Capítulo 2

Apuntes para una historia de los objetos arqueológicos

POR PEDRO MARÍA ARGÜELLO GARCÍA

Introducción

Una de las formas en que la experiencia posmoderna se ha venido implantando en el contexto colombiano se relaciona con su particular visión de la historia. Según ella, ante la carencia de mecanismos de verificabilidad, es posible, deseable incluso, que diferentes versiones de un mismo fenómeno coexistan. De forma cada vez más frecuente, diferentes actores sociales, agrupados bajo distintos rótulos, que proclaman la pertenencia a una comunidad determinada, exigen el derecho a imponer su visión de la historia como forma de reivindicación de reclamos diversos. En medio de estas confrontaciones están los objetos producidos por las comunidades indígenas en la época prehispánica, generalmente conocidos por los académicos como objetos arqueológicos.

Se suele pensar que la imposición de significados diversos a los objetos arqueológicos es un síntoma propio de la condición posmoderna, como si en el pasado las ideas sobre ellos hubiesen sido unívocas. Sin embargo, una revisión histórica muestra que no necesariamente fue así, y que, por el contrario, los significados dados a los objetos producidos por los indígenas antes de la invasión española han tenido

múltiples significados, muchas veces ciertamente contradictorios. Por supuesto que entender la polifonía actual sobre los objetos arqueológicos como una situación histórica, y por ende transitoria, implica preguntarse por el proceso de constitución misma de las diferentes voces; es decir, invita a estudiar el proceso de constitución misma de lo que se denomina objeto arqueológico y la forma en que distintos procesos sociopolíticos le han dado forma.

Dar cuenta de las transformaciones históricas de las concepciones sobre los objetos producidos por las comunidades indígenas prehispánicas supone una empresa compleja pero necesaria si se quiere entender por qué para unas personas lo indígena remite únicamente a lo mercantil, en tanto para otras es una fuente de inspiración de luchas políticas. Afortunadamente, es posible hoy contar con un conjunto excepcional de textos que, de una u otra manera, abordan dicha problemática desde la historia, la antropología y, por supuesto, desde la arqueología. El objetivo de este texto es retomar el camino trazado por ellos y contribuir con algunas reflexiones sobre la historia de las ideas con respecto a los objetos arqueológicos como insumo para entender la complejidad de las múltiples miradas que este tiene en la actualidad.

Los objetos arqueológicos nacieron como consecuencia de la invasión española del territorio americano. Este primer punto de inflexión derivó en toda una serie de posturas, no solo por parte de los europeos, sino también de los indígenas mismos y de los descendientes de los encuentros de unos y otros, que se estructuraron al tenor de una lógica colonial. La ruptura del vínculo con la metrópoli en modo alguno logró congregarse las posturas heredadas de la Colonia en torno a un significado único y, por el contrario, complejizó aún más las posibles percepciones sobre los objetos arqueológicos. Por último, la crisis del Estado-nación, y la consecuente explosión de un sinnúmero de nuevas formas de ordenamiento humano, trajo consigo nuevas formas de significado, que aun así siguieron siendo herederas de las contradicciones originadas en el contexto colonial. Estos tres momentos serán el eje a través del cual se estudie, aquí, la historia de los objetos arqueológicos en Colombia, con especial referencia al Altiplano cundiboyacense.

Bárbaros con oro

Para poder esbozar una historia de las percepciones sobre los objetos arqueológicos, es necesario, en primer lugar, deshacerse de cualquier intención de generalización u homogeneización. Como punto de partida, no está de más recordar que cualquier unidad territorial sobre la que se pretenda comprender su historia no es otra cosa que un constructo temporal, consecuencia justamente de las dinámicas históricas. Lo mismo ocurre con la noción de objeto arqueológico. Ella responde a un conjunto de procesos históricos que determinan las versiones “correctas” del pasado y el uso político que se les da (Trigger, 2006). Como tal, no son nociones naturales o permanentes; incluso, en un momento dado, sus significados pueden ser polivalentes.

Aun, con toda la arbitrariedad que la periodización histórica supone, es posible, no obstante, tratar de situar algunos momentos en los que un conjunto de percepciones sobre los objetos arqueológicos tuvieron ciertas configuraciones determinadas; así como es posible intentar encontrar algunos puntos de quiebre que implicaron la transformación sustancial de dichas percepciones. Para el macro escenario de América, el momento fundamental fue, sin duda, el hallazgo de esta porción de tierra y su posterior invasión por parte de los europeos. En cierta medida, dicho momento marcará el nacimiento de lo que aquí se denomina *objeto arqueológico*, en la medida en que es a partir de allí que objetos usados en la práctica social son extraídos de su contexto y utilizados en el marco de nuevas prácticas sociales, ciertamente diferentes de aquellas para las que fueron creados. En otras palabras, a partir de 1492 se dio inicio a un proceso de transformación de los significados y, por ende, del uso de los objetos que las comunidades americanas utilizaban como parte de sus actividades rituales y mundanas.

Es claro que la imposición del dominio español sobre América distó mucho de ser una empresa unificada, ordenada o estructurada. De una parte, existían demasiados intereses, que mutaron a través del tiempo y de los espacios en que procuraron materializarse, intereses que se fragmentaron aún más ante la carencia de canales y medios de comunicación efectivos entre la metrópoli y sus colonias, y entre las colonias mismas. De otra parte, la diversidad socio-política y cultural de las

comunidades indígenas hizo imposible que los mecanismos de imposición operaran de forma uniforme. Esto significa que, sin duda, hubo territorios donde la intensidad y velocidad de la penetración de las nuevas formas de significación de lo material fue tal que pronto eclipsaron las formas de significación preexistentes, dejando pocas huellas, o siquiera rasgos de lo prehispánico. Al otro lado del espectro, hubo territorios donde las nuevas formas de significación escasamente fueron percibidas, y transcurrieron siglos para que tuvieran alguna influencia importante.

Por supuesto que la actitud de las comunidades indígenas influyó en forma considerable sobre el ritmo y configuración del avance de los proyectos colonizadores. Si bien hoy día se quiere pensar que las comunidades indígenas americanas ejercieron una férrea resistencia a la invasión europea, es necesario aceptar que dicha resistencia no siempre tomó los mismos caminos y que, en algunos casos, ni siquiera debería denominarse como tal. Es cierto que hubo grupos como los Pijaos, que idearon mecanismos de resistencia militar altamente efectivos y que obligaron a los españoles a utilizar considerables recursos económicos y humanos. La guerra sostenida por la Corona española contra tales grupos, durante más de diez años (1608-1618) —en realidad para algunos investigadores duró 70 años—, no es otra cosa que la muestra de la tenacidad de la resistencia indígena. También es cierto que otros grupos, como los Kogui, optaron por abandonar los territorios preciados por los españoles y acudieron a sus valores religiosos como mecanismo de integración social y, por ende, de resistencia (Reichel-Dolmatoff, 1953).

Pero también es necesario desmitificar la idea según la cual los indígenas tuvieron una unidad, independientemente de cómo se le denomine, que sirvió de estandarte para la confrontación contra los españoles. De forma temprana, los españoles percibieron rivalidades entre grupos indígenas y las aprovecharon, de la misma forma que los europeos fueron parte de la agenda política de algunos líderes indígenas (Gamboa, 2008). En la misma medida en que se han documentado procesos de fragmentación y dislocación de las estructuras políticas, como consecuencia de la irrupción europea; es decir, procesos de “tribalización” (Ferguson y Whitehead, 1992), es posible que también se hayan dado casos donde la presencia europea acentuó procesos de jerarquización política, que apenas se esbozaban en la época prehispánica. Es así como

algunos líderes con limitado poder político pudieron convertirse en verdaderos caciques coloniales. En este sentido, la disyuntiva entre la información arqueológica y la información etnohistórica, respecto al grado de complejidad de los cacicazgos muiscas, no solo podría entenderse como una exacerbación colonial de un fenómeno prehispánico, sino como un resultado de los procesos de reorganización del poder prehispánico inducido por un artefacto colonial.

El polimorfismo de las experiencias producidas por el contexto colonial lógicamente también afectó el consecuente devenir de los objetos arqueológicos y su significación. Si bien es posible proponer un esquema dicotómico para ordenar el interés que unos y otros objetos arqueológicos representó para los europeos en términos de visibilidad e invisibilidad, es claro que este patrón fue temperado por las condiciones locales. En aquellos lugares donde las comunidades prehispánicas dispusieron y trabajaron el oro a una escala importante, los ojos de colonizadores y colonizados se centraron casi exclusivamente en este tipo de objetos, condenando a los demás objetos a su cuasi total invisibilidad. Tal vez el mejor ejemplo de ello es el denominado territorio Quimbaya, en el cual los europeos pronto advirtieron la existencia de tumbas con oro, lo que derivó en una importante tradición de g.uaquería y, posteriormente, en otra académica, cuyo culmen sería la construcción del Museo del Oro (Botero, 2006). Irónicamente, fue en esa región donde se documentaron algunas de las prácticas más execrables, a los ojos de los europeos, como es la antropofagia (Trimborn, 1949), lo que derivó en una imagen de dichas comunidades ciertamente ambigua para los preceptos de la época: bárbaros con oro. Dicha ambigüedad será resuelta fácilmente a través del despojo del valor simbólico de las piezas de orfebrería —ya que dicho valor estaba relacionado con prácticas idólatras— y la conservación de su valor de cambio.

En aquellos territorios, donde la presencia de objetos de oro fue menos frecuente, otros referentes materiales continuaron siendo importantes, pero ellos no necesariamente coinciden con aquellos que usualmente consideran interesantes los arqueólogos. Es claro que los intentos españoles por extirpar la idolatría no fueron del todo exitosos, si se entiende como exitoso el reemplazo total de una religión por otra. Por el contrario, el intento de colonización religiosa dio origen a toda

una suerte de nuevas y ricas formas de la experiencia religiosa, que no deben ser vistas solamente como intentos de ocultamiento o de “protección” de las religiones prehispánicas (Gruzinski, 1991), sino como nuevas formas de lo religioso en su propio derecho. Muchos de los referentes materiales de las religiones prehispánicas, transformados y rotulados bajo el erróneo nombre de catolicismo, simplemente no pudieron ser destruidos. Montañas, ríos, cuevas, seguramente parte del sistema de significado de las religiones prehispánicas, continuaron siendo un silencioso referente del sistema de percepción híbrido, producto de la conquista. Lo que hoy se denomina “geografía sagrada” no es, entonces, otra cosa que el “hallazgo” académico de referentes en el territorio que no fueron considerados importantes o parte de idolatrías por los europeos, por tanto, no fueron extraídos o expresamente perseguidos, lo que les dio la posibilidad de seguir siendo constituyentes de los sistemas de significación de lo que ahora se denomina comunidades campesinas. A propósito, la insistencia de las comunidades indígenas respecto a la necesidad de recuperar todo su territorio original no es un asunto meramente económico o de subsistencia, sino la advertencia de que es en el territorio donde reside gran parte del significado de lo que ellos son como comunidad (Dagua, Aranda y Vasco, 1998).

No obstante, vale aquí una aclaración: dichos sistemas de significado en modo alguno continuaron siendo los mismos o quedaron “congelados” en el tiempo; ellos fueron más o menos transformados por las reconfiguraciones significativas coloniales y, por ende, es un error pensar que ellos son una prueba fehaciente de la pervivencia de modos de pensamiento eminentemente prehispánicos. Es posible documentar una abundante literatura, que se podría denominar aquí como “esencialista”, en el sentido de que pretende identificar rasgos de lo indígena en casi cualquier tradición campesina. Desde el trabajo pionero de Orlando Fals Borda (1961) es claro que algunas tecnologías y significados de los campesinos del Altiplano cundiboyacense tienen un inminente influjo indígena, pero eso no significa que sigan siendo eminentemente indígenas. Dicho esencialismo supone, al menos, dos problemas, que vale la pena resaltar. En primer lugar, asume lo indígena como una entidad homogénea y estática. Lo homogéneo permite tomar rasgos de territorios más o menos diversos y encapsularlos dentro de

lo que, para el caso particular, se denomina muisca. En otras palabras, es posible adjuntar rasgos advertidos en diferentes lugares de Boyacá y Cundinamarca, y sumarlos a una entidad denominada muisca, sobre el supuesto de que en la época prehispánica operó dicha homogeneidad. Contrario a esta idea, tanto la investigación arqueológica como la etnohistórica, llevada a cabo en los últimos años, ha demostrado que lo que por mucho tiempo se denominó muisca en realidad no es otra cosa que un entramado de grupos mucho más diverso de lo que se suele pensar. Como lo ha propuesto Gamboa (2010), es perfectamente posible que lo muisca, en sentido estricto, sea más bien una construcción colonial, no una entidad prehispánica. Esta construcción colonial fue a su vez reforzada desde mediados del siglo XIX con la expresa intencionalidad de configurar aquel grupo civilizado que se constituiría en los cimientos de la nación colombiana (König, 1994; Uricoechea, 1971). Lo estático, de otra parte, asume que lo indígena fue siempre de la misma manera. Algo parecido a una suerte de implantación en el territorio de un grupo, cuya estructuración socio-política, económica y cultural estuvo perfectamente acabada desde el inicio; idea que sin duda fue promovida por las teorías invasionistas y difusionistas, que fueron recurrentes hasta finales del siglo XX.

El segundo problema del esencialismo es que no da cabida a la comprensión ni exaltación de los logros o desarrollos propios de las comunidades campesinas. En cierta medida, ellas quedan encapsuladas dentro de un núcleo de comprensión que solo busca lo indígena, a despecho de cualquier otro proceso de significación producido después del siglo XVI. Lo campesino es entonces visto como una delgada cascara que realmente envuelve un núcleo indígena. Dicha cascara, entre otras funciones, habría preservado cuasi intacto el núcleo, al cual se puede acceder a través del ejercicio de separación de uno y otro, porque son realmente entendidos como diferentes. Como consecuencia, quinientos años de producción material y simbólica son desechados o solo observados en tanto ellos guardan los restos de lo indígena. En suma, lo campesino es invisibilizado a despecho de la búsqueda de los restos de lo indígena.

En últimas, el esencialismo respecto a lo indígena posibilita la pervivencia de formas de exaltación y/o desprecio frente a una amplia gama

de objetos. Si por un momento se deja de lado las piezas de orfebrería, se tiene que otros objetos, como las vasijas, fundamentan su valor en su “originalidad”, que no es otra cosa que la pertenencia a la época prehispánica, que, a su vez, funge como el límite a partir del cual dichos objetos comienzan a denominarse artesanías. Una vasija de barro posee un alto valor comercial si se puede probar que ella fue fabricada por los indios que vivieron hasta 1492. Si ella fue fabricada después de la fecha, su valor comercial se reduce de forma significativa, aun a pesar de que ella sea tecnológicamente similar. Lo que cambia, entonces, no es la vasija como artefacto, sino el hecho de que el fabricante no sea “originalmente” indígena. Aun así, es importante anotar que las artesanías, mucho más baratas que las piezas prehispánicas, son justamente llamativas, en la medida en que guardan esa esencia de lo tradicional, que, en últimas, no es otra cosa que la pervivencia de lo indígena (García Canclini, 2002).

El caso de las artesanías permite justamente mostrar la forma en que el esencialismo promueve el mantenimiento de relaciones de insubordinación basadas en la confrontación entre lo atrasado y lo civilizado. Como productos tradicionales, las artesanías no son funcionales —en el sentido en que sean artefactos útiles para la vida diaria—; ellos son decorativos. El tránsito de lo “útil” a lo “decorativo” no solo hace parte de un proceso económico, como ha sido demostrado por García Canclini (2002), sino que, a su vez, permite la reafirmación de una negación: la no utilización de dichos objetos es la forma de demostrar la asociación con el progreso y la civilización y, por ende, su uso decorativo solo refiere a la evidencia de lo bárbaro incivilizado. Como ha sido documentado por Helg (2004), la promoción de la cultura de las clases bajas por parte de la élite blanca en Colombia hizo parte de una estrategia de control, por medio de la cual se validó y naturalizó un sistema jerárquico, precisamente basado en diferencias raciales. La denominación de estas prácticas y tradiciones en términos tales como *folclore* y *popular* podría ser parte de dicho ordenamiento y, por lo tanto, una muestra del éxito en la construcción de una jerarquía también basada en la cultura. En este sentido, los objetos relacionados con el pasado indígena, sean ellos “originales” o artesanías, son a su vez sinónimos del atraso, justamente porque

representan aspectos estáticos, inmutables, que, precisamente por su carácter, si bien no se condenan del todo a desaparecer, si quedan confinados a una posición inferior dentro de la jerarquía que va de los atrasado a lo civilizado.

La invención de las tradiciones... Y de las comunidades

Es claro que el violento proceso de invasión de los Andes orientales en modo alguno exterminó completamente a las comunidades¹ indígenas. Diferentes procesos de resistencia y negociación permitieron que ciertos núcleos humanos idearan mecanismos por medio de los cuales mantener sus tradiciones. Si bien ya no es posible pensar en ellos como indígenas del siglo XVI, porque lógicamente aun las comunidades más “aisladas” continuaron con sus propios procesos de transformación, es perfectamente posible constatar la persistencia de ciertas comunidades indígenas, que mantienen un fuerte arraigo en sus tradiciones. Tal vez el caso más conocido es el de los U’wa del norte de Boyacá, pero es necesario aquí mencionar también a las comunidades de Bosa y Suba en la Sabana de Bogotá (Carrillo, 1997). En tales casos, los objetos, que venían siendo rutinariamente utilizados desde época prehispánica, fueron más o menos transformados siguiendo una escala que podría sugerirse desde lo cotidiano-transformable hasta lo ritual-inmodificable. Aunque es posible documentar el uso de objetos no tradicionales en los rituales U’wa, es evidente que en ellos prevalece el uso de los tradicionales, en tanto que para las actividades rutinarias y cotidianas es ciertamente común la inclusión de tecnologías europeas (Osborn, 1979, 1995).

1 He utilizado aquí el término comunidades para resaltar un elemento fundamental que será contrastado más adelante: la persistencia de estos grupos humanos parece relacionada con el accionar de un conjunto de individuos, que, por vía del parentesco, mantienen determinadas prácticas que los cohesionan como colectividad.

De forma paralela, el grueso de la población indígena inició el tránsito hacia transformaciones más profundas, lo que comúnmente se denomina mestizaje. Más allá de un asunto racial o de la métrica del aporte genético de cada una de las poblaciones, que se mezclaron, como producto de la invasión española, lo cierto es que, a partir del siglo XVI, muchas comunidades indígenas adoptaron modos de vida y creencias propias de los europeos. Si bien es cierto que dicha adopción fue más bien el resultado de la imposición violenta, dirigida por la metrópoli y llevada a cabo por encomenderos y sacerdotes, es necesario aceptar que, tal vez, en algunos casos, estas nuevas formas de vida y creencias parecieron interesantes y fueron acogidas de forma voluntaria y activa. Tampoco se puede desechar la posibilidad de que algunas creencias cristianas e indígenas tuvieran algún grado de similitud (Herrera, 2005), lo que podría haber hecho más fácil el tránsito de una forma de religiosidad a otra. ¿Hasta qué punto el grado y velocidad de penetración de las nuevas formas de significación fueron consecuencia de la intencionalidad de algunos agentes al interior mismo de las comunidades indígenas?, es algo que aun merece ser estudiado. La versión oficial, que pretende mostrar la penetración europea sobre las comunidades originarias americanas como consecuencia de la efectividad de los primeros, no es otra cosa que la consecuencia de una forma de pensamiento, que al final pretende demostrar el dominio europeo, ya no como tecnologías de coerción, sino como tecnologías de la comunicación, y superioridad simbólica (Todorov, 1987). Al final, esta estructura argumental está basada en una visión de las comunidades indígenas como carentes de capacidad de acción. De otra parte, esta idea es consecuencia del mencionado esencialismo, que pretende, a toda costa, defender la idea según la cual todos y cada uno de los indígenas que habitaban el territorio americano en el siglo XVI querían continuar arraigados en sus formas de vida y sistemas de pensamiento, y que no es posible que algunos de ellos se hayan visto atraídos por la novedad de los intrusos y deseado ser como ellos.

A diferencia de lo acaecido en otras latitudes, por ejemplo en Norteamérica, el proceso de ruptura con el orden colonial en Latinoamérica distó mucho de ser una empresa ordenada o planeada, o producto de algún proceso serio de reflexión sobre lo que en realidad

se pretendía con la emancipación. Como lo plantea David Landes (1999, p. 291), a propósito de Latinoamérica: “La independencia les cayó del cielo, sorprendiendo a las entidades informes, rudimentarias, que solo pretendían cambiar de amos.” En medio de este escenario, no es de extrañar que el subsecuente proceso de invención de la nación (*sensu* Anderson, 1993) estuviera lleno de ambigüedades respecto al lugar que en ella deberían ocupar las comunidades indígenas. Diferentes investigadores han dado cuenta de dichas ambigüedades, situando “el asunto indígena” dentro de un crisol que se desenvolvía entre la imagen del pasado civilizado² y la idea del indio como necesaria continuidad y la de la raza menoscabada, cuyo destino preferible debería ser la asimilación por vía del mestizaje (Arias, 2005; König, 1994, 1998; Langebaek, 2003, 2009; Larson, 2004; Lasso, 2007). Esta ambigüedad, en modo alguno, se circunscribió al lapso de tiempo, que se conoce en la historiografía como la época de la independencia, ya que continuó siendo patente durante el final del siglo XIX, principios del siglo XX e incluso la época reciente (Gómez, 1958; López de Mesa, 1934). Es necesario recalcar aquí que dicha ambigüedad fue profundizada por las diferencias en gentes y territorios. Tal como ha sido documentado por Arias (2005), el discurso ambiguo sobre la igualdad y la diferencia tuvo mucho que ver con el territorio al cual se refiriera (tierras frías vs. tierras calientes) o al grupo humano del cual se definiera algún criterio de continuidad-discontinuidad (chibchas-caribes).

Todo este crisol de ideas respecto a lo que pudo ser el pasado indígena y su posible aporte a la nación estuvo, por supuesto, mediado por los objetos que aun sobrevivían de la destrucción impulsada por los europeos. Para ese momento, ya era evidente que algunos de los “signos” propios de las más altas civilizaciones simplemente no aparecerían en el territorio colombiano. Mientras el mundo seguía maravillado con el monumentalismo exhibido por las sociedades prehispánicas de Centroamérica y los Andes centrales, los criollos colombianos hurgaban en cuanta colección de objetos prehispánicos pudieran acceder, con

2 Por ende, digno de constituir la raíz de la nación, además de la idea del indio bárbaro, que poco o nada podría aportar a ella.

miras a detectar algún rasgo de civilización para poder así echar alguna raíz meritoria al proyecto nacional. Solo encontraron algunas pocas evidencias, tales como un posible calendario, algunos signos de escritura y el fascinante trabajo del oro (Langebaek, 2009; Triana, 1922; Uricoechea, 1971). Por cierto, la localización geográfica de las ya conocidas estatuas de San Agustín, acaso lo más parecido a la monumentalidad de las grandes culturas americanas, no encajaba muy bien en el discurso, que pretendía erigir a los muisca como los antepasados civilizados de la nación.

En tanto el pensamiento criollo se esforzaba por hallar los restos de las civilizaciones prehispánicas, de forma paralela documentaba el estado decadente de los indígenas sobrevivientes. Bien fuera como una denuncia de las consecuencias de la invasión española o como una forma de entender los procesos de desarrollo propios de las comunidades prehispánicas. Por ejemplo, en relación al medio ambiente, lo cierto era que los indígenas contemporáneos, muchos de los cuales en realidad deberían denominarse campesinos, habían entrado en un estado de letargia, que poco aportaba al nuevo proyecto nacional. Tal vez el mejor ejemplo de estas visiones paralelas respecto a lo prehispánico y lo contemporáneo puede encontrarse en la *Peregrinación de Alpha* de Manuel Ancizar (1984), escrita a mediados del siglo XIX, en el marco de la Comisión Corográfica. En dicho texto, Ancizar ofrece una imagen francamente desoladora de los herederos de la otrora gran civilización chibcha, quienes son descritos como decadentes, postrados y sumidos en la miseria. En tanto se produce dicho relato, el autor describe los vestigios de dicha civilización extinta como monumentos silenciosos de la grandeza muisca.

Más allá de las contradicciones propias de los discursos en torno al lugar de lo indígena en el proyecto nacional, hubo, no obstante, un acuerdo respecto al *status* jurídico de los objetos arqueológicos. Es decir, independientemente de si ellos mostraban o no los signos de la civilización, lo cierto es que todos pertenecían a la naciente nación y, por ende, quedaron englobados dentro de dicha categoría. El proceso de reconocimiento de los objetos arqueológicos como constitutivos de la nación solamente culminará con la promulgación de la Constitución de 1991, pero, justamente, su definición —como inalienable, imprescriptible e inembargable— muestra el tipo de valor que se asigna a

lo que ahora se denomina patrimonio arqueológico. En otras palabras, ante la imposibilidad de concretar un discurso unívoco respecto a cómo se engrana lo prehispánico en lo nacional, se decidió que, por lo menos este, no tuviera carácter de mercancía y, con ello, desligar el pasado a lo económico, acaso una de las únicas formas prevalentes y que siguen dando vida a la g.uaquería.

No deja de ser paradójico que el actual patrimonio arqueológico, finalmente, se configure como parte “constituyente de la nación”; la nación-Estado está ya en franco proceso de dismantelamiento. Si bien para algunos teóricos de las Ciencias Sociales la deconstrucción de todo el andamiaje relacionado con la experiencia de la modernidad y del proyecto de Estado-nación es no solo positivo, sino deseable (Appadurai, 2001). Es necesario advertir que dicho proceso distó mucho de ser un asunto meramente cultural, como en ocasiones se ha querido mostrar. Por el contrario, la desintegración de las unidades políticas, que otrora trataron de unificarse culturalmente a través de la nación, responde a una expresa intencionalidad propia del desarrollo del capitalismo avanzado (Callinicos, 1998). Por ende, en lo que sigue, se tratará de entender este fenómeno justamente como una derivación de un proceso macroeconómico global y no solo como un asunto cultural.

Caciques neoliberales

Es cada vez más común leer y escuchar que el pasado, el territorio, la realidad misma, es una construcción social. Si se toma como referencia la revisión llevada a cabo por Hacking (2001), hoy día todo parece ser construido. No es necesario hacer aquí una genealogía de esta forma de pensamiento; basta con decir que ella es hija de la posmodernidad y que se acopla perfectamente a las necesidades del capitalismo avanzado (Anderson, 2000; Harvey, 1990; Jameson, 1991). Tampoco es lugar aquí para una discusión detallada sobre la estructura de la argumentación, que claramente carece de toda lógica respecto a la posibilidad de que el presente pueda construir el pasado que le antecede (Boghossian, 2006); me interesa aquí discutir las implicaciones de un fenómeno que discurre paralelo: el relativismo. Aclarando, de entrada, que la discusión

se centrará en el relativismo cognitivo mas no en el moral, los cuales son ciertamente diferentes (Lukes, 2011).

En forma resumida, el relativismo reclama que existen diversas formas de conocimiento, todas igualmente válidas. Debido a que no es posible sostener que la ciencia y su método son la única forma de conocimiento plausible, entonces, cualquier otra forma de conocimiento debe ser igualmente válida. Dado que el método científico se basa en la comprobación, ella solo puede ser exigida dentro de un marco científico, no en las demás formas de conocimiento. Si a lo anterior se suma el supuesto básico del constructivismo —el pasado es una construcción social—, se tiene como resultado que cualquier persona o grupo de personas puede, entonces, “inventarse” su pasado (sensu Hobsbawm y Ranger, 2012) y que no hay, y no puede haber, algún mecanismo que opere como árbitro de validez. Un último aspecto se adhiere al escenario y es la constatación de que dichas construcciones son profundamente mediadas por lo político. Es decir, son los intereses políticos los que regulan lo que cada persona o grupo construye como pasado.

Como resultado, los sitios y objetos arqueológicos son re-significados de acuerdo a una miríada de intereses, desplazándose la discusión hacia el uso que tales significados puede tener dentro de los marcos de la acción política, y ya no a la validez misma de las versiones. En este contexto, los objetos y sitios arqueológicos se sitúan en el centro, ya no de debates académicos, sino de luchas políticas, se convierten en herramienta argumentativa para la reivindicación (Gnecco, 1999; Gnecco y Hernández, 2010; Vasco, 1992). A la tripleta Estado-ciencia-patrimonio arqueológico se contrapone ahora la de comunidades subordinación-empoderamiento-resignificación.

Dentro de este contexto, es importante recalcar que existen diferentes formas en que los sitios y objetos arqueológicos adquieren significado en la historia guiada según preceptos posmodernos. En primer lugar, una buena parte de la población simplemente ignora o desatiende cualquier cosa que se relacione con lo indígena. Tal vez el mejor ejemplo de ello es el habitante de las ciudades —que, a causa de la denominada transición demográfica, con toda seguridad tiene parientes en el campo—, que diplomáticamente expresa lo importante de su pasado indígena pero, en realidad, no se siente conectado con él y, más bien, trata

de negarlo. En cierta medida, dicha población representa el éxito de los proyectos colonizador y nacional, en tanto considera a lo indígena como bárbaro y sinónimo de atraso. Dentro de esta forma de comprensión de lo indígena, los objetos arqueológicos solo tienen cabida como fuentes de asombro y de mercancía, en ese orden. Cualquier contacto ocasional con uno de dichos objetos producirá una mirada exótica del objeto, seguida de la pregunta por su valor. Es justamente ese asombro el que demuestra su extrañamiento o, en términos más recientes, la otredad materializada. Es por tal razón que esta forma de relacionamiento puede denominarse exotismo mercantilista.

La configuración del nuevo ciudadano colombiano, aquel que se benefició de las reformas que dieron acceso a educación gratuita, pero que una vez conseguido el ascenso social se convirtió en el más férreo defensor del neoliberalismo, trae consigo un nuevo *ethos*, cargado de ambigüedad. Estos ciudadanos pretenden alcanzar los beneficios de la modernización a la vez que dicen ser defensores del medio ambiente. Se avergüenzan de cualquier conexión con lo campesino o indígena, mientras reivindican la necesidad de que los nativos ecológicos perduren; visitan sitios arqueológicos con el asombro de lo extinto en tanto en su lenguaje incorporan posesivos como “nuestros indios”. En fin, son la imagen perfecta del ciudadano —individuo— global que pretende en su discurso asumirse como preocupado por los problemas del mundo a la par que disfruta y reproduce las prácticas propias del neoliberalismo.

De otra parte, está la adopción del discurso oficialista por parte de diferentes colectivos que pretenden “cuidar lo que es de todos”. Tal adopción se hace a través de la idea de patrimonio, que reivindica una herencia común, que nos ha sido dada y, por tanto, debemos cuidar. En razón a que carece de elementos que estructuren alguna suerte de continuidad, y ante la falta de información que brinde un significativo, el cuidado se torna en un asunto más bien fetichista, donde se pretende la conservación del objeto por el objeto mismo. Toda suerte de grupos locales, cuyo objetivo es la salvaguarda del patrimonio —como, por ejemplo, los Vigías del Patrimonio fomentados por el Ministerio de Cultura—, gravitan en torno a dicha ambigüedad. Tratan de definir de múltiples formas su relación con los objetos del pasado, en tanto escudriñan información contenida en los documentos coloniales para darle algún sentido. Siguiendo

la clásica definición de patrimonio, podría denominarse a esta forma de relacionarse con los objetos arqueológicos paternalismo por adopción.

Finalmente, está el tipo de relacionamiento que los académicos solemos anteceder con algún prefijo como “re” o “neo” para denominarlo. El ejemplo por antonomasia son los neo-muiscas, que se encuentran en un proceso de re-etnización. Se trata de grupos, liderados por personajes que, a través de un proceso esotérico, han recibido indicaciones de los ancestros respecto a la necesidad de re-constituir lo muisca. Para tales grupos, objetos arqueológicos tradicionalmente olvidados, incluso por la academia, cobran sentido en la medida en que constituyen verdaderas fuentes de información con miras al mencionado proyecto de reconstitución (Gómez, 2009, 2013). Siguiendo la lógica de las definiciones antes mencionadas, podría denominarse a esta forma de relacionamiento con los objetos arqueológicos re-constructiva, y es a ella a la que dedicaré el resto de este texto.

Uno de los pilares de la idea posmoderna se fundamenta en que no es plausible la existencia de esencias inmutables, por lo que cualquier cosa es situacional, contingente y contextual. Claro ejemplo de ello es la idea de lo étnico. Previamente basada en categorías raciales —claramente esencialistas, medibles e inmutables— (Wade, 2000), la filiación étnica hizo su tránsito de lo biológico a lo cultural, lo que derivó en la etnicidad como sinónimo de tradicional. Difícilmente un miembro de la élite blanca podía asumir su pertenencia a un grupo en términos de lo étnico, ello era reservado para las razas no-blancas. De esta manera, el sustrato biológico se complementó con objetos tradicionales para dar forma a lo étnico. Se espera así que un indígena del Altiplano sea de piel canela, con pómulos prominentes, manta blanca y alpargates.

Esencialismos como el ejemplificado anteriormente fueron justamente los desmontados por la tradición posmoderna, sobre todo el referente al sustrato biológico. Frente a la carencia de referentes —lingüísticos, culturales, religiosos—, lo étnico se tornó en un asunto de auto-reconocimiento. Así las cosas, la ausencia de un árbitro esencial —por ejemplo, el color de piel— impidió que se pudiera juzgar la filiación étnica a través de las externalidades. Como consecuencia, y al mejor estilo del capitalismo tardío, la pertenencia a un grupo étnico se hace a través de un proceso individual, en el cual el sujeto decide libremente ser parte de

un cierto grupo. No es necesario escudriñar demasiado para ver en esta forma de construcción identitaria el calco de la imagen de ciudadano burgués propia de la ética capitalista. Si a lo anterior se suma la tradición caudillista, tan enraizada en la historia colombiana, se tiene, entonces, el caldo de cultivo para el surgimiento de líderes, no como consecuencia del reconocimiento de sus habilidades o aportes a una comunidad —en el sentido de un conjunto de personas integradas a través del parentesco—, sino como resultado de su exitosa labor mesiánica, soportada en un pretendido proceso individual de auto-reconocimiento.

La constitución de la identidad propia de la posmodernidad supone, al menos, dos potenciales problemas. De una parte, la fluidez y facilidad con que se construye individualmente la identidad riñe con los procesos de largo aliento de comunidades organizadas, que han resistido los embates de la colonización, justamente, amparándose en valores esenciales de su cultura o, incluso, en la diferencia biológica. El segundo es la auto-anulación, que conlleva la capacidad de auto-reconocerse individualmente. Si la identidad resulta, en últimas, un asunto individual y no existe alguna suerte de referente material o externalidad que permita “comprobar” la pertenencia a una comunidad étnica, entonces, cualquier persona puede decidir ser del grupo étnico que le plazca. Es más, puede entrar y salir cuando lo considere. La individualidad de la búsqueda identitaria, que termina siendo un asunto íntimo, excluye, además, el posible control por parte de algo que se denomine “comunidad” o permite la generación espontánea de comunidades con un matiz ligeramente diferente de una a otra, pero que reclaman para sí los mismos derechos de reconocimiento.

No obstante, el proceso de reconstrucción se hace de forma más bien individual, todo este se presenta mediado por la idea de comunidad. Claramente, aquí, el mayor cohesionante de las comunidades tradicionales, el parentesco, no existe. No es necesario leer demasiados textos de etnohistoria o etnografía para comprender el papel fundamental que las relaciones de parentesco cumplen como estructurante de la vida diaria de las comunidades indígenas. Sin querer llegar a sostener que existe una tiranía del parentesco, sí se debe reconocer su intermediación en la configuración particular de todas las esferas de la praxis social. Ante la carencia de dicho lazo estructurante la pregunta que queda es, ¿cómo se estructuran entonces tales comunidades?

Aquí toma relevancia lo que se podría denominar las fuentes de la reindigenización. Ya se mencionó que los objetos arqueológicos son útiles como mediadores de la experiencia individual en tanto son medios de potencialización de lo esotérico. El caso presentado por Gómez (2013) respecto al uso de las piedras de Tunja es un buen ejemplo de ello. Otra forma de aprendizaje, también descrita por Gómez (2009), son los círculos de la palabra, donde dicha experiencia personal es puesta en común y se constituye en la base de la creación de conocimiento colectivo. Sin embargo, tales lugares de producción comunitaria no son del todo neutrales o igualitarios, son dirigidos por personajes que se denominan a sí mismos líderes. La fuente de información respecto a este ordenamiento social ya no son los objetos arqueológicos, sino los documentos coloniales, en los cuales se enfatiza la existencia de grandes líderes políticos, que guían a sus respectivos pueblos. Puesto en términos de B. Anderson (1993), la comunidad imaginada aquí no es la comunidad indígena prehispánica, sino la colonial. Y la tradición que se inventa, o mejor, se reinventa, siguiendo a Hobsbawn y Rangen (2012), es producto de la reestructuración de fuerzas políticas y sociales durante la colonia. En pocas palabras, es perfectamente posible que la retnización, al menos en términos de la estructura sociopolítica a la que busca dar forma, sea más a la imagen y semejanza de la estructura colonial que de la estructura indígena —entiéndase como ella era antes de la invasión española—.

No se requieren demasiadas disquisiciones para advertir que el meta-relato, que promete a cada cual la posibilidad de construir su versión de la historia, tiende, a su vez, una trampa para negar cualquier versión de ella. Una vez desmontado el andamiaje científico, que pretendía comprobar, a través de “datos” o “hechos”, la mayor validez de una versión histórica, queda abierto el escenario para que sea compartido por las más dispares narrativas, que, al final, son solo eso: narrativas, no la historia. En ese nuevo escenario, los objetos arqueológicos pueden ser útiles como medios de reclamo territorial por parte de comunidades indígenas, como fuente de inspiración y legitimación de nuevos líderes indígenas, o como pruebas fehacientes de que antes de los humanos hubo extraterrestres. Al final, todas son igualmente válidas, en el sentido en que son igualmente inválidas.

La perspectiva anterior podría ayudar a comprender la explosión de grupos que reivindican pertenecer a una comunidad indígena, que se creía desaparecida. En últimas, esta forma de relacionamiento y de construcción de la historia se amolda perfectamente a las necesidades del capitalismo tardío, y su expresión cultural posmoderna. Brinda la oportunidad a los individuos de ser lo que quieran y de pertenecer a comunidades de extraños, basadas en preceptos fluidos, líquidos, para seguir a Bauman, en tanto impide que se construyan comunidades reales que puedan ofrecer una oposición, también real, al capitalismo. Como todo en el capitalismo tardío, la pertenencia a una comunidad puede ser también desechable, y así un individuo puede entrar o salir cuando guste. Como concluye Bauman (2004, p. 212):

Un efecto de las comunidades de guardarropa/carnaval es impedir la condensación de las “genuinas” (es decir, duraderas y abarcadoras) comunidades a las que imitan y a las que (falsamente) prometen reproducir o generar nuevamente. En cambio, lo que hacen es dispersar la energía de los impulsos sociales y contribuyen así a la perpetuación de una soledad que busca -desesperada pero vanamente- alivio en los raros emprendimientos colectivos concertados y armoniosos. Lejos de ser una cura para el sufrimiento provocado por el infranqueable abismo que se abre entre el destino del individuo de jure y el del individuo de facto, son en realidad síntomas y a veces factores causales del desorden social típico de la condición de la modernidad líquida.

Referencias

- Ancizar, M. (1984). *Peregrinación de Alpha*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, P. (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones Trilce, Fondo de Cultura Económica.

- Arias, J. (2005). Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Bauman, Z. (2004). Modernidad líquida (Tercera reimpresión). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Boghossian, P. (2006). Fear of knowledge. Oxford: Clarendon Press.
- Botero, C. (2006). El redescubrimiento del pasado prehispánico de Colombia: viajeros, arqueólogos y coleccionistas 1820-1945. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de los Andes.
- Callinicos, A. (1998). Contra el Posmodernismo. Una crítica marxista. Bogotá: El Áncora Editores.
- Canclini, N. (2002). Culturas populares en el capitalismo (Sexta edición). México: Grijalbo.
- Carrillo, M. T. (1997). Los caminos del agua. Según la tradición oral de los rai-zales de la Sabana de Bogotá. Bogotá. Obtenido de <http://www.luguiva.net/invitados/subIndice.aspx?id=29>, consultado el 15 de noviembre de 2015
- Castellanos, G. (2003). Régimen jurídico del patrimonio arqueológico en Colombia. Bogotá Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Dagua, A., Aranda, M., & Vasco, L. G. (1998). Guambianos. Hijos del aroir y del agua. Santafé de Bogotá, Colombia: Fondo de Promoción de la Cultura, Banco Popular; Fundación Alejandro Ángel Escobar; Los Cuatro Elementos; Cerec.
- Fals-Borda, O. (1961). Campesinos de los Andes: estudio sociológico de Saucio. Bogotá: Editorial Iqueima.
- Ferguson, B., y Whitehead, N. (1992). The Violent Edge of Empire En B. Ferguson y N. L. Whitehead (Eds.), War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare (pp. 1-30). Santa Fe: School of American Research Press.
- Gamboa, J. (2008). Los muisca y la conquista española: nuevas interpretaciones de un viejo problema. En J. Gamboa (Ed.), Los muisca en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia (pp. 116-139). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gamboa, J. A. (2010). El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del Sihipkua al cacique colonial, 1537-1575. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gnecco, C. (1999). Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes.

- Gnecco, C., y Hernández, C. (2010). La historia y sus descontentos: estatuas de piedra, historias nativas y arqueólogos. En C. Gnecco y P. Ayala Rocabado (Eds.), *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina* (pp. 85-135). Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Universidad de los Andes.
- Gómez, Á. (1958). *La revolución en América*. Barcelona: Editorial Ahr.
- Gómez, P. (2009). *Los Chyquys de la nación Muisca Chibcha: ritualidad, re-significación y memoria*. Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.
- Gómez, P. (2013). Memoria, patrimonio arqueológico y utopías interculturales: dogma y misticismo en el parque arqueológico Las Piedras del Tunjo en Facatativá, Colombia. *Hallazgos*, 10(19), 79-99.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós.
- Harvey, D. (1990). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Helg, A. (2004). *Liberty & equality in Caribbean Colombia, 1770-1835*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Herrera, M. (2005). Muisca y cristianos: del biohote a la misa y el tránsito hacia una sociedad individualista. En A. M. Gómez (Ed.), *Muisca: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria* (pp. 152-179). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Hobsbawn, E., y Rangen, T. (Eds.). (2012). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Jameson, F. (1991). *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- König, H.-J. (1994). *En el camino a la nación. Nacionalismo en el proceso de formación en el Estado y de la Nación de la Nueva Granada*. Bogotá: Banco de la República.
- König, H.-J. (1998). ¿Bárbaro o símbolo de libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica. En H.-J. König (Ed.), *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana* (pp. 13-34). Frankfurt: Universidad Católica de Eichstätt.
- Landes, D. (1999). *La riqueza y la pobreza de las naciones. Por qué algunas son tan ricas y otras son tan pobres*. Barcelona: Editorial Crítica.

- Langebaek, C. (2003). *Arqueología colombiana. Ciencia pasado y exclusión*. Bogotá: Colciencias.
- Langebaek, C. (2009). *Los herederos del pasado: indígenas y pensamiento criollo en Colombia y Venezuela*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Larson, B. (2004). *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lasso, M. (2007). *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia 1795-1831*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- López de Mesa, L. (1934). *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Bogotá: Librería Colombiana.
- Lukes, S. (2011). *Relativismo moral*. Madrid: Paidós.
- Osborn, A. (1979). *La cerámica de los tunebos: un estudio etnológico*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Osborn, A. (1995). *Las cuatro estaciones: mitología y estructura social entre los U'wa*. Bogotá: Banco de la República, Museo del Oro.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1953). *Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta*. *Revista Colombiana de Antropología*, 1(1), 15-122.
- Todorov, T. (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Triana, M. (1984 [1922]). *La civilización Chibcha*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, Banco Popular.
- Trigger, B. (2006). *A History of Archaeological Thought* (Segunda ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Trimborn, H. (1949). *Señorío y barbarie en el valle del Cauca; estudio sobre la antigua civilización quimbaya y grupos afines del oeste de Colombia*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Uricoechea, E. (1971 [1854]). *Memoria sobre las antigüedades neo-granadinas*. Bogotá: Banco Popular.
- Vasco, L. G. (1992). *Arqueología e identidad: El caso guambiano*. En G. Politis (Ed.), *Arqueología en América Latina Hoy* (pp. 176-191). Bogotá: Banco de la República.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.