumbencia del

conocimiento occidental y anula la crítica de las vidas occidentales contenidas en socialidades y ecologías locales. Como abreviatura podríamos decir: lo indígena se come a la alteridad.

Pero esto no es todo: la noción de lo indígena existe en un segundo sentido indispensable en la posmodernidad poscolonial, y hacia ello nos dirigimos. La globalización-modernidad se define a través de sus poderes penetrantes, hábiles para llegar hasta los territorios más distantes, los puestos más lejanos en la vida y la imaginación. Conducida por el capital en su incansable búsqueda de nuevos recursos y nuevas oportunidades de inversión, esta lógica apropiativa-extractiva encierra conocimientos, territorios y formas de vida locales. Al mismo tiempo, apremia una miríada de resistencias locales, en la medida en que grupos, comunidades y movimientos sociales se movilizan contra esos efectos. Una de estas formas de movilización tiene lugar bajo el signo de lo indígena. Es más, un adjunto de la fase contemporánea de globalización -su otra cara, si se quiere- ha sido el surgimiento del movimiento indígena, en el cual los recursos de la cultura-identidad-tradición se movilizan para resistir los efectos de la globalización-modernidad. La resistencia está orientada tanto a las consecuencias políticas y económicas de la globalización, como a las epistémicas: la imposición de una única lógica, la lógica del capital. Enmarcadas en términos de lo indígena (o más ampliamente en términos étnicos), esas luchas incluyen frecuentemente agrupamientos subalternos, es decir, colectivos que han sido ellos mismos marginados por el estado (poscolonial), o que pagan los costos de la globalización sin disfrutar sus ganancias.

Una característica definitoria de tales luchas es su visión hacia atrás y hacia adelante. En el marco de términos primordialistas, como movilizaciones de cultura-tradición, están firmemente situados en la posmodernidad poscolonial como conjuntos de luchas alrededor de derechos, recursos, representación y restitución. Dichas luchas están dirigidas al Estado (poscolonial), así como a elites globales y locales, y agencias, intereses y corporaciones transnacionales. Como movilización estratégica de cultura-tradición incluyen formas de etnogénesis contemporánea y reinención de la tradición. En la medida en que están enmarcadas como respuestas a la globalización, y en la medida en que son fenómenos de la posmodernidad poscolonial, son correctamente comprendidas como parte del paisaje de la

modernidad más que como su “otro”; en otras palabras, como modernidades alternativas, o contra modernidades.

La materialidad de los sitios arqueológicos, sitios sagrados y restos enterrados (incluyendo restos humanos, o restos de los ancestros) deviene puntos poderosos de organización y movilización en las luchas contra los desarrolladores de propiedad, las actividades mineras, las represas usurpadoras, la infraestructura indeseada y los agronegocios. Esta es una respuesta a la globalización que juega en una clave diferente, organizada como un conjunto de respuestas que incluyen resonantes materialidades, las significaciones del paisaje y la intercesión de los ancestros. Las mismas características incluidas en el cimiento de la noción de lo indígena (primordialismo, atemporalidad, aislamiento) resultan puntos alrededor de los cuales articular una respuesta resistente a la globalización. La doble naturaleza de lo indígena pasa a un primer plano: como categoría residual del yo occidental, y como un intento de designar formas de vida y lógicas que existen fuera del marco del conocimiento occidental y la experiencia global-moderna. Incluso se somete la diferencia a una lógica extraña (en la que figura como “otredad”), retiene, digamos, la presión y posibilidad de la alteridad (de una lógica resistente). En este juego doble y ambiguo, preguntamos: ¿escapan (evaden) estas formas de resistencia la lógica de la globalización/modernidad?, ¿o, al aceptar el signo de lo indígena, están estas formas de resistencia dentro de la lógica de la globalización-modernidad?, ¿o, como parece probable, suceden ambas cosas?

El desafío, tal como lo hemos planteado aquí, es pensar lo indígena fuera de la triangulación de tres discursos dominantes: la etnografía colonial (la alteridad como “otredad”), el nativismo-esencialismo (el “otro” como yo) y el desarrollismo (el “otro” como proyecto). Esto incluye comprender lo indígena como un fenómeno histórico en transformación. También incluye comprender la compleja naturaleza de su enunciación: situado en el presente (posmoderno poscolonial); elaborando materiales del pasado (cultura-identidad-tradición); enunciado como futuros posibles. La particular ambivalencia de la noción de lo indígena deriva de su intento de nombrar aquello que existe fuera de la lógica y la experiencia del colonialismo-modernidad pero en los términos de esa misma lógica. Toma la alteridad (densa, polisémica, in-cognoscible) y la redefine como “otredad”

(una imagen invertida del yo occidental). Puesto en estos términos, el desafío presentado por las nociones de lo indígena es mucho más complejo y más abarcador que el modo en que lo ha concebido el WAC. En el núcleo de la noción de lo indígena hay un desafío epistémico a la disciplina arqueológica, el desafío de “mundos conocidos diferentemente”. ¿Cómo re-conocemos conocimientos locales, subalternos y fugitivos de tiempo profundo (el pasado ido), como conocimientos por propio derecho y no como “otro” (tradición-creencia-superstición)? Más que aceptar el binario entre el yo occidental y el “otro” indígena como una base para el proyecto disciplinario de la arqueología, deberíamos preguntar: ¿Qué sucede cuando lo indígena es el yo?, ¿o qué sucede cuando ni el yo occidental ni el “otro” indígena describen la posición del yo del arqueólogo?, ¿cómo es que la localidad nos inviste diferentemente?

Sobre todo advertimos su duplicidad; las formas de vida y las identidades designadas como indígenas no son una cosa o la otra, sino ambas cosas juntas, encadenadas entre los polos de la acomodación y la resistencia. Más que ser cosificadas como un caso histórico especial, juntan una cantidad de otras formas actual o potencialmente resistentes. Como gran parte de la posmodernidad poscolonial, su principal característica es su disponibilidad, tanto para agencias de desarrollo, el capital transnacional y las élites locales (incluyendo las élites indígenas), como para los zapatistas, los activistas del movimiento maya y los san que reclaman tierras. Comprender los términos en los cuales deviene disponible, así como las posibilidades y limitaciones de una política que derive de allí, forma la base de un proyecto intelectual y una política decoloniales.

Arqueología Ltda

Hemos cubierto mucho terreno en estas páginas, por lo que permítasenos ser completamente claros. Este es un desafío y un llamado al debate y a la discusión, abiertos y críticos, dentro y fuera de la organización, acerca de los significados contemporáneos y posibles futuros del Congreso Arqueológico Mundial. Desafiamos al liderazgo actual del WAC a que responda con una defensa razonada y analítica de sus acciones, posición y política, y con su propio relato del significado del WAC en la posmodernidad poscolonial. Desafiamos a Rio Tinto y a sus representantes y profesionales de relaciones comunitarias a entrar en el espacio del debate abierto, con

su propio relato de qué significa ser un “intermediario confiable”. Desafiamos a los miembros del WAC, a los curiosos, partisanos, defensores, oponentes, a que respondan con sus propias versiones de los significados, historias y posibles futuros del WAC.

Nuestra propia noción de un modo de práctica y compromiso en la posmodernidad poscolonial está construida alrededor de cuatro posiciones. Primero, una defensa del debate, la discusión y el desacuerdo abiertos, críticos y continuos: sin temas excluidos, sin vacas sagradas, sin intentar manejar ni dirigir respuestas. Es sólo a través del debate y el disenso que podemos desarrollar recursos conceptuales y posiciones robustas capaces de orientar la práctica y la posmodernidad poscolonial. Segundo, un compromiso en la articulación de un conjunto de contra-prácticas, con lo que decimos formas de práctica que corran a contrapelo de las prácticas acrílicas y las ideas recibidas, en la medida en que éstas aceptan una lógica de subyugación-explotación. Tercero, una noción de localidad, expresada a través de compromisos cercanos con la particularidad de los contextos y “enredos” locales. Cuarto, una defensa de la multiplicidad. Al grado en que la modernidad global ha sido un intento de afirmar una única lógica y un destino predeterminado sobre la gente y los fenómenos del mundo, afirmamos la posibilidad de otras maneras de pensar y ser, incluyendo otras maneras de pensar y ser arqueólogo. Debería ser claro que la fuerza crítica de este proyecto no está dirigida hacia fuera, a algún empobrecido “otro”, sino hacia adentro, a la propia disciplina. Somos nuestro propio proyecto (somos nuestro propio problema). Al menos debería ser tratada con circunspección la idea de que la arqueología (o el WAC) está en una posición de ofrecer comodidad y dirección a los “grupos indígenas”, “pueblos originarios”, o practicantes de “países económicamente desaventajados”. En cambio, en un espíritu de humildad, apertura epistémica y escucha, deberíamos decir: ¿Qué podríamos aprender mutuamente?, ¿cómo comenzamos una conversación acerca de las cosas que sabes, y las cosas que sé? Hay muchos posibles futuros para la disciplina. Uno de ellos es una adhesión a granel a los intereses del capital global y el advenimiento de una “Arqueología Ltda.” Esta es una versión del futuro en cuyo borde estamos, y en la cual ahora el WAC juega su parte. Estamos demandando futuros disciplinarios diferentes, más interesantes, abiertos y creativos. A través de este simple, aunque no tanto, acto de escritura deseamos abrir un espacio para que estos futuros lleguen a ser.

Referencias Bibliográficas

- Anon. (2004). *Friends of the Earth International media briefing*, 7 April 2004.
- Anon. (2007). War Profiteer of the Month: Rio Tinto Alcan. *War Resister's International*.
- Anon. (2010). *World Archaeological Congress*. [accessed xxxxxx]. Available at: < <http://www.worldarchaeologicalcongress.org>>
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Castells, M. (1998). *End of Millennium*. Oxford: Blackwell.
- Castells, M. (2010). *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Comaroff, J. L., Comaroff, J. (2009). *Ethnicity Inc*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal.
- Deacon, J. (1986). Editorial. *South African Archaeological Bulletin* 41:4.
- Escobar, A. (2008). *Territories of Difference: Place, movements, life, redes*. Durham, NC: Duke University.
- Giddens, A. (2009). *The Politics of Climate Change*. Cambridge: Polity.
- Haber, A. (2009a). Animism, Relatedness, Life: Post-Western perspectives. *Cambridge Archaeological Journal* 19:418-30.
- Haber, A. (2009b). Back to life: Archaeology and the decolonial turn. In *Advanced Seminar on Theory in Archaeology: South Africa/ Argentina Bilateral*. University of Cape Town.
- Hall, M. (2002). Going Local? The World Archaeological Congress and Effective Action. *World Archaeological Bulletin* 15:1-9.
- Hall, M. & Bombardella, P. (2005). ‘Las Vegas In Africa’. *Journal of Social Archaeology* 5 (1):5-25.
- Hall, S. & du Gay, P., eds. (1996). *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE.
- Hall, S., Held, D. & McGrew, T., eds. (1992). *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity.
- Hamilakis, Y. (2003). Iraq, stewardship and ‘the record’: an ethical crisis for archaeology. *Public Archaeology* 3:104-11.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitude: War and democracy in the age of empire*. New York: Penguin.
- Hardt, M. & Negri, A. (2009). *Commonwealth*. Cambridge, MA: Belknap/ Harvard.
- Kitchen, W. (1998). From Croatia to Cape Town: the future of the World Archaeological Congress. *Antiquity* 72:747-50.
- Mignolo, W. (1999). *Local Histories/ Global Designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton, NJ: Princeton University.

- Mignolo, W. (2008). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. In M. Morana, E. Dussel & C. A. Jáuregui, eds. (2008). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University.
- Moody, R. (1992). *Plunder: The story of Rio Tinto-Zinc: Partizans*.
- Perlez, J. & Bonner, R. (2005). Freeport Rio Tinto: Gold's other price. *New York Times*.
- RioTinto. (2005). Rio Tinto: The way we work. Melbourne.
- RioTinto (2007a). Rio Tinto: Community relations guidance note, cultural heritage management guidance. Melbourne.
- RioTinto (2007b). Rio Tinto: Community relations standard. Melbourne.
- RioTinto (2007c). Rio Tinto: Engagement through social and environmental partnerships and relationships. From global to local. Melbourne.
- RioTinto (2007d). Rio Tinto: Working in partnership. Melbourne.
- RioTinto (2007e). Rio Tinto: Working with communities. Common objectives, diverse cultures. Melbourne.
- RioTinto (2007f). World Archaeological Congress and Rio Tinto Workshop: Should we “partner” on Heritage Management (Melbourne Business School, 1-2 October), Melbourne.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Shepherd, N. (2006). What Does it Mean to Give the Past Back to the People? Archaeology and Ethics in the Post-colony. In Y. Hamilakis & P. Duke, eds., *Archaeology and Capitalism: From Ethics to Politics*. London: UCL.
- Shepherd, N. (2007). Archaeology Dreaming; postapartheid urban imaginaries and the bones of the Prestwich Street dead. *Journal of Social Archaeology* 7:3-28.
- Shepherd, N. (2008a). At the Sharp Edge of the Trowel: Archaeology, social movements and the politics of memory and identity. In *Material Worlds Seminar*. Brown University.
- Shepherd, N. (2008b). Heritage. In N. Shepherd & S. Robins, eds., *New South African Keywords*. Cape Town and Athens, Ohio: Jacana Media and Ohio University.
- Shepherd, N. (2010). Keynote Address: Archaeology, Coloniality, Modernity. In *CHAT 2010 (Contemporary and Historical Archaeology and Theory)*. Oxford University.
- Ucko, P. J. (1987). *Academic freedom and apartheid: the story of the World Archaeological Congress*. London: Duckworth.
- Vassilopoulos, J. (1997). Rio Tinto: the world's worst company? *Green Left Weekly*
- West, R. (1972). *River of Tears: The story of Rio Tinto-Zinc Mining*: Earth Island.