

LOS RITOS DE LO ARQUEOLÓGICO: LA EXCAVACIÓN *

The Rites of the Archaeological: Excavation

WILHELM LONDOÑO **

Universidad de Magdalena · Colombia

* Nota del editor: la evaluación por pares ciegos del artículo de Wilhelm Londoño develó un interesante debate de orden epistemológico, tanto como político. En *Maguaré* decidimos dar a conocer parte del debate pidiéndoles a los evaluadores que preparasen sus conceptos en breve espacio y al autor que escribiese respuestas a estas posturas. Uno de los evaluadores prefirió no participar. Sí lo hicieron Franz Flórez y Cristóbal Gnecco. El resultado podrá ser juzgado por nuestros lectores.

** wlondonodiaz@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 06 de marzo del 2012 · aprobado: 12 de junio del 2012

RESUMEN

Este artículo examina cómo las excavaciones arqueológicas configuran una suerte de ritual que produce lo arqueológico. Dado que el arqueólogo debe seguir ciertos protocolos para acceder al registro, estos se consideran formas rituales que no se diferencian de otras prácticas de excavación, que también buscan “cosas” dentro de la tierra. Para demostrar que hay otras formas de excavación, incluida la arqueología, se analizan y discuten algunos ejemplos etnográficos.

Palabras clave: *arqueología, ciencia, ritual.*

ABSTRACT

The article examines how archaeological excavation configures a sort of ritual that produces what can be called “the archaeological”. Given that archaeologists must follow certain protocols in order to access the record, they are considered ritual forms that do not differ from other excavation practices that also look for “things” under the ground. In order to show that there are other types of excavation, including archaeology itself, some ethnographic examples are analyzed and discussed.

Keywords: *archaeology, ritual, science.*

ENTRADA

El lunes 10 de febrero de 2003, Rodolfo Gutiérrez Castrillón caminaba por las céntricas calles de Tuluá, cuando tuvo la idea de entrar a una casa abandonada, que era propiedad de un reconocido narcotraficante, encarcelado hacía tiempo. Según la nota que salió el 16 de junio del 2007 (*Explored*, 2010), Gutiérrez Castrillón era un reconocido “habitante de la calle” de esa ciudad, y la decisión de entrar a ese sitio la tomó con la esperanza de extraer los pocos elementos servibles de la casa (grifos, lavamanos, inodoros), que tal vez podrían ser vendidos en los mercados de segunda. Para su sorpresa, entre los escombros se podían ver fajos de dólares que parecían brotar de las paredes. Según se cuenta en Tuluá, salió de aquella casa con unos buenos puñados de dólares, que vendió baratos, para después malgastar el dinero en los parques burdeles de la plaza de mercado. A finales del mes, Gutiérrez Castrillón estaba muerto y la casa totalmente desmantelada.

La historia de Gutiérrez Castrillón es representativa de la avalancha de saqueos a propiedades de narcotraficantes encarcelados durante la década de los noventa. Grupos de g.uaqueros, de curiosos, de policías y de criminales organizados iban a las casas de los narcotraficantes encarcelados y extraían las “caletas”¹ que habían quedado. Era muy frecuente escuchar también la expresión *guaca* para referirse al lugar donde se guardaban estas riquezas, y *guaquear* para referirse a su búsqueda. De esta forma, se hizo evidente la homonimia empleada para describir el saqueo de tumbas prehispánicas (por la castellanización que se hizo del vocablo quechua *wak'a*²) y de casas de narcotraficantes. “Guaquear” era, en ese sentido, una práctica relacionada con el acto de extraer del suelo algo que puede ser intercambiado por dinero; en suma, vendido³.

1 Aunque la Real Academia Española define *caleta* como “ladrón que hurtaba por agujero”, en Colombia se usa también para referirse al agujero en el que se esconden riquezas.

2 Agradezco a Alejandro Haber esta anotación.

3 Las investigaciones de Johanna Parra (2006) en la zona de producción de esmeraldas, en Boyacá, Colombia, han reconocido al “guaqueo” como una forma específica de extracción de esmeraldas, que, a diferencia de otros métodos, supone la excavación de un túnel al que solo ingresan hombres. Como sugiere Parra, la práctica puede estar relacionada con la idea de que el túnel es una vagina que solo puede ser penetrada

Estas prácticas de saqueo tuvieron un apogeo relativamente corto, con algunos puntos álgidos y mediáticos, como el de la Hacienda Nápoles, propiedad de Pablo Escobar, o el de su prisión privada, llamada La Catedral; también cae en este inventario el saqueo de la finca Cuernavaca, de Gonzalo Rodríguez Gacha, en Pacho, departamento de Cundinamarca. Dice la tradición oral de Pacho que en una ocasión se quedó el pueblo sin agua porque vaciaron la laguna que les surte del líquido con la esperanza de hallar los tesoros de Rodríguez Gacha. Otra anécdota, en el mismo sentido, señala que, para proteger La Catedral, después de la fuga de Pablo Escobar, en 1993, se envió un destacamento de soldados y policías, quienes se encargaron de excavar el predio de manera no autorizada por el Estado.

Asociado con este tipo de saqueo está el que hicieron algunos soldados del ejército colombiano que desenterraron lo que parecían ser reservas de dinero en efectivo de las FARC. En el año 2006, un grupo de soldados halló más de 20 millones de dólares en canecas de plástico enterradas en una vereda del departamento de Caquetá. Tras el saqueo, algunos fueron secuestrados y otros enjuiciados. El ejército confirmó que después del hallazgo se siguieron haciendo operativos de búsqueda, pero esperando hallar armas y municiones (Caracol, 2010). Resulta interesante que el hallazgo fue denominado por la prensa como *la guaca de las FARC*, lo cual asoció el evento, nuevamente, con la práctica que los campesinos han tenido por décadas en relación con la búsqueda de tumbas prehispánicas con ajuares de orfebrería (Londoño, 2003).

Como se puede apreciar en todos estos ejemplos, ha habido un afán enorme por excavar con el fin de obtener riquezas. El uso de la expresión

por hombres. Otro análisis sobre este fenómeno en esa región se encuentra en un reciente ensayo de Carlos Páramo (2011). Como sugiere Páramo, el papel de guaquero en Boyacá representa una institución dentro de las formas locales de apropiación de los yacimientos esmeralderos. La ideología de esa cultura viene de las invenciones coloniales de la alteridad que sirvieron en la empresa colonizadora; la imagen arquetípica de esa ideología es la del muzo como salvaje. En esa misma vía, Luis Alberto Suárez Guava (2009, p. 403) ha reconocido que en el centro de Colombia la noción de guaca es una cosa-suceso-concepto que es útil para reconocer las relaciones entre los vivos, los muertos y los múltiples destinos humanos. Esta investigación, que gira en torno a los imaginarios emergidos después de la tragedia de Armero, señala claramente las complejas teorías locales que giran en torno a la noción de guaca. Dicha noción, sin duda, es uno de los conceptos más complejos emergidos de la cultura colonial.

guaca, como significativa, enfatiza la acción de excavar para obtener utilidades. Esta dimensión convive con otra en la que no todo lugar con riqueza debe ser excavado. Sobre esta dimensión existen varios ejemplos: el 8 de noviembre del 2010 se anunció que Jorge Iván Laverde, reconocido paramilitar del departamento de Norte de Santander, había construido, a inicios de la década del 2000, una casa en un lugar cercano a la frontera con Venezuela, en donde, además de hacer fiestas, realizaba asesinatos y cremaciones (EnSemana.com, 2010). Según relata la noticia, había hecho fabricar un horno que resolvía la acumulación de cuerpos que generaban los cientos de asesinatos. Un hecho escalofriante es que Laverde tuvo que cerrar el horno porque otras bandas paramilitares habían adquirido la costumbre de usarlo. Hoy, que Laverde está en la cárcel —cuenta la nota—, los saqueadores no se atreven a ingresar al predio. Si bien la nota no explica las razones de esta negativa, podría uno especular que residen en que dicho lugar está rodeado de una aureola de maldad que hace imposible saquearlo, ya que el dinero que podría estar guardado no compensaría los males acarreados por la exposición al sitio⁴.

A diferencia de las propiedades de Pablo Escobar o de Rodríguez Gacha, la finca de este jefe paramilitar se ha convertido en un lugar tabú para los usuales saqueadores de tesoros. En este sentido, se podría argumentar que el dinero de este régimen gozó de un halo de trascendencia que tal vez deba su existencia al brutal poder que se ejercía sobre cuerpos y paisajes, vinculando, desafortunadamente, con la modernidad a cientos de poblaciones rurales⁵.

El tabú que se ha generado sobre esa propiedad pone en un plano diferente cualquier idea que sugiriera una relación unidireccional entre el acto de excavar y el conocimiento de la existencia de riquezas en un lugar. Podría uno imaginar que la primera impresión de muchas personas es que los guaqueos basan su práctica en la extracción de

4 Las complejidades del guaqueo como una fuente posible de males está detalladamente descrita en la etnografía de Luis Suárez (2009), que aborda estas nociones locales en la región del Tolima.

5 Como lo ha sugerido la antropóloga colombiana Myriam Jimeno (2001), la violencia asociada con el paramilitarismo ha sido uno de los mecanismos que han acelerado el sentido de fragmentación social, condición específica de la Modernidad. De tal suerte, la violencia en Colombia no ha sido un defecto de la Modernidad sino su efecto inmediato.

riquezas, bajo una ecuación que dictamina que de reconocer la existencia de riquezas en un lugar, es necesaria su excavación; algo así como una sentencia: “hallado, excavado”. Pero no ocurre de esta manera. Las excavaciones suponen una negociación con seres y energías que no necesariamente se reconocen en el plano de la existencia humana (Londoño, 2003; Suárez Guava, 2009).

Pero no solo el dinero de los paramilitares ha sido un botín tabú para los saqueadores. En las estribaciones del macizo montañoso adyacente a la ciudad de Santa Marta he podido recoger relatos de algunos g.uaqueros que, cansados de excavar y vender, desean ahora iniciar procesos para constituir museos locales. Esta decisión se basa en el cansancio que han provocado más de treinta años de excavaciones, que nutrieron las vitrinas de coleccionistas privados y públicos, y que no han dejado nada para las familias de estos campesinos. La periodista Dominique Rodríguez escribió una interesante nota en noviembre del 2010 sobre Julio Polo, “el g.uaquero que se volvió coleccionista”. Rodríguez sugiere que la “g.uaquería no debe verse en blanco y negro”, pues aunque Polo ha g.uaqueado, tiene una importante colección arqueológica de la cultura tumaco. Esta historia señalaría que la g.uaquería no está directamente relacionada con la obtención de riquezas.

Gerardo⁶, un campesino que habita en un corregimiento de la ciudad de Santa Marta, desde hace por lo menos cinco años ha dejado de g.uaquear y se ha dedicado a un negocio familiar. Como pude comprobar, Gerardo trabaja esporádicamente para algunos arqueólogos que excavan en la zona y que ven en él una enorme posibilidad de reducir los tiempos y costos de detección de sitios arqueológicos. El uso de campesinos con conocimientos consuetudinarios sobre estratigrafía, por otra parte, no ha sido exclusivo del norte de Colombia.

En todo caso, uno de los principales argumentos para abandonar la g.uaquería, no solo de Gerardo sino de otros más, tiene que ver con los males que causa la codicia con la que se excava. Fabio Ortiz (2009), antropólogo de la Universidad del Magdalena, en su estudio sobre la g.uaquería en la región de Santa Marta, mostró las asociaciones que hay entre g.uaquear y tener mala suerte. Tal vez sea por esta asociación

6 Nombre ficticio usado para proteger la identidad de un campesino de Santa Marta reconocido por sus habilidades para detectar sitios arqueológicos.

que el dinero obtenido por la venta de piezas arqueológicas es gastado rápidamente. Las complejidades del g.uaquear y “enfermarse” han sido también reportadas en el centro de Colombia (Suárez Guava, 2009).

La inexistencia de una relación directa entre la detección de riquezas y su excavación, así como también las sociedades entre arqueólogos y g.uaqueros, lleva a pensar que la distinción entre excavaciones legales e ilegales no permita comprender las múltiples dinámicas que se dan en términos de la relación entre unas prácticas de excavación y ciertas materialidades. Antropológicamente, no existe una forma privilegiada de excavación, sino un conjunto de asociaciones que llevan, en determinados momentos, a que se intervengan o no ciertos espacios con el uso de unos parámetros y no de otros. La excavación es un ritual: una forma de fijación de sentido. Como señaló Van Gennepe (2008), el ritual permite saber cuándo cambian las funciones sociales (por citar el ejemplo más básico: una excavación científica tiene que fijar el sentido de que es científica, y en esa medida es ritual); también dice cuándo una materialidad se convierte en dato arqueológico.

Una implicación fundamental de este reconocimiento es que el acto de excavar se da en la relación histórica de cada sujeto con un tipo específico de paisaje. Luego, esta relación está más allá de cualquier principio de regularización del Estado, pues responde a las particulares formas en que una sociedad legitima una forma y produce una justificación sobre el acto de abrir un hueco en la tierra. El problema con la ilegalidad de las excavaciones se reduce, entonces, a la capacidad del Estado para promocionar las formas racionalizadas de excavación compactadas en lo arqueológicamente viable. El uso de cuerdas, cuadrículas, teodolitos, la invención de mapas a escala, los dibujos de fragmentos son todos pertrechos necesarios para la celebración de los rituales en los que se produce lo arqueológico como una forma legítima de excavación.

Este procedimiento ritual de construcción de lo arqueológico tiene en Colombia matices delirantes. Como la normatividad vigente exige que las intervenciones arqueológicas deben ser hechas por expertos, cada vez que un arqueólogo interviene un sitio debe presentar un “proyecto”. Y como la mayoría de las intervenciones se hacen para despejar territorios que se usarán en proyectos de desarrollo (construcción de ductos de la industria de los hidrocarburos, represas, edificios,

aeropuertos, carreteras, etc.), los arqueólogos deben construir sendos edificios conceptuales para evaluar hipótesis en espacios que nada tienen que ver con los fenómenos que se desean analizar. Esta tendencia ha favorecido la formación de un experto en llenar formatos, que poco aporta al estudio del pasado.

Esta mecánica produce los famosos “informes” que solo pueden ser consultados en la sede del Instituto Colombiano de Antropología e Historia —ICANH—, ubicado en el barrio colonial de La Candelaria, en Bogotá. Dichos informes contienen datos que no están asociados a ningún marco hipotético; son una serie descriptiva que usa las tipologías intuitivas generadas por los primeros estudios arqueológicos de cada región, que en su mayoría tuvieron como padre fundador a Gerardo Reichel-Dolmatoff. Esta tendencia pone en evidencia lo anacrónica que es la arqueología en Colombia, algo que fue denunciado hace casi 20 años atrás (Gnecco, 1994).

Dado que el Estado es un artefacto que funciona en relación con la capacidad de control espacial, la cual se logra medianamente en las ciudades, una conclusión de esta argumentación es que le es imposible procesar la ilegalidad de excavaciones simultáneas que miles de personas desarrollan todos los días en las montañas y valles de Colombia. Por ello, el plano ritual de lo arqueológico, la forma “correcta de excavar”, su ejercicio y materialización, son los dispositivos que permiten que se proyecte una forma ilegal, inadecuada, no científica de excavar.

De tal suerte, el análisis antropológico de la relación entre los sujetos y el espacio, y de sus intentos, logrados o trunco, de hallar riquezas, materialidades o conocimiento, puede obviar si son ilegales o legales, pues de todas formas esa distinción le corresponde a una forma específica de ejercicio del poder. Desde ese punto de vista, todas las excavaciones son iguales pues las diferencias que surgen tienen que ver con las políticas de excavación y los protocolos de registro. Carlo Emilio Piazzini (2010) ha teorizado sobre la relación que existe entre espacio y validación de protocolos científicos. Así, la validación que hace la forma científica de excavación está determinada por el mantenimiento y control de espacios, como laboratorios, algo que, sugiere Piazzini, está relacionado con la espacialidad de los procedimientos *ex situ*. Aunque las fuerzas de los actores pueden variar enormemente, en cuanto práctica simbólica,

guaquería y arqueología y, por ende, gUAQUEROS y arqueólogos, comparten una horizontalidad, son fenómenos del mismo tipo.

Con la distinción entre excavaciones legales e ilegales, que tiene pleno sentido desde el punto de vista político (pero no antropológico), el Estado se expresa como un artefacto que, según sus dimensiones materiales, prohíbe ciertas formas de excavación y promociona otras. Dichas prohibiciones, que se ejercen por medio de los sistemas de represión, permiten que se naturalice la arqueología como una práctica “normal”, estable, no contingente, para hacer excavaciones que busquen materialidades. Cada excavación legal, que funciona como rito de producción de lo “arqueológico”, materializa un punto de referencia que sanciona otras formas locales de acercarse a las materialidades del pasado. Sin embargo, esas otras formas de acercamiento no necesariamente se justifican según las valoraciones que sobre ellas hace el Estado (p. e., la tipificación como delito de cualquier forma de apropiación del registro arqueológico no autorizada por el ICANH).

El gUAQUERO de Santa Marta, dada la ausencia estatal en la región, se ha encargado de la recolección y exhibición de piezas arqueológicas con fines educativos. Los gUAQUEROS han reemplazado al Estado, y ello no es una cuestión menor. Frente a situaciones como esta, el Estado, a través del Ministerio de Cultura, ha creado el proyecto Vigías del Patrimonio. Dicha estrategia supone enseñar a los ciudadanos cómo cuidar el patrimonio; esta política, lamentablemente, desconoce las formas locales de protección de dichas materialidades, que en muchas ocasiones son entendidas como sujetos, no como objetos.

Pueden plantearse varias preguntas: ¿cuál ha sido el proceso histórico que ha permitido la configuración de un campo de excavaciones legales?, ¿cuáles han sido los dispositivos coercitivos que se han tenido que desplegar para legitimar ese campo de excavaciones?, ¿cuál ha sido la ideología que ha acompañado a ese campo de excavaciones legales? y ¿cuál ha sido la materialidad y la espacialidad responsable de las excavaciones legales?

LA FORMACIÓN DE LA LEGALIDAD DE LA EXCAVACIÓN

Como ha sido señalado, las relaciones entre ciertos objetos indígenas y el régimen colonial se basó en su temprana condena como evidencia de herejía nativa (Langebaek, 2003). En el marco de la

Ilustración, esa condena fue levantada al ser configuradas esas materialidades como evidencias científicas de sociedades de otros tiempos. Así los tiempos modernos fueron resaltados por encima de la sombra de los tiempos de la Prehistoria. De allí que la arqueología fuera una necesidad de la Modernidad y del Estado.

Ya que la legitimidad del Estado reside en representar el tipo de organización política que corresponde a la Modernidad, las materialidades del pasado, la contracara de la Modernidad, rápidamente comenzaron a ser inventariadas dentro de los haberes del Estado, como si esa apropiación de las evidencias del pasado las hiciera fundamentales en la definición de su presente como organización política. Es como si el Estado necesitara mantener a flote el barco de la legitimidad moral por medio de la combustión que genera la conservación material del pasado.

Las evidencias de los tiempos primeros son fundamentales para las narrativas evolucionistas que ubican al Estado, dentro de este tipo de discursos, como el eslabón final. Hay que señalar que esas intencionalidades temporales fueron definidas en las agendas ilustradas decimonónicas y que el avance en la investigación arqueológica tiene que ver, fundamentalmente, con la generación de mejores representaciones de los tiempos primeros a través de los estudios complementarios de ciencias como la geología, la biología y la edafología. En esencia, la arqueología ha sido la misma desde hace por lo menos 200 años, lo que se ha complejizado han sido los protocolos de observación (Londoño, 2007)⁷.

Bajo esta ecuación, las evidencias materiales del pasado llegan a ser evidencias de una discontinuidad. El hecho de que todo registro arqueológico sea del pasado genera una tautología insalvable, pues antes que ser evidencia de una situación del pasado, el registro arqueológico debe ser categorizado como anterior al presente, anterior al Estado⁸.

7 El peso de lo arqueológico es tan contundente que, cuando se iniciaron estudios formales de antropología en el país, en 1941, los etnólogos extranjeros se quejaban de que solo se daba recursos y se renovaban contratos si se llegaba de terreno con alguna figura en oro (Laurière, 2010, p. 110). Esa era la queja de Gerardo Reichel-Dolmatoff. Esta idea sugiere que la arqueología, en sus inicios colombianos, era la forma de gaaquería del Estado. Solo importaba el oro.

8 Uno de los arqueólogos que más han insistido en que esta disciplina puede ayudar a comprender la comprensión arqueológica y moderna del pasado ha sido Mark Leone, quien ha propuesto una arqueología histórica del capitalismo (Leone, 1995).

En ese sentido, el registro preexiste antes de ser registrado. Existe como evidencia de una cuestionable discontinuidad.

Hay un lugar disciplinario, dentro del cual es posible salir de la tautología, que es el que legitima toda la práctica académica de la arqueología y la inversión de tiempo y recursos en sus procesos; se trata de la descripción detallada y específica de una situación del pasado que ya es preconcebida como discontinua. Si bien toda evidencia arqueológica, para ser arqueológica, tiene que ver con el pasado, y si es del pasado, es arqueológica, no puede, en primera instancia, revelar su procedencia, su articulación con patrones de producción, distribución y consumo (las usuales preguntas arqueológicas que naturalizan al capitalismo en cuanto usan sus marcos epistemológicos). Es en esta indeterminación en la que se configura un campo de legitimidad para la intervención legal de sitios arqueológicos, basada fundamentalmente en los protocolos de observación estandarizados de la academia (Latour, 2001).

Se puede notar en la arqueología colombiana la tendencia a realizar excavaciones cuadrículadas que usan como patrón métrico los centímetros. Las excavaciones bien podrían ser en pulgadas, y, en vez de usar cuadrados, podrían usarse triángulos o círculos⁹. Lamentablemente, poco se discute la manera como se representa el espacio en la arqueología. Hace algunos años, Joan Gero (1999) sugirió, incluso, que las narrativas de la arqueología estaban determinadas por el género: por un lado, los hombres-arqueólogos, preocupados por el poder y el dominio; por otro, las mujeres-arqueólogas, inquietas por la alimentación, las semillas y la familia. De hecho, los arqueólogos colombianos (incluyendo a algunas arqueólogas) han estado muy obsesionados con los poderosos caciques prehispánicos, sin que a la fecha se haya probado, por ejemplo, que, para el caso del suroccidente de Colombia, efectivamente hayan existido jerarquías políticas que controlaban el acceso a recursos o que monopolizaban la distribución de los mismos (Gnecco, 1996). Sencillamente, la evidencia señala que la categoría *cacicazgo* no se aplica plenamente a las unidades sociopolíticas locales de antes de la Colonia. Surgen preguntas interesantes: ¿cuál es la genealogía de los

9 Esta idea me la sugirió Alejandro Haber en Archibarca, Puna de Atacama, Catamarca, Argentina.

caciques? y ¿por qué son tan importantes, no solo en la agenda disciplinaria sino en el imaginario histórico?

Vistas las cosas desde esta perspectiva, la relación entre legalidad y ciencia se reduce a un protocolo de comportamientos que deben ceñirse a formas estandarizadas de excavación y registro, ejercitadas por individuos capacitados durante largas horas, meses y años en instituciones especializadas. En diversas escalas, esas instituciones se diferencian por los protocolos que se enseñan, por las políticas que esgrimen en relación con la calidad del registro, por la mayor o menor capacidad de sus educandos para establecer relaciones entre el comportamiento del C-14 en restos y el desecho de una vasija que alguien tiró por rota. No sobra decir que, como toda práctica simbólica atada a la Modernidad, la arqueología configura un tipo especial de capital simbólico, que es celosamente custodiado y restringidamente repartido en la sociedad (Bourdieu, 1987). Un análisis de las estructuras elementales de la arqueología mostraría que hay una fuerte relación entre el ejercicio del poder de lo arqueológico (p. e., ocupar cargos directivos estatales en los que se requieren personas formadas en arqueología) y el ser egresado de ciertas instituciones locales y extranjeras.

NIVELES DE COERCIÓN

En Colombia, la práctica de la g.uaquería tiene importantes antecedentes en la cultura colonial del pillaje (Londoño, 2001). Como práctica, fue anterior al Estado, y esto no representa un hecho menor. Dentro del proceso histórico que determinó su penalización está la conformación de la nación y, de allí, del inventario de sus riquezas. Visto desde el punto de vista del análisis discursivo, hay que entender a la penalización de la g.uaquería como el movimiento de una episteme que puso en un nivel de legitimidad las asociaciones entre ciencia y legalidad que se pueden observar en los protocolos especializados de excavación arqueológica. En ese sentido, lo correcto, que era g.uaquear, se volvió ilegal. Así, la g.uaquería es correcta como hecho consuetudinario, e ilegal como acto punible. Por ello es importante analizar la g.uaquería desde la distinción antropológica que sugiere Clifford Geertz entre hechos y ley (1994, pp. 195-264): en el caso que analizamos, el hecho es que en Colombia se g.uaquea, y en la ley se sentencia que eso es ilegal.

Según las tendencias que se pueden observar, y dada la existencia arraigada de la gaaquería en Colombia, es evidente que este desplazamiento epistémico llevó a las asociaciones entre legalidad y ciencia al plano de lo jurídico. Sin embargo, el desplazamiento cultural no fue lo suficientemente trabajado como lo ha sido el legislativo. Si bien se podría deducir que la motivación hacia las formas legales de excavación estuvo fundamentada en una política educativa amplia y eficaz, el caso es que Colombia, a diferencia de otros países, se caracterizó por la delegación de la educación en corporaciones transnacionales, como la Iglesia (Gnecco y Londoño, 2008). A pesar de que la Iglesia intentó abarcar una importante parte del territorio nacional, no logró llenar las necesidades de una geografía que excedía su capacidad.

Hay pocas evidencias del control a excavadores ilegales. Durante la última década se ha incrementado la cantidad de publicidad que exhorta a no llevarse las piezas arqueológicas del país, lo cual es síntoma de que apenas se comienza a configurar una infraestructura que probablemente podría detener conductas asociadas con excavaciones hechas por personas no adscritas a los sistemas estandarizados de la arqueología.

En este sentido, el sistema de coerciones que hay en relación con posibles sanciones, positivas o negativas, es mínimo. Habría que comenzar a hacer una ponderación de la reducción de las excavaciones ilegales por cuenta de las políticas de preservación del patrimonio arqueológico. En este sentido, habría que evaluar el impacto que la política de vigías del patrimonio ha tenido desde su implantación. Sin embargo, carecemos de datos precisos sobre esta materia¹⁰. Solo disponemos de la casuística, que nos indica que son los gaaqueros, seres condenados por la legislación nacional, quienes han estado preservando y educando en contextos específicos. Sabemos que en las últimas décadas se han incrementado los inventarios de bienes arqueológicos, lo cual ha tenido que ver con la exigencia del artículo 72 de la Constitución, que dictamina que la ley los readquirirá “cuando estén en manos particulares”.

10 En la página web del Ministerio de Cultura hay un inventario de encuentros regionales, pero no hay datos precisos de cómo esa política está generando el desplazamiento cultural hacia la protección de sitios arqueológicos (véase el siguiente enlace: <http://www.mincultura.gov.co/vigias/>).

Si bien se ha avanzado en la generación de inventarios y en la configuración de compromisos institucionales para conservar estas materialidades, aún no se ha establecido un debate amplio sobre la reglamentación de los derechos especiales que puedan tener grupos étnicos, tal como lo señala el mencionado artículo. En términos específicos, no hay información sustantiva que provenga de fuentes estatales, como el Ministerio de Cultura, que puedan decir con claridad qué del presupuesto invertido en patrimonio se destina a la prevención de las excavaciones ilegales y cuánto de este efectivamente permite reducir su número.

Ya que la g.uaquería es considerada por el sistema jurídico como un delito, no ha sido fácil investigarla y tener un panorama más claro sobre cuáles son los determinantes de esta práctica. Ello, obviamente, ha conducido a una ignorancia profunda sobre la mejor manera de intervenir estas acciones más allá de su condena. Si bien en el campo académico se desconocen, relativamente, las formas de operación de la g.uaquería, hay que señalar que por parte de las organizaciones estatales tampoco hay planes para la promoción de formas de educación que democratizen la adquisición de los protocolos de excavación, ni de la generación de asociaciones que establezcan la política de la legalidad arqueológica; el Estado colombiano no ha tenido planes para la formación de arqueólogos locales. Incluso, en Colombia, la práctica de la arqueología es una de las pocas en las que el estudiante, después de graduarse, debe esperar dos años para poder aspirar a que se le otorgue una licencia de excavación¹¹ (por lo menos la normatividad lo establece así).

En una época en que la educación pública está siendo gobernada por las reglas del mercado, resulta increíble que una familia que invierte enormes recursos en formar un arqueólogo deba esperar dos años a que su hijo o hija genere ingresos, cuando la tasa de ocupación para médicos, ingenieros o abogados es más alta después de la titulación¹². Desde la óptica de la política que ve a la universidad pública como un centro de prestación de servicios, entonces la arqueología es una disciplina engorrosa, anclada en un paquidérmico sistema de formación

11 Esta política está consignada en la página del ICANH, en la sección de *Trámites*.

12 Esta apreciación debería ser evaluada con un estudio específico.

y profesionalización. De alguna manera esta situación se ha querido solventar con la creación de posgrados en Arqueología, que han sido importantes para la formación académica. Desafortunadamente, el acceso a estos posgrados no es del todo fácil.

Por lo que se puede apreciar, desde que emergió la Constitución de 1991, lo que ha logrado el Estado, en términos de prácticas, ha sido la conformación de inventarios de objetos que se encuentran en manos de particulares o de entidades públicas. Esto, al parecer, ha orientado el debate más con respecto a los objetos y no a las personas que interactúan con ellos. Por tanto, las políticas de la legalidad deben avanzar más en las personas y menos en los objetos. Desde el punto de vista de la teoría del paisaje de Christopher Tilley (1994), no existen esos oasis en el paisaje cultural que permitan agenciamientos en favor de formas científicas de excavación; estos deben ser construidos y mantenidos.

Retomando la discusión propuesta, la distinción entre excavaciones legales e ilegales, y sus respectivas ritualizaciones, obvia la manera cómo se va estabilizando una comunidad en torno a formas específicas de intervención del registro arqueológico, que se delega en unos ciudadanos específicos dada su formación académica en este campo. Aunque no lo parezca, resulta decisiva la manera como se logra la estabilización de un grupo. Bruno Latour describe bien la importancia de pensar cómo los grupos logran cierta homogeneidad por medio del uso de tecnologías comunicativas y paisajes específicos (Latour, 2008). Los grupos deben, entonces, su densidad a una serie de relaciones entre humanos y no humanos que se dan en espacios que actúan como agentes de esa relación. A pesar de la poca información disponible, se puede apreciar una parca infraestructura que genera realmente un grupo estabilizado, en el que las normativas tendientes a la protección del registro arqueológico se dan (o se producen). Difícilmente los ciudadanos tienen información al respecto, y en las alcaldías municipales pocas personas saben qué hacer con hallazgos.

Por paradójico que sea, hay que decirlo, no ha sido por la presencia efectiva del Estado y la promoción de prácticas de la arqueología como ciencia que se han desarrollado iniciativas tendientes a la protección de piezas arqueológicas. En diversos departamentos del país varios maestros de escuelas de primaria y secundaria han comenzado a pedir intervenciones del Estado sobre áreas o piezas que se encuentran en su

poder. Lamentablemente, esta situación no se ha investigado. En la mayoría de los casos, a pesar de la ayuda que se le pide a las instituciones públicas para rescatar objetos, no hay claridad sobre la responsabilidad que corresponde a cada ente institucional en los casos en los que hay que hacer intervenciones rápidas. En términos del campo público institucional, no existen dentro de las estructuras municipales, y aun departamentales, especialistas encargados en la materia. En el caso del norte de Colombia, área que cubre casi el 20% del territorio nacional, solo se reportó un inventario departamental que consideraba a la arqueología como una entrada relevante¹³.

Entre los indígenas, las cosas han funcionado de otra manera. En el documental *Sewá*, del cineasta arhuaco Amado Villafaña, se puede apreciar claramente cómo la protección de los sitios “arqueológicos” tiene que ver con el respeto a los *sewá*. Desde el punto de vista de la modernidad, los *sewá* se relacionan con afloramientos rocosos que se dan en las mesetas de la Sierra Nevada de Santa Marta (*U'munukunu*). Desde el punto de vista local, estos espacios son catedrales (Amado Villafaña, comunicación personal, 5 de noviembre del 2010), a las cuales tradicionalmente les hacen los pagos¹⁴ necesarios para las adivinaciones.

En el río Ranchería se encontraron recientemente pagos hechos en el siglo xx (Rodríguez et ál. 2010). De tal suerte, desde el punto de vista de la espacialidad, los sitios de pago de hace 1,000 años o 50 son iguales. Esta continuidad cuestiona abiertamente la tautología de la que hablé antes, y son estas evidencias las que problematizan a la arqueología como una disciplina que investiga el pasado cultural.

Para finalizar y dejar abierto el debate, en la reciente convocatoria que hizo el ICANH para investigaciones antropológicas, la modalidad nueve (9) estaba orientada al “análisis y comprensión de las percepciones, valoración y apropiación de las comunidades locales o regionales

13 Este dato se toma de la investigación que hice en el marco del proyecto Atlas Arqueológico de Colombia, Nodo Norte financiado por FONADE y asesorado por el ICANH.

14 El pago consiste en depositar rocas de cuarzo y otros materiales. Después del depósito las personas adquieren conocimientos relevantes para sus vidas.

en relación con el patrimonio cultural de los Parques Arqueológicos Nacionales a cargo del ICANH” (ICANH, 2011). Según la lógica de la convocatoria, los académicos (y solo ellos) tenían la posibilidad de comprender las formas de percepción, valoración y apropiación, desconociendo que en estos contextos locales cosas como los *sewá* no son valorados sino que son valoradores, al igual que no son apropiados sino que se apropian.

Ya que pocos académicos hablan las lenguas locales, estas materialidades son configuradas por el Estado como “patrimonio”, ejerciendo con ello una violencia epistémica (véase Castro-Gómez, 2000), pues se les adjudica un carácter netamente material ignorando los animismos que se despliegan en la interacción con estos espacios y objetos (Suárez Guava, 2009). Solo cuando desde el Estado se sobrepase esta violencia epistémica, será posible el establecimiento de una política intercultural que promocióne formas democráticas y concertadas de interacción con el “registro arqueológico”. Ello supondrá entonces una conversación con las tradiciones de la *guaquería* y una negociación tendente a manejos que se den más allá de la lógica ilustrada. Una agenda que, en todo caso, está por construirse.

SALIDA

Si bien los rituales de la arqueología han permitido generar un espacio que separa a las comunidades de sus referentes del pasado (en cuanto las formas de relacionarse de esos “otros” con esas materialidades no es científica y es, por tanto, “ilegal”), en la actualidad varias comunidades están desplegando dinámicas de desritualización científica de lo arqueológico (Gnecco y Hernández, 2008). En la secuencia fotográfica que a continuación presento, muestro cómo algunos mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta entran al laboratorio de arqueología de la Universidad del Magdalena y, después de trascender el “no tocar”, generan un acercamiento a ciertos artefactos que reconocen como propios.



Figura 1
Los mamos y el “no tocar”, 2010 (archivo del autor)



Figura 2
El reconocimiento de lo “propio”. Ramón Gil buscando unos objetos para un pago (ritual local), 2010 (archivo del autor)



Figura 3

La selección de los objetos, 2010 (archivo del autor)

Esta visita muestra que, a pesar de la imposición de lo jurídico sobre formas de lo correcto, hay zonas de frontera (zonas de contacto, según Pratt [2010]) que cuestionan la mirada bipolar que distingue entre lo legal y lo correcto sin tener en cuenta los puntos intermedios, que son más frecuentes y humanos.

En la figura 1, por ejemplo, el “no tocar”, que simboliza la forma de delimitación por medio de la cual el discurso oficial territorializa formas legítimas de manipulación, es puesto en entredicho con el parco caminar de unos sujetos que, se supone, no tienen ninguna relación con esos objetos. Con ese recorrido, en medio de los anaqueles de un depósito de arqueología, se cuestionan esas formas de territorialización y los rituales que las legitiman. En la figura 2, el sujeto alarga su mano y “toca” un elemento, invisible a los ojos del espectador. Pero poco importa qué es lo que está tocando; resulta más relevante interrogarse por qué este actor no solo tiene la intención de “tocar” ese “bien arqueológico”, debidamente custodiado e inventariado, sino por qué tuvo la necesidad, junto con sus colegas, de ir y visitar esos anaqueles.

La figura 2, de manera incuestionable, ataca directamente la idea, sostenida por la tradición arqueológica de la Sierra Nevada de Santa Marta, de que esas materialidades pertenecen al pasado. La mano del

mamo sugiere que esas materialidades tienen algo que decir también en el presente. Lamentablemente, a la arqueología aún no le interesa esa enunciación. Por último, la figura 3 exagera lo que se sugirió en la figura 2. Ya el colectivo no solo está tocando algunas materialidades del pasado, sino que hay un proceso de indagación, de clasificación; con la complicidad del sujeto que abre las puertas y permite la manipulación, los sujetos hablan sobre los sentidos de algunos objetos, de su utilidad en ciertos rituales. De tal suerte, la secuencia habla de un proceso en el que la territorialidad disciplinaria es desritualizada (los “otros” entran al espacio sacro del albergue de “datos científicos”), para configurarse una rerritualización en la que ciertos objetos “del pasado”, albergados, custodiados, inventariados, sirven para enunciar el presente. Entonces queda abierta la pregunta por las formas, los intereses, las ideologías que llevan a que ciertos colectivos étnicos irruman en estos espacios de la ciencia. Algo que debería ser indagado, promocionado y comparado con otros casos en el mundo.

Hay que reconocer, en consecuencia, que existe una multiplicidad de acercamientos a las materialidades que desde el discurso oficial se consideran “arqueológicas”. Esos acercamientos apócrifos son en esencia más frecuentes que los “arqueológicos”; sin embargo, la idea de que solo la mirada científica debe ser públicamente oficial está haciendo que desconozcamos esas otras lógicas. Habría que plantear, entonces, campos de investigación que hablen de las formas tradicionales de relación con el patrimonio arqueológico, y no de sus “usos”. Habría que educar a los funcionarios del Estado, y de otras instituciones, en las formas en que de tiempo atrás los colectivos se asocian con ciertas materialidades y tirar por la borda la idea de que es necesaria una “educación patrimonial” (Menezes, 2010). No hay nada más equivocado que pensar que es necesario “educar” a un colectivo con respecto a las formas adecuadas de “manipulación” del registro arqueológico; habría que reconocer las prácticas consuetudinarias que han permitido que, durante décadas, en algunos lugares se conserven evidencias del pasado. Entonces, la educación patrimonial debería invertirse y volcarse, no sobre las comunidades, sino sobre los funcionarios del Estado y los practicantes de la arqueología.

En el caso que han reseñado Cristóbal Gnecco y Carolina Hernández (2008), acerca de un proceso de restitución de estatuas, se puede

apreciar claramente que la vinculación de ciertos colectivos étnicos con el “registro arqueológico”, en el presente, tiene que ver con desprenderse de los dispositivos de “educación” que, durante décadas y desplegados por el Estado y la Iglesia, llevaron a que ciertos sujetos ignoraran referentes de su historia y de su epistemología (ignoraran, y no olvidaran). Aunque parezca paradójico, ha sido en la promoción de la “ignorancia patrimonial” en donde se ha permitido que ciertas materialidades entren a sistemas sociales de preservación y generación de sentido. Este debate, entonces, apenas está abierto, y se hace necesario ponderar varios casos para buscar nuevas formas del ritual arqueológico; formas, en todo caso, que sobrepasen el paradigma ilustrado que nos rige y que no nos deja explorar metodologías realmente interculturales.

AGRADECIMIENTOS

Mi gratitud infinita con el equipo editorial de *Maguaré*, que ha permitido socializar estas ideas con un público más amplio. También agradezco a Cristóbal Gnecco y Les Field la oportunidad de generar estas ideas. Igualmente agradezco a Alejandro Haber la guía en estas discusiones más allá de la arqueología. Finalmente, agradezco a los mamos de la Sierra por haber ido a visitar el laboratorio de arqueología de la Universidad del Magdalena en el momento en que aún era su director. Su visita ha generado la esperanza de que más *sewá* regresen a casa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, P. ([1979]1987). *Los tres estados del capital cultural* (M. Landesmann, trad.). *Sociológica*, 5(2), 11-17.
- Caracol (2010). *Ex comandante de soldados que encontraron “la guaca de las FARC” confirma segunda operación en el aérea del hallazgo*. Recuperado de <http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=319287>
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- EnSemana.com (2010). *Los hornos de El Iguano*. Recuperado de http://www.ensemmana.com/sitio/articulo/20101108_3113678.asp

- Explored (2010). *Saquean casas de capos*. Recuperado de <http://www.explored.com.ec/noticias-ecuador/saquean-casas-de-capos-en-colombia-269800-269800.html>
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas* (C. Reynoso, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Gero, J. (1999). Sociopolítica y la ideología de la mujer-en-casa. En L. Colomer, P. González, S. Montón y M. Picazo (Comps.), *Arqueología y teoría feminista: estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*; pp. 341-356 (P. González, S. Montón, M. Picazo y M. Forner, trads). Barcelona: Icaria Editorial.
- Gnecco, C. (1994). El mapa, el territorio: la arqueología colombiana al final del siglo xx. *Virola*, 1, 65-70.
- Gnecco, C. (1996). Reconsideración de la complejidad social del suroccidente colombiano. En C. H. Langeback y C. Gnecco, *Dos lecturas críticas: arqueología en Colombia* (pp. 43-74). Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura.
- Gnecco, C. y Hernández, C. (2008). History and its Discontents: Stones statues, Natives Histories, and Archaeologists. *Current Anthropology*, 49(3), 439-466.
- Gnecco C. y Londoño, W. (2008). Representaciones de la alteridad indígena en el discurso jurídico colombiano. En C. Gnecco y H. Gómez (Eds.), *Representaciones Jurídicas de la alteridad indígena* (pp. 25-94). Popayán: Universidad del Cauca. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) (2011). Convocatoria ICANH 2011. Recuperado de <http://www.icanh.gov.co/?idcategoria=5804>
- Jimeno, M. (2001). Violence and Social Life in Colombia. *Critique of Anthropology*, 21, 221-246.
- Langebaek, C. (2003). *Arqueología colombiana: ciencia, pasado y exclusión*. Bogotá: Colciencias.
- Latour, B. (2001). *La Esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia* (T. Fernández, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Latour, B. (2008). *Reemsablando lo social: una introducción a la teoría del actor-red* (G. Zadunaisky, trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Leone, M. (1995). A Historical Archaeology of Capitalism. *American Anthropologist*, 97(2), 251-268.
- Laurière, Ch. (2010). Los vínculos científicos de Gerardo Reichel-Dolmatoff con los antropólogos americanistas franceses (Paul Rivet, Claude Lévi-Strauss). *Antípoda*, 10, 101-124.

- Londoño, W. (2001). El Museo del Oro: de la evidencia a la invidencia. En D. Patiño (Ed.), *Arqueología, patrimonio y sociedad* (pp. 149-164). Popayán: Universidad del Cauca.
- Londoño, W. (2003). Discurso jurídico versus discurso cultural: el conflicto social sobre los significados de la cultura material prehispánica. *Boletín Museo del Oro*, 51. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/bmo51wlondono.pdf>
- Londoño, W. (2007). Enunciados prescriptos y no prescriptos en arqueología: una evaluación. *Boletín de Antropología*, 21(38), 321-336.
- Menezes, L. (2010). Arqueología comunitaria, arqueología de contrato y educación patrimonial en Brasil. *Jangwa Pana*, 9, 103-113.
- Ortiz, F. (2009). Patrimonio, arqueología y guaquearía, un debate inconcluso: caso específico ciudad de Santa Marta (Tesis de pregrado sin publicar). Universidad del Magdalena, Departamento de Antropología, Santa Marta, Colombia.
- Páramo Bonilla, C. (2011). El corrido del minero: hombres y guacas en el occidente de Boyacá. *Maguaré*, 25(1), 25-109.
- Parra, J. (2006). Relaciones de género y estructura económica minera en el occidente de Boyacá, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 42, 13-54.
- Piazzini, C. (2010). Geografías del conocimiento: transformación de los protocolos de investigación en las arqueologías latinoamericanas. *Geopolítica(s)*, 1(1), 115-136.
- Pratt, M. (2010). *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, D. (2010, noviembre 14). Julio Polo: el guaquero que se volvió coleccionista. *El Tiempo*. Recuperado de http://www.eltiempo.com/entretenimiento/arte/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-8359666.html
- Rodríguez, J. V., Cifuentes, A. y Aldana, F. (2010). *Espacios rituales y cotidianos en el alto río Ranchería, La Guajira, Colombia: arqueología del sureste de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Suárez Guava, L. A. (2009). Lluvia de flores, cosecha de huesos: guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero. *Maguaré*, 23, 371-416.
- Tilley, Ch. (1994). *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. London: Berg.
- Van Gennep, A. ([1909] 2008). *Los ritos de paso* (J. Arazandi, trad.). Madrid: Alianza Editorial.

COMENTARIO DE FRANZ FLÓREZ ACERCA DEL ARTÍCULO

Docente de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, Colombia

El texto contribuye a iluminar con reflexiones algunas partes de la práctica arqueológica normalizada o convertida en rutina o hábito y, por tanto, en algo que se tiende a realizar mecánicamente, sin mayor deliberación del porqué o para qué de esa técnica en un sentido no instrumental; pero lo hace de una manera que difícilmente encontraría interlocución entre el gremio de los arqueólogos o arqueólogas “de campo” o “empíricos”, más dados a identificarse a sí mismos como creadores de fichas para un gran rompecabezas histórico que como diletantes acerca de la función o la finalidad de los rompecabezas. La falta de interacción explícita entre la reflexión teórica y su instrumentación técnica puede llevar a observaciones del siguiente tenor, a propósito de cómo introducir teorías sobre la acción en la arqueología:

El debate teórico ha sido inmensamente productivo, pero los resultados concretos de investigación han sido menos llamativos. [...] Sin duda, como usualmente sucede en arqueología, los progresos más interesantes corresponderán a una tarea de confrontación de las nuevas propuestas con el registro arqueológico.¹⁵

Si se parte de ese afán más técnico (o “positivista”, si se recurre a lo que sonaba a epíteto en la década de 1970 y a rigor académico en la década de 1990) que metodológico, resulta difícil encontrar interlocución con conclusiones del tipo:

Solo cuando desde el Estado se sobrepase la violencia epistémica será posible el establecimiento de una política intercultural que promocióne formas democráticas y concertadas de interacción con el “registro arqueológico”. Ello supondrá entonces una conversación con las tradiciones de la g.uaquería y una negociación tendente a manejos que se den más allá de la lógica ilustrada.¹⁶

15 Langebaek, C. (2003). Comportamiento, agencia y arqueología: un debate no resuelto. *Psicología Colombiana*, 1(1), 16-18.

16 Esta cita hace parte de una primera versión del artículo de Wilhem Londoño [*nota del editor*].

Violencia epistémica es un concepto que, al parecer, introdujo la crítica literaria Gayatri Spivak (1988)¹⁷. Se basó en un ensayo que publicó Michel Foucault en 1961 (*Locura y civilización: una historia de la locura en la edad de la razón*). Una versión reciente del concepto se puede encontrar en el artículo de Gnecco (2009) “Caminos de la arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad”¹⁸.

La ‘violencia epistémica’, en 1960, quería decir que la episteme moderna (el *cogito*, o lo que define el no pensar desde el pensar como una pura función epistemológica) hacía que ciertos enunciados fueran posibles y otros no (un ser racional no podía ser fuente de comportamientos irracionales o estar loco). En la de Spivak, de 1988, se entendía a la violencia epistémica como una exclusión de tipo colonialista, ligada a la constitución de un sujeto que era enunciado por otro y que, por lo mismo, no podía ser fuente de su propia representación (por eso el subalterno dejaría de serlo cuando habla). En la versión militante poscolonialista del arqueólogo Gnecco (2009), es la mezcla y agrupación de cosmovisiones no occidentales en función de su domesticación (aceptación multicultural) moderna.

En la versión de Londoño, parecería que se trata de una mezcla de las dos últimas acepciones. Ahora bien, no queda claro en este artículo si está hablando de la violencia epistémica en relación con el saber, tal y como lo definía Foucault durante la década de 1960, o si se trata de violencia en un contexto de imperialismo industrial de los siglos XIX-XX, como el que discutía Spivak, o si se trata de asimilar saber y conocimiento, como parece asumirlo Gnecco en su reciente artículo.

Foucault propuso hacer una “arqueología del saber”, no del conocimiento o de la ciencia. Es decir, las reglas paralelas a la lógica o a la gramática que hacían posible la existencia de unas prácticas o maneras de hablar en una época determinada. Como este artículo supone estar haciendo un análisis de tipo arqueológico (en la versión del Foucault de la década de 1960), se puede dar el lujo de hacer generalizaciones gratuitas en torno al lado “legal” y “científico” que es responsable de esa

17 Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak. En C. Nelson y L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Urbana: Universidad de Illinois Press.

18 Gnecco, C. (2009). Caminos de la arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Brasil Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 4(1), 15-26.

“violencia epistémica”. Son gratuitas porque caracteriza a un Estado o a un gremio arqueológico caricaturescos (lo que se conoce como *la falacia del hombre de paja*), a los que luego cuestiona por no hacer lo que se supone estarían en condiciones de hacer.

El Estado en Colombia tiene un alcance muchísimo más limitado de lo que el escrito pretende. No solo la carencia de recursos, sino la infinidad de poderes y componendas locales han hecho que, hasta en décadas recientes, las excavaciones legales y científicas hayan sido más la excepción que la norma. Introducir análisis genéricos sobre el Estado “represivo” (valga la redundancia moderna a lo Bacon), en un contexto en el cual su frágil construcción ha sido evidenciada por análisis como los de Mauricio García Villegas en diversos libros¹⁹, lleva a convertir conceptos de la genealogía foucaultiana o la sociología de la ciencia en clichés que no permiten profundizar en el análisis del fenómeno en cuestión.

La fragilidad institucional —no solo del Estado (que patrocinaría la investigación), sino del gremio mismo, que poco regula su misma existencia (las sociedades colombianas de arqueología o de antropología han estado más constituidas en torno a coyunturas y grupos de poder que de tradiciones académicas o laborales)— se hizo patente en la década de 1970 con el “descubrimiento” de Ciudad Perdida, que se debió a una pelea entre guaqueros y no a una labor de paciente investigación académica. El desorden o caos institucional fue mucho más evidente en la década de 1990, en el caso del hallazgo de la cultura malagana, en Palmira, en el que se trató de todos contra todos (el Museo del Oro, el INCIVA, la Alcaldía de Palmira, la Policía, mafiosos y otras autoridades locales).

La pregunta que surgiría sería acerca del nivel o de la seriedad con que se debe tomar la “violencia epistémica” y la “represión” de un Estado que poco practica la soberanía, y de un gremio en el que el empleo liberal de sus integrantes apenas se vino a dar con la coyuntura de la “arqueología por contrato”, o de rescate, de mediados de la década de 1990.

19 Véase García, M. (2008). *Jueces sin estado: la justicia colombiana en zonas de conflicto armado*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; García, M. (2009). *Normas de papel: la cultura del incumplimiento de las reglas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; García, M. y Revelo, J. E. (2009). *Mayorías sin democracia: desequilibrio de poderes y estado de derecho en Colombia, 2002-2009*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad; García, M. y Revelo, J. E. (2010). *Estado alterado: clientelismo, mafias y debilidad institucional en Colombia*. Bogotá: Dejusticia.

Plantear que el problema de hacer antropología de la g.uaquería o de los pagamentos de los mamos de la Sierra implica suponer una conspiración epistemológica moderna, estatal y gremial, que excluye otras formas de discurso, no pasa de ser un lugar común poscolonial si no se explicitan las reglas desde las cuales los saberes (y no los conocimientos) son sistemáticamente tratados en negativo: lo que el arqueólogo piensa es pensable, pero lo que el g.uaquero o el mamo digan sobre objetos arqueológicos es clasificado como irracional, un no saber, o algo que es pensable dentro de la tolerancia liberal o cínica, según la cual cada uno puede pensar lo que (y como) le dé la gana.

Algunos mamos han sido invitados, ingenua e irresponsablemente, por funcionarios del Museo del Oro de Bogotá a contemplar “sus” piezas tairona del museo, y se les ha dicho que son “suyas” (análisis realizado hace una década por Diana Bocarejo en la ya extinta revista *Arqueología del Área Intermedia* y en la también extinta *Revista de Antropología y Arqueología*, de la Universidad de los Andes), creando expectativas de apropiación física que no tienen respaldo legal. Es decir, el Estado “represivo”, representado por una de sus instituciones, tiene grietas por las que se cuelan los “no ilustrados” para, eventualmente, reclamar piezas que están amparadas por una legislación nacional y que son de propiedad colectiva, no de un grupo étnico en particular.

Mezclar conocimiento (creencias en revisión constante) con el saber (lógicas históricas de la producción de enunciados o prácticas) lleva a desviar el debate a extremos caricaturescos, tales como, que el Estado tendría que asimilar conocimiento y saber, y certificar como igualmente válidas las memorias de víctimas y victimarios; creer que un cáncer se cura con yoga o con medicina homeopática, o que los biólogos deban volverse animistas para que no se extingan especies cuyo hábitat ha sido arrasado.

El texto, más que un análisis sobre las coincidencias o diferencias entre la labor de un arqueólogo y de un g.uaquero, o entre lo que popularmente se conoce como un culebrero, un mamo y un curador de museo, es un manifiesto a favor de la no discriminación de los “saberes sometidos”. Y es paradójico que eso lleve o tenga que llevar a hablar de “democratización”, pues esa forma de autogobierno se basa en los preceptos liberales y antropomórficos de los que tanto desconfió Foucault.

Si se recuerda la famosa discusión de los setentas entre N. Chomsky y M. Foucault, que se pueda llegar a realizar una arqueología de la violencia epistémica no implica, como antídoto de la misma, que se proceda a modificar una institución moderna en su esencia, como el Estado (especialmente el liberal, que se dice basado en el no sometimiento de individuos ni saberes), porque el problema no es de legislación, sino de condiciones de producción de enunciados (según la ininteligible versión de enunciado en *La arqueología del saber*, de Foucault²⁰), por lo que el poder no se reduce a su forma jurídico legal sino a la producción de formas de subjetividad, punto en el que se distanciaban Chomsky y Foucault.

Que se equipare un guaquero con un arqueólogo es lo de menos para el ego de unos y otros. El punto es que no se sustenta por la vía de análisis foucaultiano arqueológico que el Estado en Colombia sea realmente moderno y que el gremio arqueológico haya sistemáticamente excluido, en público y en privado, los procedimientos no certificados por el “ICONTEC²¹” arqueológico del momento (desde el autodidactismo de Gregorio Hernández de Alba, menospreciado por Pérez de Barradas, hasta la imposición del ICANH o de la ¿extinta? FIAN²² del “reconocimiento sistemático” a quienes aprendieron a excavar sitios y no simplemente a recolectar lotes de cerámica).

Asumir que el gremio arqueológico es cientificista y comete “violencia epistemológica” con los guaqueros, supone la misma imagen academicista del gremio que deja el reciente diagnóstico sobre la arqueología hecho por Augusto Oyuela y Alejandro Dever, “The agency of academic archaeology in Colombia”²³, en el que se ignora olímpicamente que la mayor parte de los arqueólogos efectivamente empleados en el país trabajan a destajo en la arqueología que no produce publicaciones ni requiere de posgrados, como la de contrato o rescate con

20 Foucault, M. ([1969]2004). *Arqueología del saber* (A. Garzón, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

21 Instituto Colombiano de Normas Técnicas [nota del editor].

22 Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacional, del Banco de la República. Nota del editor.

23 Oyuela, A. y Dever, A. (2011). The agency of academic archaeology in Colombia. En L. Lozny (Ed.), *Comparative archaeologies. A sociological view of the Science of the Past* (pp. 613-639). New York: Springer.

empresas de infraestructura. Antes que una cruzada académica, la fragilidad académica del gremio permite que la disciplina funcione más como una profesión liberal que como una disciplina o normalización excluyente de saberes. La “base material” liberal del gremio poco permite que el proceso de producción del conocimiento pase de salvar datos puntuales en sectores considerados patrimonio a polémicas sobre modelos de evolución o adaptación ecológica.

También resulta problemático asumir que esos arqueólogos formados en el trabajo de campo a lo largo y ancho del país no han tenido que afrontar por su cuenta los vacíos en la legislación sobre patrimonio cultural en relación con grupos étnicos (para no hablar de las zonas de orden público). Eso ha dependido de cómo es que está institucionalizado el poder representativo en cada una de esas comunidades, puesto que la versión liberal supone que un representante sea elegido democráticamente, y, en ocasiones, son los grupos de interés y presión dentro de la comunidad los que determinan si el patrimonio arqueológico es aprovechable en términos mercantiles o de simbolizar su grado de entidad o de exotividad frente a funcionarios oficiales, estudiantes de Antropología, de pregrado o doctorado, y turistas. Los grupos étnicos no son víctimas ingenuas del colonialismo moderno, sino que también han sido agentes que aprovechan las ambigüedades y paternalismo de ese colonialismo para sacar provecho.

Y en cuanto a qué impacto han tenido entre los arqueólogos los puntos de vista conocidos genéricamente como *posprocesuales* —entre los que se incluye el tipo de sociología de la ciencia que se intenta hacer al considerar la excavación como una genérica “relación histórica de cada sujeto con un tipo específico de paisaje”, lo que convierte en guaquero o arqueólogo a cualquier trabajador de obras públicas o campesino del país que se tope con un pedazo de cerámica—, el autor pasa de largo por el debate convocado en el número 2(2) del 2006 de la ya desaparecida *Arqueología Suramericana*, que trascendió la mera discusión conceptual de los artículos del 2003 y el 2004 de Gustavo

Politis sobre teoría arqueológica en Latinoamérica²⁴. El autor del texto podría haber encontrado en esas discusiones que lo colonial no

24 *Arqueología Suramericana* (2006). Foro de discusión: el panorama teórico en diálogo. *Arqueología Suramericana*, 2(2), 167-204.

se aplica exclusivamente a guaqueros o indígenas en relación con el Estado represivo y con el excluyente y homogéneo gremio nacional de arqueólogos y de abogados del patrimonio, sino que también funciona a nivel interno e internacional cuando se trata de valorar los resultados de ese opresivo gremio en relación con la academia primermundista. Algo que parece lejos de concretarse, pese a las buenas intenciones de los colonialistas primermundistas con respecto a los colonialistas tercermundistas, según reseña uno que tiene pase para jugar en los dos “bandos”, como Cristóbal Gnecco²⁵.

• RESPUESTA DE WILHEM LONDOÑO

Quisiera empezar agradeciendo los comentarios de Franz Flórez. Asimismo, quisiera señalar varias cosas a manera de réplica. Estoy totalmente de acuerdo con Franz en el hecho de que es necesario precisar, cuando se use, el sentido que se le da a la noción de violencia epistémica. Sin embargo, en los debates en torno a los usos y funciones de la arqueología en la conformación de la comunidad imaginada nacional es claro que el uso más frecuente se relaciona con el propósito disciplinario de fijar unos sentidos específicos a las interpretaciones arqueológicas. La violencia epistémica sería aquella dimensión, propia del colonialismo, tal como lo explica Cristóbal Gnecco en el artículo que cita Franz en el comentario, que construye un campo de enunciaciones y prácticas “correctas” en relación con “lo arqueológico”. De tal suerte, dicho colonialismo no “destruye” formas locales de conocimiento sobre lo que disciplinariamente denominamos *registro arqueológico*, sino que genera las condiciones de posibilidad para configurar subjetividades que dan por sentado que existe algo denominado *registro arqueológico*. Este es un campo que abiertamente se ha desdeñado de las indagaciones etnográficas y que algunos antropólogos hemos acometido, ubicándonos en la incómoda situación de no ser considerados como arqueólogos (pues no nos interesan los tiestos), ni como etnógrafos (pues no nos interesa la “cultura del otro”). Al respecto de la apreciación de Franz sobre una “caracterización caricaturesca del Estado”, disiento mucho de ella por una razón

25 Gnecco, C. (2006). Reseña de *Global Archaeological Theory: Contextual Voices and Contemporary Thoughts*. *Intersecciones en Antropología*, 7, 413-415.

fundamental: dentro de la lucha simbólica que se da por “lo arqueológico”, es evidente que existe un campo disciplinario y represivo, que se proyecta en los rituales de generación de licencias de excavación. Como enuncié tangencialmente en el texto, en muchos contextos es difícil distinguir quién es el arqueólogo y quién es el guaquero (en los casos en los que los arqueólogos contratan a guaqueros, lo cual es un tema vedado etnográficamente, precisamente por la existencia de una forma de disciplinamiento), pero ello definitivamente es distinguible en los licenciamientos. El funcionario que firma la licencia no solo enuncia que un determinado sujeto “puede intervenir un contexto” (y así legitima formas verticales de distribución del capital académico), sino que dice que otros no podrán hacerlo. A pesar de la precariedad del Estado colombiano, en términos de gobernabilidad, ese campo de exclusión existe y genera situaciones problemáticas como aquella en la cual sujetos autoidentificados como indígenas van a “pedir” objetos “arqueológicos” a universidades públicas o museos, justificando la petición en la necesidad de “producir” rituales locales. Dado que el sentido del licenciamiento es que haya una “adecuada manipulación del registro arqueológico”, bien podría pensarse en la conformación de escuelas indígenas, campesinas, y afrodescendientes en las que se enseñara a “excavar correctamente” y así diluir el monopolio académico. Tal vez ello fuera más sensato que la práctica actual, en la cual pequeños consultores se entregan a compañías privadas por unas cuantas monedas; es más, en los procesos de consulta previa debería darse la posibilidad de que estos técnicos locales fueran los que prestaran dichos servicios, permitiendo la generación de recursos financieros. En todo caso, a pesar de la precariedad del Estado colombiano en términos del control territorial, el monopolio académico defendido por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia representa una de las formas más atroces de las prácticas constructivas del colonialismo. Enfatizo, siguiendo a Cristóbal Gnecco, que una de las características del colonialismo no es necesariamente la destrucción o el silenciamiento, sino la generación de las condiciones de posibilidad para pensar como legítimas intervenciones refrendadas por actos simbólicos, como las licencias arqueológicas. En todo caso, es algo que habrá que discutirse.

COMENTARIO DE CRISTÓBAL GNECCO ACERCA DEL ARTÍCULO

Docente de la Universidad del Cauca, Colombia

Este artículo, saludablemente atrevido y de ese tipo de textos que necesitamos con urgencia, pone en discusión dos asuntos interrelacionados: la desnaturalización de las excavaciones arqueológicas y su consideración desde la dicotomía lícito/ilícito. Estos asuntos deberían ocupar nuestra atención, pero rara vez se discuten —es tan grande, totalizante y dominante la naturalización disciplinaria, que un tema tan contencioso como *excavar* forma parte de un núcleo metafísico y ontológico impermeable a la crítica—. Algo similar sucede en antropología: el *trabajo de campo* es el objeto disciplinario más consensuado como la única fuente legítima de entendimiento antropológico. El *campo* reificado (vaciado de cualquier carácter histórico-contextual) es el lugar donde el antropólogo encuentra al salvaje y en donde las interacciones intersubjetivas son traducidas en distancia profesional. El trabajo de campo del arqueólogo y la excavación son el lugar y la operación reificados que permiten el hallazgo de un pasado también reificado. Además, las excavaciones arqueológicas están rodeadas de proscripciones legales. En muchos países, como Colombia, el acto de excavar está definido, controlado y castigado por normas institucionales promulgadas por el Estado, aplicadas por sus instituciones policiales (como el ICANH) y disfrutadas por los arqueólogos, esos extraños individuos que medran en otra potente reificación, lícito/ilícito, que esconde la historicidad de cualquier sentido moral. Autorizar a los arqueólogos para que excaven, al mismo tiempo que se prohíbe a otros hacerlo, solo busca asegurar el acceso de los profesionales al patrimonio, otra entidad reificada. Por favor: ¡qué cantidad de reificaciones! Pero no es nada sorprendente en este mundo naturalizado en el que tenemos la dudosa suerte de vivir, sobre todo en el mundo académico. ¿Acaso no somos, también, sujetos reificados?

La pretensión arqueológica de que los procedimientos de investigación, incluyendo la excavación, se han vuelto autónomos por medios técnicos ayuda a esconder que están unidos a cosmologías penetrantes y poderosas; esa pretensión los muestra como simples operaciones técnicas en un vacío cultural. Pero si la arqueología está predicada

sobre la idea de que el pasado está enterrado, el entendimiento que ofrece está necesariamente amarrado a su excavación. Los dispositivos arqueológicos productores de verdad son equivalentes a excavar capas de significado. Cualquier discusión sobre la modernidad de la arqueología tiene que luchar con el hecho, simple y escueto, de que la excavación es el tropo maestro de las operaciones disciplinarias. La excavación descubre verdades objetivadas en cosas que eluden el tiempo —incluso la teoría de formación pretende aislar las huellas *verdaderas* de las añadidas (¿huellas falsas, entonces?)—.

Las verdades/cosas reveladas por la arqueología pertenecen a una ontología esencialista. Curiosamente, sin embargo, las versiones post-modernas de la arqueología (¡y las llamadas arqueologías alternativas!) que postulan que el significado histórico es contextual participan de esa ontología: las cosas arqueológicas todavía son el camino a las verdades arqueológicas (no importa qué tan débiles, provisionales, estratégicas e, incluso, políticas sean) gracias a su descubrimiento por medio de la excavación.

La discusión que propone este artículo lleva a pensar la vida como acontecimiento (pensar relaciones, devenires, poderes en escena) y no puede menos que ayudar a desestabilizar aquello que, a fuerza de trabajo hegemónico e ideológico, ha sido estabilizado. Puesto que habitamos mundos naturalizados —creados por la hegemonía cultural, social, política, económica de un sistema, de una clase, de una cosmología—, tratar de habitar mundos desnaturalizados es una empresa difícil. Primero hay que hacerlos —o deshacerlos: liberar el campo discursivo—. Esa (des)hechura es tarea de la irrupción del acontecimiento: aquello que es, deviene, vive.

• RESPUESTA DE WILHEM LONDOÑO

Los comentarios de Cristóbal son ciertamente estimulantes, y configuran el tipo de reacciones que el artículo desea producir. Quisiera detenerme en tres formas de reificación sugeridas en el comentario. La primera es la reificación del *trabajo de campo/excavación*, la segunda es la reificación del *pasado* y la tercera, la reificación del *patrimonio*.

Es evidente que la naturalización del *trabajo de campo/excavación* es ciertamente una de las formas más perversas de generar

distancias entre saberes lícitos/científicos e ilícitos/populares. Ya vendría siendo hora de que comprendiéramos cómo el capital *académico/arqueológico* es monopolizado y redistribuido en cortas redes. Bajo esta monopolización, podríamos encontrar sentido a aquella práctica problemática de la educación patrimonial. Una veta de análisis permitiría sugerir que es con esa forma de *educación/disciplinamiento* como se autorizan las entradas comunitarias al campo de la arqueología (el paso de lo popular a lo científico). Paralela a esta vía de indagación podríamos encontrar, además, que dicha forma de disciplinamiento supone no solo educar en formas comunitarias de “conservación” (tal vez el objetivo principal de la política de los “museos comunitarios”), sino también imponer marcos de percepción del tiempo y del pasado. De tal suerte, cuando la gente aprende a conservar, debe aprender también a interpretar en medio de un esquema evolutivo que naturaliza esa dudosa entidad que es el Estado-nación.

Una vez la excavación arqueológica permite la naturalización de la intervención del registro por parte de expertos, así como también un marco de interpretación evolucionista, se tienen los ingredientes para presentar, como una realidad palpable, el patrimonio. Resulta ciertamente impactante apreciar cómo una entidad que requiere, para su existencia, una multiplicidad de actores es reducida a ser una mera evidencia que aparece cuando se entierra el palustre. Es evidente que la invisibilización de la historicidad del patrimonio es condición de su representación como una realidad inmanente.

Para ser honestos con lo que sucede actualmente en torno al patrimonio, es claro que su legitimidad, como evidencia científica, se ha resquebrajado, permitiendo que pueda ser condicionado por los determinantes del mercado. Observemos la actual discusión con respecto a la normatividad que permite exploraciones subacuáticas por parte de empresas privadas. Es evidente que la desnaturalización del patrimonio es posible, y, así como el mercado permitió romper el mito del valor estatal del patrimonio, deberíamos alimentar la irrupción de la sociedad en otras versiones que desnaturalicen el patrimonio. Considero que alimentando el debate que muestra el “carácter histórico-contextual” de la materialidad del pasado sería posible esa segunda desnaturalización. Ciertamente ello es nuestra responsabilidad.