

Arqueología y desarrollo en América del Sur



Alexander Herrera Wassilowsky
Compilador



Arqueología y desarrollo en América del Sur

Arqueología y desarrollo en América del Sur

De la práctica a la teoría

Alexander Herrera Wassilowsky
Compilador

Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología
Instituto de Estudios Peruanos (IEP)

Arqueología y desarrollo en América del Sur: de la práctica a la teoría / Alexander Herrera Wassilowsky, compilador. — Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Departamento de Antropología, Ediciones Uniandes; Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2013.

212 p. ; 17 × 24 cm.

ISBN: 978-958-695-846-2

1. Arqueología – América del Sur – Siglo XXI I. Herrera Wassilowsky, Alexander Charles II. Universidad de los Andes (Colombia). Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología III. Universidad de los Andes (Colombia). CESO IV. Instituto de Estudios Peruanos.

CDD 930.1

SBUA

Primera edición: marzo de 2013

© Alexander Herrera Wassilowsky, autor compilador

© Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales, CESO
Departamento de Antropología

Ediciones Uniandes
Carrera 1.ª núm. 19-27, edificio Aulas 6, piso 2
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfono: 3394949, ext. 2133
Página web: <http://ediciones.uniandes.edu.co>
E-mail: infeduni@uniandes.edu.co

© IEP Instituto de Estudios Peruanos
Horacio Urteaga 694
Lima 11, Perú
Teléfono: (51-1) 332-6194 / Fax: (51-1) 332-6173
www.iep.org.pe

Este libro pertenece a la serie Estudios de la Sociedad Rural, vol. 44 del IEP

ISBN: 978-958-695-846-2
ISBN e-book: 978-958-695-847-9

Corrección de estilo: Edgar Ordóñez
Diagramación interna: Andrea Rincón
Diseño de cubierta: Víctor Gómez
Imagen de cubierta: Ingo Stahl-Blood
Sobre la cubierta: La composición de la portada contextualiza diferentes aspectos de la práctica arqueológica en las entrecruzadas realidades del desarrollo en América Latina. Agradecemos a la Asociación CEIBA, Guatemala, por facilitar la imagen de Zaculeu (Chinabajul), del 19 de junio de 2010, día de la visita del relator especial de la ONU sobre Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas.

Impresión:
Editorial Kimpres Ltda.
Calle 19 sur No. 69C-17
Teléfono: 413 6884
Bogotá, D. C., Colombia
Impreso en Colombia – Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotográfico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Contenido

Índice de figuras · ix

Prefacio · xi

Introducción. De la práctica a la teoría en la arqueología latinoamericana · 1

ALEXANDER HERRERA WASSILOWSKY

1. Arqueología y desarrollo: anatomía de la complicidad · 13

ALEJANDRO F. HABER

2. Patrimonio arqueológico y desarrollo: pasados que se hacen presente. Experiencias desde el noroeste argentino · 19

MÓNICA MONTENEGRO Y MARÍA CLARA RIVOLTA

3. El turismo y la arqueología en el Brasil: una mirada posmoderna · 37

PEDRO PAULO A. FUNARI, FABIANA MANZATO Y LOUISE PRADO ALFONSO

4. Eligiendo identidades: arqueología pública y colonialismo en Brasil · 57

BRUNO SANCHES RANZANI DA SILVA

5. Arqueología y desarrollo en el Perú · 75

ALEXANDER HERRERA WASSILOWSKY

6. Entre el agua y la pared: patrimonio, desarrollo, campesinos y arqueólogos en la Cordillera Negra, Perú · 97

KEVIN LANE

7. Historias de palmas y pueblos en la búsqueda de alternativas al desarrollo en Colombia · 119

INÉS CAVELIER

8. Arqueología para el desarrollo y arqueología del desarrollo: una visión desde Colombia · 147

WILHELM LONDOÑO

9. El desarrollo a escala humana: una alternativa para la gestión del patrimonio arqueológico del estado Barinas, Venezuela · 167

RAFAEL GASSÓN Y JUAN CARLOS VARGAS

Acerca de los autores · 189

Resúmenes · 191

Índice de figuras

2. Patrimonio arqueológico y desarrollo: pasados que se hacen presente. Experiencias desde el noroeste argentino · 19

Figura 1. Mapa de Sudamérica con la localización de las provincias de Jujuy y Salta · 25

Figura 2. Vista del sitio arqueológico El Tero (Cachi, Salta) y barrio El Antigal · 30

Figura 3. Inauguración del Ecomuseo El Tero, Sala Interpretativa · 31

Figura 4. Visita guiada ofrecida por integrantes del barrio El Antigal · 32

4. Eligiendo identidades: arqueología pública y colonialismo en Brasil · 57

Figura 1. El expresidente Lula durante la conmemoración del primer año de la demarcación del territorio indígena Raposa Serra do Sol. Fotografía: Ricardo Stuckert/PR. Tomado de <http://www.redebrasilatual.com.br/temas/politica/2010/04/lula-defende-crescimento-de-roraima-mas-sem-tirar-direito-dos-indios> · 57

5. Arqueología y desarrollo en el Perú · 75

Figura 1. El asentamiento humano Los Olivos de Vispán ocupa desde 2008 un antiguo asentamiento de filiación cultural chancay declarado patrimonio cultural. El letrero al costado de la carretera Panamericana indica que la “zona arqueológica” es “intangible” · 83

Figura 2. Gastón Quispe Charaja muestra el Reloj Solar de Caritamaya, un sistema de campos elevados de original diseño para cultivo en *aynuqa*, en el altiplano del Titicaca · 88

6. Entre el agua y la pared: patrimonio, desarrollo, campesinos y arqueólogos en la Cordillera Negra, Perú · 97

Figura 1. El sitio de Collpacocha en la Cordillera Negra · 101

Figura 2. Localización de Collpacocha con *bofedal* (humedal) · 102

Figura 3. Detalle de la represa de Collpacocha · 103

Figura 4. Foto aérea de Collpacocha que muestra el dique y la represa de limo (*bofedal*) · 104

Figura 5. Ricococha Baja en el pasado y el presente · 109

7. Historias de palmas y pueblos en la búsqueda de alternativas al desarrollo en Colombia · 119

Figura 1. Una de las palmas más altas del mundo, las palmas de cera (*Ceroxylon quindiuense*), antes usadas para obtener cera para alumbrado, sobresalen entre la niebla en el valle de Cocora, en Quindío, cordillera Central andina · 126

Figura 2. De la palma real, o palma de vino (*Attalea butyracea*), común en zonas secas tropicales, se han documentado hasta 36 usos, uno de los cuales es la preparación de vino a partir de su savia. Tiende a formar palmares densos y fue usada por los primeros cazadores-recolectores · 132

Figura 3. Vendedora de chontaduro (*Bactris gasipae*) en el mercado de Quibdó, tierras bajas del Pacífico. Para las comunidades indígenas de Amazonía y afrodescendientes del Pacífico es un alimento preferido por su valor nutritivo y por estar asociado con la fecundidad · 139

9. El desarrollo a escala humana: una alternativa para la gestión del patrimonio arqueológico del estado Barinas, Venezuela · 167

Figura 1. Mapa político del estado Barinas, Venezuela · 170

Figura 2. Montículo, sitio arqueológico Mata de Palma, municipio Pedraza. Área de los llanos altos · 171

Figura 3. Área del piedemonte andino · 172

Figura 4. Reunión de la Mesa Técnica Patrimonial del municipio Sucre · 183

Prefacio

LOS TRABAJOS REUNIDOS en este volumen responden a llamados concretos para reflexionar sobre la relación entre la arqueología y el desarrollo en América del Sur a inicios del siglo XXI. Los problemas éticos y políticos señalados en estas páginas se derivan de la práctica de la arqueología en el ámbito del desarrollo en Argentina, Brasil, Colombia, Perú y Venezuela, y ofrecen hitos de referencia para una discusión reflexiva, necesaria y emergente. Sin pretender ser un estado del arte o un análisis exhaustivo, el libro constituye, en su conjunto, un panorama de los retos teóricos y prácticos derivados de redirigir la mirada de la arqueología sobre los objetos del pasado hacia los sujetos del presente y considerar las implicancias de la práctica arqueológica de cara al futuro.

La mayoría de los trabajos que componen este libro fueron elaborados a partir de las ponencias presentadas en el simposio Arqueología y Desarrollo: de la Práctica a la Teoría, llevado a cabo en el marco de la V Reunión de Teoría Arqueológica en América del Sur (TAAS V), celebrada en la Universidad Central de Venezuela en junio de 2010 (trabajos de Rafael Gassón y Juan Carlos Vargas; Alejandro Haber; Alexander Herrera; Mónica Montenegro y María Clara Rivolta, y Bruno Ranzani da Silva). Lamentablemente, algunos colegas que participaron en la antesala del evento no lograron asistir (Sonia Archila, Francisco Valdez), y otros que sí asistieron no pudieron presentar sus manuscritos (Hugo Cardona y María de los Ángeles Muñoz). Por ello, y con el objeto de lograr una representatividad temática y geográfica acorde con un volumen regional, se solicitaron aportes adicionales: a Wilhelm Londoño, quien asistió al simposio en Caracas; a Inés Cavelier, quien participó en el Seminario Arqueología y Desarrollo en América Latina, realizado en el marco del XII Congreso de Antropología en Colombia, a Pedro Paulo Funari y a Kevin Lane.

Inicialmente, el proyecto editorial estaba dirigido a producir un volumen para estudiantes y profesionales activos en los campos afines a la antropología, la arqueología, el manejo de museos y la gestión del patrimonio y no un “manual de patrimonio” para los países de América del Sur. Sin embargo, el libro resultante rebasa estas fronteras disciplinares, pues contiene aspectos de interés para

agentes del desarrollo estatales y privados —desde promotores y empresarios de turismo y consultores de impacto ambiental hasta organizaciones indígenas y movimientos sociales—, así como para filósofos e historiadores de la ciencia.

Advertido ya el lector sobre esta heterogénea exploración de lo que nuestra arqueología fue, es y podría ser, aprovecho este espacio para agradecer a todos los ponentes y autores por su ahínco y paciencia; al Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes por su decidido apoyo a este esfuerzo de publicación; a Stephen Rostain y a Pablo Jaramillo por revisar y ofrecer sus certeros comentarios sobre el volumen. Claudia Campos colaboró gentil y pacientemente con la revisión editorial de la introducción y de los trabajos de Cavelier, Funari y colegas, Lane y Ranzani da Silva, mientras que Gordon Ambrosino y Wilmer Hernández ofrecieron su ayuda con el trabajo editorial y Edgar Ordóñez realizó una pormenorizada corrección de estilo. Gracias, finalmente, a todo el equipo de producción de Ediciones Uniandes por su diligente trabajo y al Instituto de Estudios Peruanos por su apertura a la cooperación editorial regional. El valor de este compendio es resultado de la conjugación de estos esfuerzos.

ALEXANDER HERRERA WASSILOWSKY

Bogotá, 28 de febrero de 2012

Introducción.

De la práctica a la teoría en la arqueología latinoamericana

ALEXANDER HERRERA WASSILOWSKY

*Desde la perspectiva de la teoría, el bricolaje
teórico nunca se califica como teoría. Desde el
punto de vista de la práctica, una teorización
a posteriori es un mero parasitismo.*

De Sousa Santos, 2010: 32

LAS ACTUALES POLÍTICAS para el desarrollo del patrimonio, como estrategias para fomentar crecimiento económico, están transformando la práctica de la arqueología y la definición de *patrimonio*. Tres factores interrelacionados de largo aliento retan las lealtades de arqueólogos, antropólogos y gestores culturales: la creciente mercantilización del patrimonio, la precariedad laboral y el cuestionamiento político de lo arqueológico. En el contexto de las alianzas, recientes y cambiantes, entre corporaciones y empresas nacionales y multinacionales, gobiernos locales, regionales y nacionales, ONG y dependencias de la ONU, por un lado, y comunidades indígenas, afrodescendientes y urbano-marginales, por el otro, surgen sentimientos de crisis. Un resultado de esta coyuntura es la emergencia de posturas críticas frente a las intervenciones globales en asuntos locales, la exclusión de otras voces y el papel de la arqueología en la replicación de la pobreza y la inequidad. Otra consecuencia es el replanteamiento de las preguntas que animan el quehacer de todo arqueólogo: ¿Qué es? ¿Cómo fue? y ¿Para qué —y a quienes— sirve el pasado?

La reflexión sobre los efectos del deseo que anima el quehacer propio tiende a surgir alrededor de circunstancias y momentos críticos. La autocrítica, con fines preventivos o remediales, puede partir del reconocimiento de los efectos no

deseados de prácticas que coconstituyen la identidad —la disciplinar académico-científica de la arqueología, en este caso—, para buscar atender a los aspectos negativos imprevistos o superar las insuficiencias percibidas. Esta reflexión tenderá a ser interior y a centrarse en la búsqueda de maneras y formas de mejorar la forma del quehacer, acaso para incrementar su eficiencia o profundizar su eficacia. Pero el punto de partida también puede ser la transformación exógena de los marcos de referencia dentro de los cuales el quehacer cobra sentido, incluida la valoración de sujetos, objetos y de la práctica misma. Aquí, la reflexión tenderá a enfocar desde afuera los conceptos y esquemas abstractos utilizados para explicar, comprender y justificar la práctica, es decir, sus aspectos teóricos, éticos y políticos. En ambos escenarios, el paso de la crítica de la práctica arqueológica a la crítica de la teoría arqueológica se enmarca en la percepción de cambios sustantivos en las condiciones para la producción de conocimiento histórico en América Latina.

La necesidad de rescatar los vestigios del pasado y de producir información con ellos es una de las múltiples formas institucionales de atender las consecuencias de la puesta en práctica de políticas de desarrollo. En el contexto del patrón de poder globalizante, el auge del turismo receptivo, de la extracción minera y de hidrocarburos moviliza a un creciente número de arqueólogos contratados para “evaluar” o “mitigar” el impacto que sobre el patrimonio tiene la construcción de infraestructura, asociada a las profundas y radicales transformaciones de los paisajes naturales, económicos, sociales y culturales. Esta reacción, articulada en legislaciones nacionales y normas internacionales —y a veces guiada por códigos de ética— es una de las muchas reacciones establecidas ante el reconocimiento, más o menos tácito o profundo, de que “el desarrollo” necesariamente implica destrucción, independientemente de si es entendido como la apertura de fronteras al capital para generar crecimiento económico o como las iniciativas necesarias para superar la pobreza y la exclusión. Su punto de partida es la convicción de que el avance del capitalismo es un proceso inevitable con secuelas destructivas o, en la retórica política del pragmatismo estadounidense, de que el progreso depende del buen funcionamiento del Estado, el mismo que se traduce en políticas de desarrollo, y que esto demanda sacrificios.

El deseo testimonial de la arqueología acota que es posible y necesario, inteligente o cuando menos deseable, evaluar, prever y mitigar los daños —sociales, ambientales y patrimoniales— ocasionados por el crecimiento económico. Los pragmatistas sugieren que algo bueno y duradero ha de surgir de la destrucción: nuevo conocimiento, programas educativos, museos o, al menos, una concientización de la población local en torno a la importancia del patrimonio. Esta estrategia parte de aprovechar el ímpetu de lo global para buscar espacios de acción, resquicios —jurídicos, económicos o políticos— que permitan poner en práctica procesos de desarrollo duraderos y replicables, derivados de la destrucción.

Gracias a la temprana autocrítica de la arqueología social, una de las múltiples particularidades de la arqueología en América Latina es que ha buscado caminos para ir más allá de la crítica, desde la década de 1970, con base en la vocería patrimonial y mediante la formulación de propuestas de desarrollo. La inclusión del discurso arqueológico en el currículo escolar primario de múltiples países es quizás su más alto logro, pero arqueólogos latinoamericanos continuamente buscan proponer, o son llamados a hacer propuestas ante congresos, comisiones ministeriales y asambleas comunitarias, ante ONG, empresas y dependencias de la Iglesia. Aquí, ya no se trata de reaccionar ante lo sucedido o lo inevitable, sino de pensar hacia el futuro con visos de intervención y transformación, es decir, de considerar el papel de la arqueología en la formulación de doctrinas del desarrollo nacionales, partidarias o sectoriales.

En el seno de la arqueología latinoamericana, los reformistas señalan que las acciones reactivas (de mitigación, prevención, etc.) asumen como hecho la retórica de la arqueología como una ciencia destructiva; critican que la arqueología se vea reducida a sus técnicas de recuperación y resaltan el papel propositivo (real o potencial) de los arqueólogos en la formulación de políticas de desarrollo, no solo en el ámbito de las estrategias de conservación y promoción del patrimonio cultural, sino en la planificación de redes de infraestructura, el diseño de la educación (patrimonial) o la exploración de propuestas de desarrollo alternas. Los teóricos críticos resaltan, en cambio, la carga política del pasado y el papel histórico de la arqueología en la construcción de la modernidad y el proyecto de desarrollo latinoamericanos. Así, las propuestas radicales se yerguen en contra de la imposición de los modelos de desarrollo hegemónicos y buscan establecer puntos de conexión o alianzas con movimientos sociales y de reivindicación indígena, no obstante que los cuestionamientos del *statu quo* de estos últimos retan las definiciones tradicionales de la arqueología.

En términos abstractos, la arqueología y el desarrollo pueden ser entendidos como epifenómenos vinculados al surgimiento de los Estados nacionales modernos. En la práctica, el discurso arqueológico ayuda a legitimar la actuación de agentes de poder que crean y buscan controlar objetos, lugares y paisajes enfatizando su valor testimonial. La arqueología ha cumplido un papel medular en los procesos de legitimación histórica de los Estados nacionales latinoamericanos y un papel activo e irremplazable en la constitución del discurso hegemónico en torno al patrimonio, que constituyen a dichos Estados como herederos de pasados finitos, precolombinos, prehistóricos. Las relaciones de fideicomiso que facultan al Estado para intervenir sitios y objetos en nombre del desarrollo se hallan predicadas por estas escisiones.

La creciente inclusión del patrimonio arqueológico en las políticas de desarrollo impulsadas por Estados, organizaciones internacionales y ONG en América Latina es en parte un efecto del deseo declarado por las arqueologías nacionales

latinoamericanas, surgidas a lo largo del siglo xx, de salvaguardar el valor testimonial de los restos materiales del pasado — coloniales e indígenas — anteriores a su fundación. Las arqueologías que comparten el ámbito histórico-geográfico y el contexto neocolonial que las hace latinoamericanas (Politis 1992; 2003) son una tarea nacional, en el sentido de que fundamentan los discursos — mestizos, multi o plurinacionales — de los diferentes Estados nacionales.

El creciente énfasis en la valoración mercantil del patrimonio, producto del incesante aceleramiento de la expansión capitalista y la profundización de las relaciones mercantiles a nivel global, es un factor de la crisis disciplinar que es impulsado principalmente por actores externos y que actúa en detrimento — real o percibido — del valor testimonial. Para ciertos agentes institucionales, el valor del pasado ya no es incalculable, pero la reductibilidad monetaria constituye un problema de primer orden para muchos.

Un segundo factor crítico es el desfase entre el crecimiento del número de arqueólogos profesionales y la apertura de oportunidades laborales y las concomitantes inestabilidades y precariedades laborales. En parte, este se ve paliado por la emigración internacional de estudiantes de posgrado, generalmente aquellos con resultados superiores, que alimenta la pérdida de jóvenes mentes (*braindrain*), y por la movilidad laboral regional facilitada por múltiples procesos de integración mercantil (ALBA, ALCA, los TLC). En ciertos países, grupos de arqueólogos han buscado o buscan forjar alianzas para impulsar doctrinas del desarrollo, en el seno del Estado, centradas en la creciente institucionalización de la profesión arqueológica. Para aquellos que, tarde o temprano, quedan fuera o al margen del mercado patrimonial, la frustración del deseo lleva de la mano el desencanto ontológico de lo arqueológico.

La visible multiplicación de formas contrahegemónicas de relacionarse con los aspectos materiales e inmateriales del pasado constituye un factor detonante de los más profundos sentimientos de crisis en la arqueología latinoamericana. La resignificación de paisajes, sitios, espacios y objetos por parte de movimientos sociales, comunidades, instituciones y actores diversos — indígenas y mestizos, rurales y urbanos —, como parte de sus agendas políticas, reta las definiciones de lo arqueológico y alimenta sentimientos de impotencia en la disciplina, pues la (nos) priva del privilegio, conquistado a lo largo de décadas y estudiado con esfuerzo personal durante años de instrucción superior, de decir la verdad o, en otras palabras, de enunciar las variantes del discurso oficial sobre el patrimonio permitidas por la epistemología dominante.

El núcleo duro de la actual emergencia de la arqueología surge con los retos a la epistemología académico-científica de la arqueología. El más antiguo, tan común y regulado que muchos lo subestiman, es la disyuntiva entre el “incalculable” valor del pasado como un testimonio de la historia, cuyo manejo (en términos de evidencia, información y registro científico) es objeto del deseo de la arqueología,

y su explotación mercantil (en términos de ventas, alquiler, oportunidades crediticias y canje de deuda, entre otros). Dado que lo científico no siempre es espectacular, los procesos de mercantilización tienden a reescribir la historia en línea con los (supuestos) preconceptos de los consumidores. En muchos casos se producen narrativas del pasado reinventadas, empobrecidas, triviales o incluso desconectadas por completo de lo que la disciplina acepta como evidencia.

Aunque el desarrollo económico generado por la captación de recursos puede opacar los esfuerzos de construir veracidad testimonial, el despliegue de acciones policivas y los altos precios que la verdad disciplinar demanda permiten cierta estabilidad al discurso arqueológico en su conjunto. El conocimiento arqueológico también puede pasar a un segundo plano, sin embargo, cuando un sitio arqueológico cesa de ser el testimonio de una cultura pretérita y pasa a convertirse en un símbolo de identidad o resistencia ciudadanas en el presente. Dado que estas resignificaciones no excluyen ni niegan la historicidad —y más bien tienden a explotarla—, estos retos abren espacios para la arqueología, en especial de corte histórico cultural, de hecho la tradición disciplinar más importante de América Latina. Los debates y la resolución de conflictos en torno al patrimonio también pasan, tarde o temprano, a centrarse en la gestión, en las formas de manejo y en su carácter más o menos apropiado o incluyente. Con la expansión del ámbito mercantil internacional, los lineamientos de gestión inter y transnacionales se expanden, de la mano con nuevas —o viejas— definiciones de patrimonio.

Retos más profundos surgen cuando los sitios arqueológicos son posicionados como sujetos, dejan de ser objetos inanimados cognoscibles y se tornan agentes materiales. En estos casos, el discurso arqueológico se convierte en una metáfora o ejemplo del discurso endocolonial. Ingapirka, en Ecuador, y Quilmes, en la Argentina, son algunos de los cientos de lugares que, a la vez, son “sitios arqueológicos” y constituyen fuentes de inspiración y conocimiento para movimientos de resistencia indígena radicalmente opuestos al modelo hegemónico de desarrollo económico. Atender plenamente las demandas de reivindicación y no-transformación —al respeto de la sacralidad de la tierra, por ejemplo— significaría, en última instancia, el fin del desarrollo —de la minería, energético, vial, agrícola, etc.—; más aún, significaría el fin de la arqueología moderna en estos ámbitos o, al menos, de su epistemología clásica.

Cuando, en cambio, altos funcionarios de Estado evocan memorias ligadas a desarrollos alternos, en Teotihuacán, Tiwanaku o Machu Picchu, es porque buscan reformar o reformular el discurso hegemónico. Si bien no siempre abren espacios interculturales que permitan reconfigurar la epistemología de la hegemonía, no es solamente por ello que los arqueólogos tendemos a sentir incomodidad frente a estas *performances* mediatizadas. En realidad, es porque, al igual que los ritos liderados por *ajq'ijab' yatiri* o *pampamisayuq*, la actualización del pasado en el presente pone el peligro el *archaios* de la arqueología.

Así, mientras la emergencia de estas otredades sea percibida como un peligro para la arqueología que nos enseñaron, los arqueólogos tenderemos a restarle legitimidad a cualquier resignificación del pasado que pretenda socavar el discurso de la temporalidad única. La situación es particularmente sensible para quienes se ven enfrentados a situaciones de resistencia y cuestionamiento abierto: la ocupación de sitios arqueológicos, el saqueo de museos, marchas, huelgas y bloqueos. El discurso hegemónico inherente al quehacer particular tenderá a rehusar alternativas al desarrollo, so riesgo de quedar sin empleo. Pero la percepción de los arqueólogos como parásitos de esencias ajenas no es nueva (Herrera y Lane 2006). Ha sido experimentada por muchos, e ignorada por la mayoría. Aquí, el reto consiste en estar abiertos a la posibilidad de que sean los otros los que tengan la razón.

Los efectos del deseo de estudiar la historia de los pueblos originarios, sin embargo, ya no solo se plantean en términos de verdades o de ganancias económicas. El meollo de la cuestión es más bien que el trabajo de campo ya no puede centrarse solo en objetos y restos pretéritos. El surgimiento de sentimientos de crisis, de intentos de categorizar situaciones o lapsos como emergentes se nutre del deseo insatisfecho y del surgimiento de nuevos deseos. En la búsqueda de causalidades y determinantes para explicar “la(s) crisis”, los análisis realizados con la intención de transformar las condiciones materiales e inmateriales de lo no deseado pueden priorizar las condiciones internas —locales, disciplinarias o sectoriales— o externas —jurídicas, económicas o políticas— a escala local, regional, nacional o transnacional y plantear, en consecuencia, diferentes posibilidades de cambio en los rumbos del deseo en cada una de ellas. De los múltiples caminos pensables para “salir de la(s) crisis”, ninguno ha sido explorado en todo su recorrido, y claramente no se agotan en propuestas de desarrollo.

La necesidad de una postura crítica frente a las diferentes nociones y momentos del desarrollo, en sus acepciones contemporáneas, se desprende de los efectos no deseados de las actuales comprensiones de *pasado* y *patrimonio*, la escisión, trivialización, exclusión y mercantilización asociada a los procesos de manejo de la cultura material en el presente. ¿Cuáles son los roles inherentes al ejercicio de la práctica arqueológica tradicional, y cuáles son sus potencialidades para la transformación social en América Latina? En este volumen, arqueólogos activos en Argentina, Brasil, Colombia, Perú y Venezuela ofrecen algunas respuestas a esta pregunta.

Acerca de este volumen

La organización de este volumen aplica un criterio regional, por países. Antes que ordenar los trabajos por temas u orientaciones teóricas, nos inspiramos en

la obra de Joaquín Torres García para ordenar los trabajos “al revés”, es decir, empezando por el sur. Con esto buscamos destacar la localización de la creación teórica, pues el que las culturas indígenas del continente continúen, parafraseando a Torres, “misteriosamente vivas e imponiendo modos de ver y sentir” (Mignolo 2007), se aplica a todo el continente. Estas condiciones también configuran espacios geopolíticos que, por motivos ajenos a nuestra voluntad, no están representados en estas páginas: Bolivia, Chile, Ecuador, Guyana, Paraguay, Uruguay, Surinam y la colonia francesa de Guayana.

El ensayo teórico de Alejandro Haber emplaza la arqueología, y no solo de la Argentina, como el cómplice subordinado del desarrollo que sostiene la línea del tiempo de la historicidad hegemónica. Señala su participación activa, pasada y presente, en la exclusión de otras formas de memoria, de conocer (aprender y aprehender) los restos inmateriales del pasado mediante dos procesos que el autor denomina *preterización histórica* y *preterización epistémica*. Desde esta perspectiva —teórica, crítica, externa y radical—, la arqueología ayuda a reproducir la exclusión en los contextos poscoloniales del presente. La salida que Haber propone consiste en indisciplinar la arqueología. Para apartarse de la arqueología disciplinaria y sus recapitulaciones posdisciplinarias ofrece un marco conceptual relacional, centrado en la política y no en la epistemología.

En su exploración de la *activación patrimonial* como un espacio de significación y comunicación que actualiza el pasado —con consecuencias indeterminables—, María Clara Rivolta y Mónica Montenegro, en cambio, parten de realidades concretas en torno al manejo de recursos culturales en el noroeste de la Argentina para reflexionar sobre sus dimensiones teóricas. Mediante la comparación de las experiencias en Salta y Jujuy se preguntan cuál ha de ser el papel de la arqueología de cara al futuro, una vez que esta ha aceptado la multivocalidad. Hallan, en la indeterminación de los significados de los objetos y lugares, y en las representaciones y prácticas discursivas de las comunidades locales, espacios para pensar en reposicionar al arqueólogo y arqueóloga, ya no como la voz de la autoridad científica, sino como un facilitador de procesos de apropiación y resignificación constante del patrimonio.

Encauzar el potencial transformativo de las experiencias de encuentro con objetos y lugares “del pasado”¹ es también el deseo de Pedro Paulo Funari, Fabiana Manzato y Louise Prado Alonso, quienes enfocan la relación entre la industria del turismo y la arqueología en el Brasil. Preocupados por la inclusión social, el empoderamiento y la democratización, presentan casos que muestran

1. Utilizamos las comillas para resaltar que la realidad, incluyendo la percepción y cognición de objetos y lugares (“arqueológicos” u otros), ocurre y se construye en el presente, independientemente del momento de manufactura/uso/descarte/abandono, etc. (véase Haber, en este volumen).

la transición, en las últimas décadas (1985-presente), de una patrimonialización centralizada y excluyente, enfocada en el legado material colonial, hacia procesos más abiertos y democráticos. Esta rápida transición ha conducido a la apertura de espacios, grietas y rendijas en el poder que, según los autores, permiten prácticas reivindicativas, incluso desde la arqueología de rescate y en el marco de la industria del turismo. Los autores denominan *arqueología pública* a este proyecto de transformación de la arqueología y discuten cómo se contrapone, no siempre con éxito, a las fuerzas del mercado.

La reflexión de Bruno Sanches Ranzani da Silva parte del contexto del lulismo y de las nuevas identidades forjadas en esta reciente fase de reforma estructural en el Brasil para escudriñar las perspectivas de una arqueología pública, un campo de acción que distingue de la educación patrimonial, aunque de manera distinta que Londoño (en este volumen). A partir de un recuento histórico de la estrecha relación entre la arqueología y el Estado federal, así como del actual marco operativo jurídico, aborda los intentos contemporáneos de empoderar a los grupos tradicionalmente excluidos por la arqueología, una práctica que propone redefinir. A diferencia de sus compatriotas, quienes enfocan la arqueología y los sitios y objetos que la coconstituyen desde una perspectiva relacional, su propuesta es antropocéntrica, en la medida en que está claramente enfocada en personas del presente. Sin embargo, reconoce que la definición y protección de la diversidad por parte del Estado, al igual que las intervenciones arqueológicas por contrato, juegan papeles preponderantes en los procesos de transformación que sus casos de estudio ejemplifican.

En el primero de dos trabajos sobre el Perú, Alexander Herrera enfoca las tensiones históricas entre el énfasis en el valor testimonial del patrimonio y su valor mercantil, y las contrapone a las valoraciones o significaciones indígenas y campesinas. Diferencia las intenciones, acciones y secuelas del desarrollo como tres momentos de un mismo proceso, y posiciona la práctica de la arqueología en su relación con cada momento desde una perspectiva histórica. El énfasis en la transición entre valoraciones le permite mostrar cómo, desde sus orígenes coloniales, la práctica científica ha formado parte de doctrinas del desarrollo. Para describir la complejidad de las tendencias emergentes, problematiza la noción de *patrimonio* y plantea el contraste entre la creciente inversión pública y los procesos de mercantilización y patrimonialización de cara al turismo receptivo, y el retiro de la inversión en la investigación y el desarrollo de tecnologías indígenas, al tiempo que destaca la exclusión de las formas autóctonas de relacionarse con el entorno, la importancia de las resignificaciones locales y los potenciales reivindicativos.

El papel de los arqueólogos en las pugnas locales por el desarrollo entre Estado, ONG y comunidades es la temática que Kevin Lane aborda, desde el ángulo de la ecología política, a partir de un estudio del manejo y control del

agua en una región rural altoandina. Critica duramente la irrelevancia de los bienintencionados trabajos y propuestas de la arqueología aplicada, enfocando el potencial demostrado de las tecnologías hidráulicas antiguas, en contraposición al bajo nivel de preocupación por el patrimonio en los términos testimoniales e identitarios usualmente supuestos por arqueólogos. Señala así el grosor de la brecha existente entre los discursos académicos enfocados en el desarrollo y las realidades y los contextos locales, y demanda, de manera tácita y abierta, la necesidad de repensar la definición y práctica de la arqueología como una precondition para enfrentar los magnos retos de disponibilidad de agua en los Andes.

Para el caso de Colombia, Inés Cavelier parte del impacto en el paisaje de la agroindustria y los monocultivos relacionados con el avance del desarrollo capitalista en el siglo xx, para contextualizar la violencia paramilitar asociada al actual avance del cultivo de palma africana, utilizada para la extracción de aceites y la producción de biocombustibles. Acto seguido, contrasta las prácticas modernas con los sistemas de uso indígenas. Hace un recuento de su surgimiento y desarrollo histórico, enfocando los conocimientos botánicos, etnobotánicos y arqueológicos sobre la diversidad de palmas nativas del norte de América del Sur. El punto fundamental, sin embargo, no es el contraste entre los diferentes modos de apropiación del espacio, los problemas del agro y la soberanía alimentaria, sino la desconexión existente entre los acercamientos científicos y las redes tradicionales de relaciones significativas. Por ello, destaca el lugar y la agencia de las diferentes especies de palmas en las cosmovisiones autóctonas y hace un llamado a vincular los imperativos de conservación de la biodiversidad a los derechos humanos de los pueblos y a formular propuestas de hibridación.

Wilhelm Londoño, en cambio, contrasta la arqueología para el desarrollo, subordinada a intereses económicos, con la arqueología del desarrollo, es decir, el análisis diacrónico profundo de su interrelación. Muestra una creciente escisión teórica en la disciplina en Colombia, que vincula con el posicionamiento político de diferentes grupos de arqueólogos frente a los cuestionamientos de su praxis, que se desprenden de los procesos de reindigenización de las luchas campesinas y la trayectoria de los movimientos indígenas. Londoño plantea esta oscilación como un rasgo distintivo del actual momento disciplinario. Tras posicionarse del lado del cuestionamiento de las narrativas hegemónicas del pasado y mostrar las premisas endocoloniales de la educación patrimonial (compárese con Ranzani da Silva, en este volumen), Londoño sugiere la emergencia de vertientes comunes, imbricadas en las condiciones del trabajo arqueológico académico y de contrato, cuyas raíces conceptuales propone investigar más a fondo.

El trabajo de Rafael Gassón y Juan Carlos Vargas, finalmente, se inspira en la influyente propuesta de “desarrollo a escala humana” del economista chileno Manfred Max-Neef. En él nos ofrecen una reflexión sobre los nuevos y emergentes procesos de gestión del patrimonio arqueológico en Venezuela. Muestran

cómo ellos —arqueólogos-actores pioneros— buscan llenar los espacios y las posibilidades para la resignificación y apropiación del patrimonio surgidas en el contexto de la autodenominada “Revolución bolivariana”. Pero su trabajo no es solo una evaluación autocrítica de los procesos en curso, que buscan propiciar desarrollo guiado por la mano de las poblaciones locales, sino que hace énfasis en los modos en que buscan actuar de catalizadores para gestar modelos de desarrollo locales “desde abajo”, modelos que incluyan mecanismos efectivos de participación, incluyendo definiciones locales de “patrimonio arqueológico”; la protección de la materialidad arqueológica; una mayor capacitación técnica y científica en el ámbito rural, y ejercicios locales de toma de decisiones en el área patrimonial.

En las próximas páginas los diversos deseos formulados desde las arqueologías nacionales de América del Sur comparten, entonces, una direccionalidad común, un rumbo —que no llamaremos *norte*— para la crítica de la relación entre la teoría arqueológica, los procesos de desarrollo —a escalas macro y micro— y la práctica arqueológica. Y es hacer arqueología desde y para el presente con una visión de un futuro clara: que el quehacer de la arqueología no gire más en torno a objetos inertes de pasados pretéritos, sino en torno al desarrollo humano de sujetos presentes y localizados. Este deseo común —acaso una visión o una embrionaria propuesta de desarrollo en sí misma—, que se traslapa con lo que algunos autores proponen llamar “arqueología pública”—, posiblemente pueda interpretarse como consecuencia del impacto de la arqueología social marxista, precursora de los estudios y críticas decoloniales y poscoloniales discutidos por Haber y Londoño, aunque solo Funari, Manzato y Alfonso, y también Herrera, hacen explícita esta referencia. En el proyecto común existen divergencias significativas, sin embargo. Dado que es posible que las discusiones al respecto de estas diferencias marquen los debates del futuro próximo, ofrecemos, como párrafos de cierre a esta introducción, algunos comentarios breves sobre estos contrastes.

Si deseáramos hacer un mapa o modelo del campo temático que estos nueve capítulos abarcan, deberíamos empezar por bosquejar la centralidad de los debates conceptuales en torno a *identidad* y *patrimonio* en las ciencias sociales, y el rol periférico de las preocupaciones sobre la pérdida de biodiversidad, el cambio sorprendentemente climático y el retroceso glaciar. La instrumentalización y el cuestionamiento de las acepciones dominantes de *identidad* y *patrimonio*, históricamente sedimentadas en las definiciones desde la tectónica del poder, definen una accidentada superficie, fuertemente erosionada por la crítica. Los problemas más puntuales, por su parte, ofrecen hitos para esta cartografía: los aspectos categóricos inmateriales de los objetos “del pasado” y el encanto de los encuentros (¿desfetichizados?) con la materialidad indígena constituyen hechos que Funari, Manzato y Alfonso, y Montenegro y Rivolta, se esfuerzan

por pensar desde perspectivas estratégicas. Otro conjunto de hitos, que Haber, Herrera y Londoño destacan para futuras discusiones, es la producción de conocimiento misma, los marcos de referencia (ontológicos y epistemológicos) para comprender, interactuar y vivir con los otros en el mundo y las redes de (endo)colonialidad que la disciplina teje, a la vez que se enreda en ellas cada vez que intenta zafarse. En este punto, las (des)conexiones entre investigadores y poblaciones locales se yerguen como altas montañas; mientras Lane las considera insalvables bajo las condiciones actuales, Cavelier advierte que el camino es difícil, pero necesario, mientras que Gassón y Vargas, y Montenegro y Rivolta se empeñan en caminar y recorrerlas. Las relaciones históricas y existentes entre el Estado, el capital transnacional y la disciplina, cuyas trayectorias todos los autores analizan desde distintas perspectivas, podrían verse —en contraste— como parte de la cobertura boscosa, puesto que se encuentran enraizadas en la teoría y práctica de la arqueología contemporánea.

¿Qué hacer ante este panorama? El reconocimiento de que los caminos de la práctica a la teoría y de la teoría a la práctica son formas alternas de enfocar el proceso que define la reflexión disciplinaria es, quizás, el primer logro de este compendio. La autocrítica permite identificar y puntualizar insuficiencias percibidas para trascenderlas: hay que “excavar” y analizar el papel de la arqueología en la reproducción de la inequidad; atacar la desconexión entre la Academia y las comunidades locales y reflexionar sobre el papel de la arqueología en los contextos en que los aspectos públicos, profesionales y éticos se entrecruzan para forjar una teoría y praxis consciente del papel de la arqueología en los distintos momentos y procesos de desarrollo.

Bibliografía

- HERRERA, Alexander y Kevin Lane. 2006. “¿Qué hacen aquí esos *pishtaku*?”. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología* (2): 157-177.
- MIGNOLO, Walter. 2007. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción de-colonial*. Barcelona: Gedisa.
- POLITIS, Gustavo (ed.). 1992. *Arqueología en América Latina hoy*. Bogotá: Banco Popular.
- . 2003. “The Theoretical Landscape and the Methodological Development of Archaeology in Latin America”. *Latin American Antiquity* 14 (2): 115-142.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. 2010. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad y PDTG.

1

Arqueología y desarrollo: anatomía de la complicidad

ALEJANDRO F. HABER

DICHO SENCILLAMENTE, LA arqueología se propone conocer el pasado mediante el estudio de sus restos materiales. Hay un tiempo llamado “pasado” que se ha ido antes de que nosotros llegáramos. Algo material ha quedado de ese tiempo, e incluso si no ha quedado tal como era entonces, algo ha quedado de ese material original. Estudiando esos restos materiales en el sentido inverso podemos conocer cómo fueron esas cosas en el pasado, y conociéndolas también podemos conocer cómo fue el pasado. ¿Cómo funcionaba el pasado? ¿Cuáles eran las fuerzas que lo gobernaban y las relaciones entre ellas? ¿Cómo hemos de considerar la cantidad y calidad de material original que resta en los restos, y del pasado que resta en el material? Estas cuestiones están entre las muchas especificaciones teóricas y metodológicas que determinan las diferencias entre una “teoría” y otra de la disciplina arqueológica. El *marco* disciplinario, es decir, el conjunto básico de comprensiones comunes sobre el objeto y el método, mantiene el debate teórico bajo el paraguas de la misma disciplina. Es la comprensión común la que nos hace decir que un trabajo particular es *arqueología*, sin considerar la creciente variabilidad de maneras de hacer arqueología. Los nombres y las definiciones del objeto —que llamaremos “lo arqueológico”— pueden cambiar de una “teoría” a otra (por ejemplo, registro arqueológico, cultura material, cultura arqueológica, pasado material, restos materiales, etc.; o prueba de hipótesis, interpretación, inferencia, etc.), pero más allá de esa variabilidad se mantiene algún sentido que es común a todas las teorías.

Dado que el tiempo ha pasado, el pasado se ha ido; una representación común del paso del tiempo desde el pasado al presente, y luego al futuro, es la línea de tiempo, cuya manifestación natural es la estratigrafía. Estamos en el presente separados del pasado por una distancia mensurable en la línea de tiempo. Parte de la materia que existió en el pasado permanece en el presente; de allí que hablemos de “restos materiales”. Estudiando esos restos materiales, los practicantes

de la disciplina podemos conocer el pasado de donde provienen. Estos son los obvios principios básicos comunes de la disciplina, y suenan obvios para una audiencia disciplinaria porque es un lenguaje cultural, es decir, naturalizado. Ahora quisiera desarrollar una mirada externa sobre ese lenguaje disciplinario.

Mirando la disciplina desde fuera, pareciera que su definición metodológica del objeto (conocer el pasado mediante los restos materiales) implicara una división entre el conocedor (nosotros/as, los/as arqueólogos/as) y el pasado cognoscible, y una trascendencia de esa división mediante el método arqueológico (un camino para la obtención de conocimiento). En la disciplina arqueológica (dentro de ese singular juego del lenguaje), mi relación con lo arqueológico (el pasado y sus restos) es una relación epistemológica, y no ontológica. Así, la pretensión disciplinaria es que mi relación con lo arqueológico me afecta como conocedor, no como ser. En los términos de este lenguaje, existe una ruptura metafísica que separa a los seres conocedores y conocidos como diferentes órdenes de seres. Y una vez que el lenguaje disciplinario deviene el lenguaje aceptado, esa ruptura solo puede ser atravesada por una relación asimétrica de conocimiento. La contribución de la disciplina a la colonialidad (Lander 2000) es la objetivación disciplinaria de una división anterior: la diferencia colonial entre conocedor y colonizador, y entre conocido y colonizado. Las subjetividades coloniales así constituidas son entonces objetivadas en el marco disciplinario. De esta manera, la solidificación de la colonialidad es reproducida en las representaciones disciplinarias modernas de la historia (precolonial) y en las maneras correctas de tratar con sus restos.

La idea de restos materiales, es decir, algo que ha permanecido en su materialidad, implica que no ha permanecido en una cualidad inmaterial, o que lo que ha permanecido, no siendo material, no es conducente al conocimiento (la relación normal) acerca del pasado (Haber 2009). Así, el pasado solo puede ser conocido y tratado por medio de su materialidad, es decir, excluyendo su inmaterialidad. Al mismo tiempo, los restos materiales del pasado solo pueden ser mediados mediante la búsqueda de conocimiento. La definición de restos materiales excluye restos otros-que-materiales del pasado: la descendencia y la memoria. En la metafísica disciplinaria, la descendencia y la memoria están construidas como si estuvieran separadas de la relación de la disciplina con su objeto. Si existen, son relaciones no disciplinarias. Estar relacionado con el pasado mediante parentesco o memoria no es algo que pueda sucederme en mi capacidad como arqueólogo (ni tampoco como individuo disciplinado).

La descendencia y la memoria son tipos de relaciones fundamentales en una sociedad capitalista: hacen posible la transferencia de la propiedad de una generación a la siguiente, transformando las relaciones capitalistas (la propiedad del capital que se realiza en más capital) en relaciones de clase. *Dentro* del capitalismo, mediante la descendencia y la memoria —los restos inmateriales

del pasado—, la relación con el pasado no es solo una relación de conocimiento: afecta el ser de individuos y colectivos. Pero *mediante* la ruptura metafísica arqueológica, es decir, a través de la frontera colonial o, dicho de otra manera, en la relación del capitalismo con su afuera, la relación disciplinada con el pasado y sus restos está solo mediada por el conocimiento mediante el método arqueológico. Esto explica cómo el marco disciplinario recapitula la diferencia colonial: la condición de posibilidad de la disciplina es la exclusión de los restos inmateriales de la relación lícita (normal). Esta solo puede existir sobre la base de la exclusión de su *otro*.

La disciplina construye a su *otro* como fase predisciplinaria, variadamente llamada *especulativa, inicial, pionera, lega*, etc. Lo “predisciplinario” es comprendido por la disciplina como un período en el tiempo superado por la llegada de la disciplina (Gnecco y Zambrano 2000). Los otros persistentes son usualmente considerados saqueadores o *huaqueros*, y consiguientemente excluidos y castigados como anormales o subnormales. La arqueología representa su historia como una línea progresiva desde la ignorancia al conocimiento, solidificando en su propia genealogía la reproducción de la diferencia colonial y la violencia epistémica y, al mismo tiempo, naturalizando su propia comprensión de la historia. El principal rol de la arqueología dentro de la colonialidad es escribir en tiempo pasado acerca del pasado que es su objeto (preterización histórica); y esto es posible cuando los acercamientos otros al mismo objeto son ellos mismos escritos en pasado (preterización epistémica).

Aunque en términos materiales pueda decirse que la disciplina es una cosa (literatura, lenguaje, leyes, etc.), el aspecto preformativo de la disciplina, es decir, en perspectiva pragmatista, implica ver al *disciplinamiento* como una fuerza continua tendiente a la disciplina. El disciplinamiento sucede también antes de la institucionalización de la disciplina y en contextos posdisciplinarios. Puede decirse que el principal logro de la disciplina ha sido transformar su propio lenguaje (preterización) en la relación hegemónica con lo arqueológico, disciplinando así la manera en la cual la sociedad trata con el pasado y sus restos. La metafísica disciplinaria fue socializada en la ley, los tratados internacionales, la escuela, los medios, etc., a partir de un proceso de disciplinamiento que comenzó a fines del siglo XIX e inicios del XX. Puede decirse que es la relación hegemónica con el pasado en las relaciones internacionales y en la mayoría de culturas nacionales desde las últimas décadas.

Los contextos poscoloniales plantean nuevos desafíos a la arqueología disciplinaria. Estos consisten en la renovada expansión de las relaciones mercantiles, incluyendo las expansiones sobre áreas geográficas nuevas o abandonadas por la explotación de recursos (por la inversión de capital), la construcción de infraestructura para la expansión capitalista (energía y transporte de bienes y recursos) y el desarrollo de nuevas mercancías “inmateriales”, principalmente

en el área turística. Dentro de esos contextos, la disciplina es transformada de maneras en las que el conocimiento ya no es más un fin en sí mismo, sino parte de procedimientos administrativos o desarrollos mercantiles orientados a la expansión capitalista. Al mismo tiempo, el apoderamiento político y cultural de pueblos indígenas y movimientos sociales implicó nuevos escenarios en los cuales ya no es posible el monólogo disciplinario. La disciplina se acomodó para tratar con esos contextos poscoloniales: el impacto arqueológico, el turismo patrimonial y la arqueología indígena se desarrollaron como subcampos de intervención. Trascendiendo las relaciones de búsqueda de conocimiento, la arqueología dialoga con otros valores (desarrollo, justicia social, paz) que junto al conocimiento gobiernan la *arqueología posdisciplinaria*, tal como puede ser llamada la reconversión de la arqueología para capacitarla con el fin de que participe en contextos poscoloniales.

En la arqueología posdisciplinaria, la metafísica disciplinaria es puesta en diálogo con proyectos de inversión de capital, estrategias ingenieriles y la política indígena. La arqueología posdisciplinaria es lo suficientemente flexible como para acomodarse a diferentes escenarios, y la extraordinaria diversidad de campos de intervención, tal como puede verse en cualquier foro nacional, multinacional o internacional de importancia, es una medida de su flexibilidad respecto de los contextos de intervención (y no tan solo de variabilidad teórica). Lo que resta de la disciplina arqueológica es su marco metafísico (la verdadera condición de posibilidad de la arqueología posdisciplinaria).

La arqueología establece el juego de lenguaje que enmarca los diálogos con otras fuerzas (por ejemplo, ancestros, dioses, territorio). El impacto arqueológico es un ejemplo: trata de la medición de los efectos de un proyecto sobre los restos arqueológicos y la cuantificación de los costos y prioridades para su conservación. La idea disciplinaria de *restos arqueológicos* es recapitulada (con las ya mencionadas implicancias para la reproducción de la metafísica disciplinaria). Pero también se reproduce la idea arqueológica de tiempo e historia lineales: mediante su inclusión en un procedimiento administrativo orientado a la implementación de un desarrollo capitalista, implícitamente supone la fatalidad del desarrollo capitalista, como si estuviera gobernado por la progresión temporal.

La arqueología indígena es otro campo en el que usualmente, aunque no siempre, se recapitula la metafísica arqueológica. Entrar en un diálogo con comunidades indígenas por lo regular significa el desarrollo de relaciones asimétricas (arqueólogos enseñando a los locales, locales participando de equipos arqueológicos, arqueólogos ayudando a indígenas, indígenas transformándose en arqueólogos, etc.). Lo que usualmente no se desafía es la episteme arqueológica, sus verdaderos cimientos: la materialidad de los hallazgos arqueológicos, su cualidad de medios para conocer el pasado.

En la arqueología posdisciplinaria el foco teórico está desplazado *de la epistemología a la ética*, y quedan realzadas las cuestiones de “práctica correcta”. Así como la epistemología era el marco de la teoría en la arqueología disciplinaria, es ahora el turno de la ética enmarcar a la teoría dentro de la arqueología posdisciplinaria. Pero la teoría se detiene allí donde se alcanzan los marcos. La metafísica de la diferencia es así recapitulada, y se incluye la recapitulación de la diferencia colonial dentro de relaciones hegemónicas.

La recapitulación de la colonialidad tiene poco que ver con las intenciones políticas o éticas de los individuos que hacen arqueología. Incluso cuando se busca un diálogo horizontal, ese diálogo ya está enmarcado en un particular lenguaje (un juego de lenguaje) que se supone es el lenguaje natural que describe el mundo (la posición hegemónica). Socavar el lugar hegemónico desde el cual la arqueología disciplina las relaciones con el pasado y sus restos implica escuchar y aprender de las relaciones subalternas al pasado y sus restos, mudar el domicilio de la escritura y desarrollar posiciones para indisciplinar a la arqueología de su metafísica disciplinaria.

El desarrollo, en cualquiera de las variantes diversamente adjetivadas que lo reinventan tras las críticas al desarrollo, es el lugar del deseo de la discursividad hegemónica. El tiempo lineal, que la metafísica arqueológica contribuye a construir como la normalidad universal, es condición de posibilidad de Occidente como lugar de enunciación de la expansión neocolonial bajo las retóricas del desarrollo. Describir la anatomía de la disciplina, y de su complicidad con los discursos hegemónicos que expanden el proyecto moderno y occidental, es un movimiento en el sentido del indisciplinamiento. Pero indisciplinar la arqueología no acaba, sino que comienza por esta tarea, ya que el indisciplinamiento consiste fundamentalmente en su transformación en relación con espacio-tiempos otros.

Bibliografía

- GNECCO, Cristóbal y Marta Zambrano. 2000. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- HABER, Alejandro F. 2009. “¿Adónde están los 99 tíficos?”. En *Sed non satiata II*, editado por Javier Natri y Andrés Zarankin. Catamarca y Córdoba: Universidad Nacional de Catamarca y Encuentro.
- LANDER, Edgardo. 2000. *Colonialidad del saber y eurocentrismo*. Buenos Aires: Unesco, Clacso.

2

Patrimonio arqueológico y desarrollo: pasados que se hacen presente. Experiencias desde el noroeste argentino

MÓNICA MONTENEGRO Y MARÍA CLARA RIVOLTA

EN LA ACTUALIDAD existen en diferentes regiones del mundo profesionales arqueólogos que trabajan en relación con el manejo de recursos culturales. Desde la consolidación de la arqueología como disciplina científica se ha dado una serie de posibilidades que en la actualidad la vinculan mucho más directamente con otros actores sociales, más allá de los clásicos del mundo académico. En este sentido, y desde miradas alternativas, están ampliándose los horizontes hacia una gama muy diversa que incluye espacios tales como museos, escuelas, centros interpretativos, etc., lo cual permite una interacción más directa y de carácter participativo en una y otra dirección entre arqueólogos, comunidades originarias, educativas y sociedad civil en general. Esta apertura está dándose también en países latinoamericanos, entre los que se encuentra Argentina. En este sentido, la presentación que realizamos a continuación tiene como propósito dar cuenta de cómo se construyen en la actualidad las representaciones y prácticas discursivas de las comunidades locales en relación con la arqueología en dos provincias del noroeste argentino, particularmente las de Jujuy y Salta. Nos hemos planteado, desde un estudio de casos, analizar la relación entre activaciones patrimoniales, patrimonio arqueológico, comunidades locales y práctica arqueológica, y reflexionar sobre el posicionamiento del arqueólogo en relación con procesos de apropiación y resemantización del patrimonio arqueológico local.

El enfoque que hemos elegido para esta presentación está relacionado con las propuestas que surgen de la arqueología pública, considerando que la misma está centrada en “any area of archaeological activity that interacted or had the potential to interact with the public” (Merriman 2004, 4). Esta conceptualización se ha ido modificando a lo largo del tiempo y se encuentra sujeta a los contextos históricos específicos en los que surge, en función de los diversos países considerados.

Para el caso de Argentina, las líneas de trabajo vinculadas a esta perspectiva se han iniciado, de alguna manera, hace pocas décadas, y esencialmente parten de la investigación básica, para ampliar el rango de acción a la actividad que involucra distintos sectores de la comunidad, especialmente el caso del ámbito educativo y el de las comunidades locales. Precisamente en este último sentido entendemos que se presentan diversos grupos consolidados dentro de la realidad que nos atañe en relación con estas provincias nortenas. A partir de ello, se han efectuado diversos tipos de caracterizaciones, dado que el contexto define realidades heterogéneas. La interacción planteada se produce con comunidades originarias que integran grupos que se adscriben e identifican con las poblaciones que habitaron la región antes de la llegada de los españoles. No obstante ello, en esta contribución también se hace referencia a segmentos de la sociedad en los que no se han producido los mismos procesos que han conducido a la constitución de comunidades originarias, sino otros mecanismos que definen una identidad diferente, como, por ejemplo, el caso de los centros vecinales, cuyos integrantes promueven una vinculación diferente en cuanto a la apropiación patrimonial.

Por otra parte, esperamos que la lectura del trabajo arroje claridad acerca de un problema que atañe a la comunidad científica, aun dentro de la perspectiva que articula el enfoque de arqueología pública, y que nos resulta ciertamente inquietante. Con esto queremos afianzar y llamar la atención sobre la importancia que reviste el desarrollo y discusión de aspectos teóricos y conceptuales, tan importantes a la hora de abordar esta temática, sobre todo atendiendo a la diversidad de contextos que se presentan en Latinoamérica. Pero también es imprescindible evitar la seducción que produce la excesiva disquisición teórica y la escasa aplicación de acciones tendientes al trabajo con las comunidades, y especialmente cuando estas están interpelando y demandando a los profesionales e instituciones académicas. Creemos que la orientación pública se fortalece en la medida en que el planteo teórico se hace tangible mediante hechos que de un modo u otro realimentan la posibilidad de crecimiento y apertura hacia nuevas alternativas de trabajo, pero que, por sobre todas las cosas, otorgan sentido a la arqueología pública.

Enfoque conceptual

En las últimas décadas la relación entre arqueología y comunidades se ha convertido en importante foco de estudio y reflexión (Layton 1989; Trigger 1996). La arqueología ha asumido nuevos desafíos y compromisos, no solo con la producción de conocimientos, sino también con los procesos de configuración de patrimonio e identidades locales. La construcción de discursos acerca del

pasado se ha vuelto una tarea compleja que entraña reflexiones disciplinares y posicionamientos sociopolíticos; en esa dinámica, la arqueología pública deviene una vía posible para recrear vínculos con las comunidades locales (Merriman 2004). El presente reclama nuevas miradas sobre el pasado y se hace necesario promover espacios participativos para contribuir a un diálogo participativo y plural. En sintonía con estos desarrollos, algunos colegas han comenzado a considerar la multivocalidad como un componente clave de la práctica arqueológica (Hodder 2008). Para ello, se vuelve necesario analizar críticamente el rol de la arqueología frente a los procesos de conformación de patrimonio arqueológico local, en el marco de la globalización.

El patrimonio es, sin duda, un fenómeno emergente del programa de globalización posmoderno (Prats 1997; Ballart 1997; Ballart y Juan i Tresserras 2005) que se cruza con ciertos planos de la práctica arqueológica contemporánea. Consideramos al patrimonio como un fenómeno social contingente; siguiendo lo señalado por Cristóbal Gnecco (2004), lo entendemos como una construcción social que tiene una significación otorgada, con un sentido históricamente situado y culturalmente específico.

Por otra parte, aludiendo a lo expresado por García Canclini (2006), podemos afirmar que todo patrimonio se transforma en tal en la medida que un grupo de individuos lo reconoce; esto conlleva un proceso intenso de apropiaciones, significaciones, debates, conflictos y negociaciones. En esta interrelación se producen fenómenos de confrontación y entrelazamiento que contienen una dimensión cultural profunda, en la que algunos sectores comienzan a apropiarse con mayor énfasis de elementos culturales locales para revitalizar su identidad.² Estos fenómenos emergentes del proceso de globalización responden, en líneas generales, a propuestas de sectores hegemónicos, pero también a subjetividades que se entretajan en la trama de relaciones sociopolíticas locales. En esa dinámica, las comunidades locales se apropian de sitios y bienes materiales del pasado para construir un patrimonio arqueológico que va resemantizándose con el transcurrir del tiempo.

Durante la última década, en esta región del país hemos venido advirtiendo fenómenos de emergencia y visibilización de comunidades de base étnica que reivindican ciertas evidencias materiales del pasado prehispánico como parte de su patrimonio arqueológico; pero también surgen otros colectivos sociales que proponen una apropiación de dichos bienes como potenciales factores de desarrollo económico local. Estamos ante un escenario complejo donde los diversos actores desarrollan complicadas tramas de interacción política, económica y

2. Entendemos por “identidad” una construcción social dinámica, simbólica, contingente, que define las características socioculturales que ostenta un grupo para diferenciarse, cuando entra en contacto con otros grupos culturales.

cultural, en un intento de acceder a la propiedad de sitios y bienes arqueológicos. Este es un punto neurálgico en el que comienzan a generarse tensiones en torno a apropiaciones, usos y significados del patrimonio que conllevan diversas acciones políticas. De alguna manera, y como sugieren ciertos investigadores,

... hemos entrado en una atribulada era de la identidad, en la cual el intento por conmemorar el tiempo perdido y recuperar territorios perdidos crea una cultura de grupos de interés o movimientos sociales dispares. Hoy la afiliación puede ser antagónica y ambivalente; la solidaridad puede ser solo situacional y estratégica: los elementos comunes se negocian a menudo a través de la contingencia de intereses sociales y reivindicaciones políticas (Bhabha 2003, 105-106).

En definitiva, es posible registrar distintos modos de apropiación de los bienes arqueológicos en este sector septentrional de Argentina. En ocasiones las evidencias materiales del pasado son apropiadas como sujetos de interpelación al Estado nacional. Así, los mismos bienes culturales que en otros tiempos fueran desvalorizados, escondidos u olvidados a causa de las políticas emanadas del Estado, en el presente se redescubren y revalorizan como parte de una herencia cultural; en ocasiones, los mismos contribuyen a reforzar o a generar vínculos con los “antiguos”,³ algo clave en ciertos procesos de configuración de identidades y territorios. En otros casos son considerados recursos económicos, asociados fundamentalmente al desarrollo de proyectos turísticos (Montenegro 2009). Dichas apropiaciones contrastan con las que realizan generalmente los arqueólogos, para quienes esos bienes son “restos” materiales del pasado y constituyen “su” objeto de estudio, con base en el cual elaborarán conocimientos científicos acerca del pasado, que podrán ser “transferidos” a la comunidad. Esta polisemia suele generar tensiones y confrontaciones entre los actores sociales relacionados con el patrimonio arqueológico.

La práctica arqueológica como problemática en Argentina

Indudablemente, Argentina conforma un país con una trayectoria amplia en lo que a investigación arqueológica concierne. La práctica de esta disciplina nos retrotrae al pasado, en el cual, desde las expediciones nacionales y extranjeras conformadas a comienzos del siglo xx, hasta las acciones desarrolladas por profesionales con otras formaciones académicas, e incluso por aficionados,

3. *Antiguos* es un término que los actores locales suelen utilizar para referirse a sus antepasados.

muchos incursionaron en el desafío de develar los enigmas de los sitios arqueológicos en el noroeste argentino. Partiendo del perfil de ciencia conformado a nivel nacional durante la denominada *generación de los ochenta*, sus impulsores idearon un modelo de país que excluía gran parte de las regiones. El noroeste, indudablemente, constituyó un claro ejemplo. Precisamente, durante la Colonia esta región representó un espacio clave en el entramado de relaciones de poder ejercidas desde la conformación del Virreinato del Perú, y luego, en el siglo XVIII, como parte integrante del Virreinato del Río de la Plata, del cual el noroeste fue parte constitutiva. Esta circunstancia se modificaría posteriormente, a partir del desarrollo de la zona portuaria de Buenos Aires, precisamente como parte de este nuevo modelo de país. Entre otros aspectos, se evidencia un fuerte énfasis en la historia del proyecto civilizador a la hora de valorizar los monumentos, cuyos casos van desde acciones destinadas a consolidar el Estado nacional, entre las que pueden citarse la “conquista del desierto” liderada por el general Roca en el siglo XIX en la pampa y la Patagonia, hasta otros casos en que se enfatiza el poder de la Academia, como podría ser la pirámide erigida por el arquitecto Noel, en el año 1935, y emplazada en la cúspide del sitio arqueológico Pucará de Tilcara como homenaje a los arqueólogos, en el noroeste argentino.

Desde entonces, la arqueología y quienes la desarrollaron se han vinculado con diversas corrientes de pensamiento que han sido traspasadas por los diferentes contextos históricos. Siendo un país muy heterogéneo, que incluye diferentes actores sociales y múltiples procesos históricos, el pasado, sobre todo el vinculado con las poblaciones originarias, por lo común ha estado en muchas ocasiones ausente, tanto en la arqueología como en las políticas de Estado implementadas. Recién en la década de los noventa el Estado nacional promovió el reconocimiento de comunidades originarias, como parte de la reforma de la Constitución de la nación argentina realizada en el año 1994. El artículo 75, inciso 17, establece el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. A su vez, recientemente se ha implementado el Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (Reteci Ley 26160 de 2006), que presenta como uno de sus objetivos definir los territorios de cada una de ellas. Por otra parte, existe una gran disparidad entre los desarrollos regionales, sobre todo si se analizan los casos de las provincias nortenas de Salta y Jujuy. En estas últimas, en las décadas finales del siglo XX se constituyeron numerosas comunidades originarias, si bien con respuestas dispares, en ambas provincias, en cuanto a la modalidad. No obstante ello, las comunidades tienen escasa participación en el entramado del manejo de recursos patrimoniales, tanto desde el plano de la acción como de la discusión de aspectos inherentes a dicho manejo.

Desde la perspectiva de la protección del patrimonio, la legislación vigente, tanto la Ley nacional 25743 del año 2003 como las de las provincias de Jujuy (3866 de 1982) y de Salta (6649 de 1991), tiene un poder de aplicación limitado, si se tiene en cuenta que algunas normas no están reglamentadas, y además no contemplan el manejo ni el control del patrimonio por parte de las comunidades. No obstante ello, existen aspectos de la práctica profesional que por lo común orientan las aproximaciones a la temática patrimonial, y lo hacen teniendo en cuenta el contexto político y los marcos teóricos orientativos que actualmente rigen el desarrollo arqueológico. Partiendo del ejercicio de la profesión, existe una escasa interacción con comunidades locales; más bien los acontecimientos que tuvieron lugar suscitaron situaciones de conflicto relacionadas con la negación de los grupos locales a que se realizaran investigaciones arqueológicas. No obstante, esta situación presenta numerosos matices, y en la actualidad, si bien de manera lenta, se están produciendo cambios significativos.

En este sentido, para el noroeste argentino existe un conjunto de aportes que pueden adscribirse a la corriente de la arqueología pública, aunque por lo común se trata de prácticas surgidas en el contexto de actividades de investigación de las que se desprenden otras relacionadas con la valoración de sitios, conformación de museos, educación y arqueología, etc. De este modo, particularmente para las provincias de Jujuy y Salta, encontramos un número de acciones que giran en torno a la organización de museos de sitios (Palma *et al.* 2006); (Vitry y Soria 2006); educación y arqueología, entre ellos el análisis de la estructura curricular (Ledesma 2004) y de los sistemas de representación en relación con el pasado (Montenegro y Cremonte 2007; Montenegro y Aparicio 2008; Montenegro *et al.* 2010); los contextos históricos en el desarrollo de la disciplina y la participación de la arqueología en la legitimación de proyectos hegemónicos (Cruz y Seldes 2005); activaciones patrimoniales en torno al turismo y la arqueología (Chaparro y Soria 2008; Rivolta y Seldes 2010); entre otros.

Contexto espacial de la problemática

El contexto específico para este estudio de casos se centra en dos provincias de la región del noroeste argentino: Jujuy⁴ y Salta.⁵

4. Jujuy es la provincia más septentrional del territorio nacional. Cubre una superficie de 53.219 km² (es decir, el 1,9 % del total del territorio continental) y su población asciende a 611.484 habitantes (conforma el 1,69 % del total de habitantes del país), según datos del último censo nacional (2001).

5. La provincia de Salta presenta una superficie de 154.775 km², con un total de 1.079.051 habitantes.



Figura 1. Mapa de Sudamérica con la localización de las provincias de Jujuy y Salta

Es importante destacar que en su condición de zonas de frontera, ambas provincias presentan contextos dinámicos de interacción sociocultural. Como señala Oliveros (2002), *frontera* es un concepto y una realidad compleja que constituye un espacio de actuación compartida, escenario de una densa trama de relaciones económicas, sociales y culturales; un espacio cuya delimitación, por el mismo hecho de existir allí una relación dinámica, solo puede ser establecida de forma aproximada y transitoria, y cuya esencia es el carácter cotidiano de dicha relación, la heterogeneidad de situaciones que en ella se constatan, su equilibrio momentáneo y, consecuentemente, su permanente evolución en el espacio y en el tiempo. Otros autores señalan además que los movimientos migratorios constituyen un rasgo vital de la actualidad de América Latina y resultan ineludibles para comprender las dinámicas sociales, culturales y económicas de esta región del mundo. Las fronteras constituyen espacios privilegiados para observar procesos de interacción cultural, pues son espacios de condensación de procesos socioculturales que los Estados nacionales unen

y separan de modos diversos, tanto en términos materiales como simbólicos. Esa diversidad se encuentra también sujeta a procesos y tendencias (Grimson 2001). Entre las tendencias globales actuales, los procesos de patrimonialización cobran gran relevancia en los escenarios latinoamericanos, y los mismos están estrechamente relacionados con procesos de conformación de identidad en los que los movimientos migratorios aportan interesantes elementos culturales a esta compleja construcción social (Montenegro y Aparicio 2010). Sin embargo, esa condición de frontera se verifica de distinta manera en las provincias que estudiamos y repercute de modo diferencial en los procesos de configuración de patrimonio arqueológico.

Jujuy, el extremo norte de la República Argentina

La provincia de Jujuy ha estado sujeta a una vasta diversidad relacionada con el manejo del patrimonio. Durante la última década, el Estado propició una serie de acciones políticas que culminaron con la declaración de una región, la quebrada de Humahuaca, como *patrimonio de la humanidad* por parte de la Unesco, en el año 2003. Así, el territorio provincial se ha convertido en los últimos años en escenario privilegiado para la puesta en marcha de proyectos de desarrollo económico, a partir de la explotación de sus recursos turísticos. El devenir político local genera nuevos espacios de intervención socioeconómica, donde se percibe que el turismo cultural muestra una tendencia al alza; entre los destinos de interés más importantes se promueven sitios arqueológicos y museos que exhiben materiales de las culturas prehispánicas de la región. Podría pensarse que se trata de una situación paradójica, ya que la gran mayoría de estos espacios y bienes culturales no cuenta con programas de gestión y protección adecuados, por lo cual se vuelven altamente vulnerables.

Esta realidad interpeló nuestro rol profesional y nos llevó a imaginar posibles líneas de acción que podrían implementarse para mitigar el impacto negativo que pudiera ocasionar el turismo a estos bienes culturales. Consideramos que un punto de partida podría ser la revitalización de los lazos entre arqueólogos, profesionales del turismo y comunidades locales para promover reflexiones en torno a la necesidad de diseñar propuestas de gestión turística sostenible; entendíamos que ello podría contribuir a una adecuada gestión y a la consecuente preservación de las evidencias materiales del pasado. Por otra parte, el devenir político local estaba generando nuevos espacios de intervención socioeconómica y cultural; entendíamos que era el momento oportuno para instalar una reflexión en torno al patrimonio arqueológico: génesis, apropiación y significaciones, desde nuestra praxis disciplinar.

Aunque el cuidado de estos bienes culturales depende, sin duda, de la legislación respectiva, entendemos que esto no alcanza. Es necesario repensar la

problemática desde otros espacios de participación social, y coincidimos con ciertas normativas internacionales⁶ que advierten que la protección no puede basarse únicamente en la aplicación de técnicas arqueológicas: es necesario un fundamento más amplio de competencias, conocimientos profesionales y científicos. Por ello, creíamos oportuno apuntar al desarrollo de programas de arqueología pública que promovieran una intervención en el contexto local para preservar las evidencias materiales del pasado. Entendíamos que una vía posible podía ser la educación; en tal sentido, sugerimos diseñar propuestas pedagógicas que vincularan arqueología y turismo mediante programas de capacitación.

Para lograr este cometido era necesario previamente poner en marcha investigaciones que dieran cuenta de la relación que establecían los profesionales del turismo con el patrimonio y la arqueología. Decidimos, entonces, implementar una investigación de corte exploratorio en los dos espacios de formación universitaria de profesionales del turismo en nuestra provincia: la Universidad Católica de Santiago del Estero y la Universidad Católica de Salta. La metodología incluyó análisis de los planes de estudio de las carreras de Turismo, talleres con estudiantes, entrevistas a docentes, participación en eventos científicos y viajes de estudio de los alumnos de Turismo (Montenegro y Aparicio 2008).

El análisis de los planes de estudio de ambas carreras reveló la ausencia de contenidos relacionados con arqueología en el diseño curricular, o al menos no están expresados en los contenidos mínimos curriculares.

Por su parte, los cuestionarios respondidos por los estudiantes evidenciaron gran desconocimiento sobre la arqueología (el 79 % respondió no saber lo que es la arqueología; del 21 % que afirmó conocer qué es la arqueología, un 15 % señaló que su conocimiento provenía de filmaciones cinematográficas, y solo el 6 % indicó que sabía qué era la arqueología a partir de libros o documentales científicos). Asimismo, los discursos permitieron visualizar una “imagen poco feliz” que ciertos sectores locales tienen acerca de los arqueólogos, en ocasiones asociados con buscadores de tesoros o con saqueadores o huaqueros.⁷

6. “Algunos elementos de patrimonio arqueológico forman parte de estructuras arquitectónicas y, en este caso, deben estar protegidos de acuerdo con los criterios relativos al patrimonio de ese género estipulados en la Carta de Venecia de 1964 sobre restauración y conservación de monumentos y lugares de interés histórico-artístico; otros, forman parte de tradiciones vivas de la población autóctona cuya participación, a través de grupos locales de carácter cultural, resulta esencial para su protección y conservación. Por estas y otras razones, la protección del patrimonio arqueológico debe basarse en una colaboración efectiva entre especialistas de múltiples y diversas disciplinas”. *Carta internacional para la gestión del patrimonio arqueológico*, adoptada por el Icomos en 1990.

7. En ocasiones nos han manifestado la idea de que “los arqueólogos no solo exhuman los bienes, sino que también se adueñan de los mismos”.

Indagamos qué relación podían establecer los estudiantes entre patrimonio, arqueología y turismo: un 88 % contestó que el patrimonio es el motor del turismo cultural, y el 12 % restante refirió no saber. Observamos que nadie incorporó en la relación (que podríamos definir como *patrimonio-cultura-turismo*) a la arqueología.

Las categorías de estudio más relevantes que surgieron del análisis de las representaciones fueron: a) nociones acerca del término *patrimonio*, con cinco subcategorías: quebrada de Humahuaca, patrimonio histórico, patrimonio religioso, paisaje como patrimonio, patrimonio intangible; y b) relación entre patrimonio y turismo, con tres subcategorías: patrimonio como fuente de turismo cultural, conocimiento del patrimonio para uso turístico, turismo patrimonial y la preservación.

También resultaron significativas las opiniones de algunos docentes, que adujeron que era necesario mostrar a los alumnos cómo los arqueólogos realizan la reconstrucción del pasado a través de los restos materiales, a fin de que puedan comprender la importancia de no perturbar los sitios arqueológicos con ocasión de las visitas turísticas. Por otra parte, sostuvieron la necesidad de ampliar los conocimientos de los estudiantes sobre el patrimonio arqueológico local, ya que a partir de sus prácticas pedagógicas pudieron advertir que son temas poco conocidos por los mismos. Nos transmitieron su inquietud en relación con la escasez de publicaciones sobre arqueología local; en ocasiones logran acceder a algunos textos científicos, que resultan demasiado técnicos, de difícil comprensión, y por ello consideran que la transposición didáctica de contenidos es limitada.

Esta investigación nos devolvió una mirada acerca de nuestra profesión. En general, las representaciones de la comunidad educativa relacionada con el turismo señalan que, a pesar de que la provincia de Jujuy tiene una larga tradición de investigaciones arqueológicas, esta ciencia pasa casi inadvertida para ciertos sectores de la comunidad local que trabajan en contextos relacionados con las evidencias materiales del pasado. Esto nos invitó a reconsiderar nuestro rol en la producción social de conocimiento.

Nos llevó, además, a interrogarnos acerca de nuestras representaciones sobre el turismo. Recordamos, entonces, que en ocasiones hemos podido advertir en la comunidad arqueológica la existencia de discursos que sostienen que “el turismo es un factor de destrucción de los sitios arqueológicos”; o la sensación de algunos colegas de “sentirse abrumados por la indiferencia que muestran los profesionales del turismo” hacia “nuestro objeto de estudio”; o la reacción que les ha provocado “ver que en general no se valora el trabajo del arqueólogo”. Y en este punto nos seguimos preguntando: ¿cómo podemos pedir que se protejan las evidencias materiales, si no hemos sabido mostrar el valor que tiene el registro arqueológico para conocer un pasado y para construir un presente? ¿Qué responsabilidad asumimos frente al desconocimiento social de nuestra disciplina? Entendemos

que la realidad es una construcción sociocultural compleja, y en la provincia de Jujuy es necesario que los arqueólogos logremos trascender, aunque sea por un momento, el espacio de las excavaciones, los centros de investigación, las publicaciones y los eventos científicos, para participar del contexto que nos contiene.

La experiencia en Cachi (Salta, Argentina)

El pueblo de Cachi se encuentra situado aproximadamente a 180 km al sudoeste de la capital provincial, a una altura de 2280 msnm (Tarragó 1974; Tarragó y De Lorenzi 1976), y en el contexto de los denominados valles calchaquíes. Cuenta con una superficie de 4178 km² y su población alcanza los 7243 habitantes, según el censo nacional del año 2001. De esta población, alrededor de 2200 habitantes se ubican en la capital del departamento, el pueblo de Cachi (Mondada y Zigarán 2009).

Desde la configuración de su historia, este poblado ha transitado por acontecimientos de diferente magnitud desde mucho antes de la llegada de los españoles, debido a la presencia de numerosas poblaciones originarias. La llegada de Diego de Almagro, en el año 1535, marcó un punto de inflexión en el desarrollo de las sociedades preexistentes. Hasta un siglo después del contacto con los europeos se sucedieron confrontaciones entre poblaciones originarias y españoles, a partir de las rebeliones calchaquíes que concluyeron en el año 1666, para dar lugar a la consolidación de diferentes encomiendas. Por entonces, Cachi fue repoblado con indígenas de zonas distantes (Lera 2005). Las etapas seguidas a la resistencia de los grupos calchaquíes (Lorandi y Boixadós 1987-1988) se fueron configurando desde la fundación de haciendas, de las que en el valle Calchaquí se distinguieron dos en particular: la denominada San Pedro Nolasco de los Molinos de Calchaquí, fundada en 1686, y la hacienda de Cachi, que fuera otorgada a Benjamín Zorilla, y de la cual antes fue dueño don Felipe de Aramburu (Cornejo 1934). En el primer caso, los poblados que la constituyeron fueron Molinos, San Carlos y Los Andes, y surgieron en relación con el establecimiento de parroquias, pues formaron parte de un proyecto religioso. A diferencia de este proyecto misionero, la hacienda de Cachi estuvo organizada desde una perspectiva más bien económica, ya que configuró de una manera particular la actividad desarrollada en la región, que se centró en la explotación y comercialización ganadera al país trasandino (Lera 2005; Ardissonne 1942).

En la actualidad, la base de la actividad económica del pueblo de Cachi es la producción de recursos agroganaderos que abastecen al poblado, a lo que se suma un proceso incipiente de explotación turística relacionada con el circuito de valles calchaquíes que involucra numerosos pueblos a lo largo de la provincia de Salta. No obstante, una parte importante de los emprendimientos vinculados al turismo, por lo común, no son manejados por los pobladores locales.

El sitio arqueológico El Tero

El sitio arqueológico El Tero está ubicado aproximadamente a 1,5 km del centro del poblado, y se encuentra rodeado por diversas edificaciones modernas, por una parte, y por el río Cachi, por otra. Es decir, el crecimiento constante y la expansión de los límites del pueblo hacia sectores periféricos determinó que el sitio arqueológico constituya hoy en día parte integrante del sector urbanizado.

La historia de las investigaciones arqueológicas en el sitio destacan que fue intensamente intervenido desde la década de los setenta, particularmente entre los años 1978 y 2001, entre otros por los trabajos desarrollados por el director y personal del entonces Museo Arqueológico de Cachi. Entre las actividades que se llevaron a cabo en el sitio arqueológico se encuentra la reconstrucción de los muros de los recintos, actividad que fuera realizada aplicando la técnica de anastilosis (Soria 2005).

Junto a la reconstrucción y excavación del sitio se fue gestando otro proceso, vinculado con la urbanización del sector. Las familias que inicialmente ocuparon el área aledaña al sitio arqueológico se instalaron durante la década de los cincuenta, como en el caso de las señoras Victoria Lera y Jacoba Báez, esta última en calidad de arrendataria, que ocupó un predio en el que pastoreaba animales. Con posterioridad se localizó el Sr. Eusebio Burgos, a fines de los sesenta.



Figura 2. Vista del sitio arqueológico El Tero (Cachi, Salta) y barrio El Antigal

La década de los ochenta marcó el inicio del proceso de crecimiento urbano de este sector, con la instalación de viviendas en proximidad del poblado arqueológico, particularmente los barrios Cooperativa de Pimentón y Fonavi. Finalmente se instaló un conjunto de viviendas conocido como barrio El Antigal, que es el que actualmente colinda con el sitio arqueológico. Durante la construcción de las viviendas se efectuó el trazado de calles y accesos, circunstancia que, conjuntamente con la edificación de viviendas, introdujo diversas alteraciones en el sitio arqueológico, particularmente en la extensión de este último, que en la actualidad se ve acotado, ya que durante la conformación de los barrios mencionados muchas viviendas fueron localizadas encima de las construcciones prehispánicas, lo cual redujo sensiblemente su tamaño.

El trabajo de reactivación patrimonial para la consolidación del Ecomuseo de Desarrollo Comunitario⁸ surgió de la iniciativa de los vecinos del barrio El Antigal. La experiencia desarrollada constituyó un caso de activación patrimonial, desde la perspectiva del turismo sostenible, y se enmarcó en el Programa



Figura 3. Inauguración del Ecomuseo El Tero, Sala Interpretativa

8. Utilizamos en este caso la definición de *ecomuseo de desarrollo comunitario* utilizada por DeCarli (2006: 11), quien considera que “se distinguen básicamente por su carácter de emanar de la comunidad. La población local no es solo objeto, sino sujeto de la institución, no solo público, sino actor de la acción y de la animación. Son sus problemas actuales y futuros los que constituyen la base de la programación”.

de Voluntariado Universitario que depende del Ministerio de Educación de la nación. Si bien la fuente de financiación procedió de este organismo público, las acciones que dieron lugar a la conformación del Ecomuseo se originaron en un trabajo conjunto entre arqueólogos, estudiantes y la comunidad local.

En este sentido, la actividad de preparación del mismo fue llevada adelante de manera conjunta, tanto en la organización del circuito interpretativo como en el montaje de la sala incluida en el recorrido, la elaboración de folletos y el trabajo mancomunado de investigadores, estudiantes de Arqueología e integrantes del barrio. Este Ecomuseo de Desarrollo Comunitario actualmente está administrado por los vecinos, que viven en proximidad al sitio, y se encuentra en proceso de consolidación.



Figura 4. Visita guiada ofrecida por integrantes del barrio El Antigal

Si bien existe un profundo interés de los vecinos en el sitio arqueológico, no se ha producido hasta el momento una identificación de la comunidad con el mismo, y tampoco se encuentran organizados en comunidades originarias, circunstancia que difiere notablemente de otros poblados de las provincias de Salta y de Jujuy. No se perciben en la población que rodea al sitio El Tero, como tampoco en el entorno de la sociedad local, aspectos de identidad que ligen a

las poblaciones prehispánicas con los actuales pobladores, los que en general, al ser interrogados, no se identifican con ese pasado. Sin embargo, existe respeto hacia los denominados “antigales”⁹ y un interés específico por su preservación y conservación. Asimismo, se registra una interacción directa con el actual Museo Arqueológico Pío Pablo Díaz, al cual acuden por diversos motivos vinculados con los sitios arqueológicos, su cuidado y preservación. Este museo, desde su creación, es un referente que actualmente concentra diversas actividades de capacitación, tanto a nivel de la comunidad educativa como de los emprendimientos, como el de los guías de turismo local, y de la comunidad en general.

Por otra parte, los integrantes del barrio dependen de una economía de subsistencia: en algunos casos minoritarios se desempeñan en organismos públicos (Municipio, hospital, escuelas), aunque un número considerable de pobladores no cuentan con trabajo permanente y sostienen la economía familiar con la venta de la producción agrícola, que se comercializa en el mismo pueblo.

De esta forma, y considerando esta dificultad en torno a la posibilidad de generar fuentes de trabajo, el Ecomuseo produce un ingreso para los que ofician de guías y cuidadores del sitio, grupo constituido por integrantes del propio barrio. En este sentido, este caso constituye una de las primeras experiencias en la provincia de Salta relacionadas con el manejo de recursos culturales por la propia comunidad. De este modo se forja en torno a los vecinos del barrio El Antigal un espacio en el cual es posible desarrollar acciones dentro de un territorio que les es propio, vinculado a actividades relacionadas con el turismo sostenible y el patrimonio arqueológico.

Conclusión

Los casos presentados dan cuenta de la dinámica de construcción de representaciones y prácticas discursivas de las comunidades locales en relación con la arqueología en este sector septentrional de la Argentina. El análisis de los diferentes contextos muestra que las activaciones patrimoniales, de cierto modo, convierten sitios y bienes arqueológicos en campo de tensión. Estos últimos se producen, por lo general, entre las comunidades locales, la práctica arqueológica y la configuración de patrimonio e identidades. No obstante, las acciones recientes que se están implementando desde la práctica arqueológica generan nuevos espacios de diálogo entre los diversos integrantes de las comunidades, entendidas en un sentido amplio. Por ello, entre los aspectos que es necesario intensificar proponemos construir canales que permitan un diálogo fluido y

9. “Antigales” es la denominación con la que los pobladores designan los sitios arqueológicos en buena parte del noroeste argentino.

permanente entre las partes como punto inicial de las relaciones. Esto permitirá atender y encauzar intereses dispares relacionados con el manejo del patrimonio, a fin de contribuir, desde la base del respeto mutuo, a una práctica arqueológica comprometida con la sociedad.

Bibliografía

- ARDISSONE, Romualdo. 1942. "Un ejemplo de instalación humana en el valle Calchaquí: el pueblo de Cachi". Monografía para el Instituto de Estudios Geográficos. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- BALLART, Josep. 1997. *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Barcelona: Ariel.
- BALLART, Josep y Jordi Juan i Tresserras. 2005. *La gestión del patrimonio cultural*. Barcelona: Ariel.
- BHABHA, Homi. 2003. "El entre-medio de la cultura". En *Cuestiones de identidad cultural*, editado por Stuart Hall y Paul du Gay. Buenos Aires: Amorrortu.
- CORNEJO, Atilio. 1934. *Apuntes históricos sobre Salta*. Buenos Aires: Talleres Gráfica Ferrari.
- CRUZ, Pablo y Verónica Seldes. 2005. "La muerte arqueológica: patrimonio e identidad en la quebrada de Humahuaca". En *Patrimonio en el noroeste argentino: otras historias*, editado por Elena Belli y Ricardo Slavutsky. Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras.
- CHAPARRO, Gabriela y Silvia Soria. 2008. "Comunidades anfitrionas, turistas y arqueólogos: un equilibrio difícil de lograr. Los monumentos nacionales en la provincia de Salta, Argentina". *Comechingonia Virtual* (1): 1-23. <http://www.comechingonia.com> (consultado el 13 de agosto de 2010).
- DECARLI, Georgina. 2006. "Vigencia de la nueva museología en América Latina: conceptos y modelos", *Revista ABRA* (33): 55-75.
- GARCÍA Canclini, Néstor. 2006. *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- GNECCO, Cristóbal. 2004. "Ampliación del campo de batalla". *Textos Antropológicos* 15 (2): 183-195.
- GRIMSON, Alejandro. 2001. "Fronteras, estados e identificaciones en el Cono Sur". En *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de la globalización 2*, compilado por Daniel Mato. Buenos Aires: Unesco y Clacso. <http://www.clacso.org.ar/biblioteca> (consultado el 13 de agosto de 2010).
- HODDER, Ian. 2008. "Multivocality and Social Archaeology". En *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*, editado por Joku Habu, Clare Fawcett y John Matsunaga, 196-200. Berkeley: Springer.
- LAYTON, Robert (ed.). 1989. *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. Londres: Routledge.

- LEDESMA, Rossana. 2004. "Patrimonio arqueológico: educación, arqueólogos y algo más en Cafayate. Problemáticas de la arqueología contemporánea". En *Problemáticas de la arqueología contemporánea. Publicación del xv Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Editado por Antonio Austral y Marcela Tamagnini, t. I: 109-117. Córdoba: Río Cuarto.
- LERA, Mariana Ester. 2005. "Transformaciones económicas y sociales en el departamento de Cachi (Salta) a fines del siglo XIX". *Mundo Agrario, Revista de Estudios Rurales* 6 (11). www.mundoagrario.unlp.edu.ar/numeros/mundo_agrario/numeros/numero11 (consultado el 13 de agosto de 2010).
- LORANDI, Ana María y Roxana Boixadós. 1987-1988. "Etnohistoria de los valles calchaquies en los siglos XVI y XVII". *Runa* (17-18): 227-424.
- MERRIMAN, Nick (ed.). 2004. *Public Archaeology*. Londres: Routledge.
- MONDADA, Ana y María Fernanda Zigarán. 2009. *El conocimiento arqueológico y su apropiación: reflexiones a partir de un caso de trabajo*, inédito.
- MONTENEGRO, Mónica. 2009. "La construcción del patrimonio arqueológico en una comunidad de la puna de Jujuy, Argentina, en tiempos de globalización". *Espacio y Desarrollo* 21: 59-76.
- MONTENEGRO, Mónica y María Elisa Aparicio. 2008. "Patrimonio, arqueología y turismo en Jujuy, Argentina. Visiones desde una comunidad educativa". Ponencia presentada al II Taller de Teoría Arqueológica de Chile. San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte.
- . 2010. "Reflexiones acerca del patrimonio en áreas de frontera: el caso de la provincia de Jujuy, Argentina". *Procesos migratorios bolivianos a la provincia de Jujuy: construcción de identidades y uso de espacios urbanos*, compilado por Ignacio Bejarano, Gabriela Bejarano y Noelia Peñaranda, 71-88. San Salvador de Jujuy: Ediciones DASS-UCSE.
- MONTENEGRO, Mónica y María Beatriz Cremonte. 2007. "Patrimonio arqueológico e interculturalidad en el sur de la quebrada de Humahuaca: un caso de estudio". Ponencia presentada en la IV Reunión Internacional de Teoría Arqueológica en América del Sur, Inter-Congreso WAC, Universidad Nacional de Catamarca. Catamarca, 3-7 de julio.
- MONTENEGRO, Mónica, María Elisa Aparicio, Clarisa Otero y María Clara Rivolta. 2010. "Consideraciones acerca del aporte de la arqueología a la construcción de discursos sobre el pasado local: el caso del pucara de Tilcara, Jujuy". Ponencia presentada en las VI Jornadas de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 3-6 de agosto.
- OLIVEROS, Luis. 2002. "El concepto de frontera en el contexto y en la perspectiva de la integración andina". *Documentos Informativos de la Comunidad Andina*, <http://www.comunidadandina.org> (consultado el 13 de agosto de 2010).
- PALMA, Jorge, Solange Fernández do Rio, María Andrea Runcio y Licia Capizzi. 2007. "Museo Arqueológico e Histórico de Huacalera (quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy): un trabajo junto a la comunidad". *Intersecciones en Antropología* 8: 163-171.
- PRATS, Llorenç. 1997. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.

- RIVOLTA, María Clara y Verónica Seldes. 2010. "El desarrollo del turismo arqueológico en Cachi (Salta, Argentina). Una experiencia de trabajo". En *Bienes culturales, turismo y desarrollo sostenible (experiencias de España y Argentina)*, editado por Marcos Arévalo y Rossana Ledesma. Sevilla: Signatura Ediciones.
- SORIA, Silvia. 2005. "La gestión de recursos arqueológicos en la localidad de Cachi (Salta, Argentina)". Tesis de maestría en Ciencias Sociales. Perú: FLACSO y CBC.
- VITRY, Cristian y Silvia Soria. 2006. "Arqueólogos y comunidades en busca del pasado". Actas del VIII Congreso Argentino de Antropología Social, CD. Universidad Nacional de Salta.
- TARRAGÓ, Myriam Noemí. 1974. "Aspectos ecológicos y poblamiento prehispánico en el valle Calchaquí, provincia de Salta, Argentina". *Revista del Instituto de Antropología* 5: 195-216.
- TARRAGÓ, Myriam Noemí y Mónica de Lorenzi. 1976. "Arqueología del valle Calchaquí". *Etnia* 23 y 24: 1-35.
- TRIGGER, Bruce. 1996. "Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist". En *Contemporary Archaeology in Theory*, editado por Robert Preucel y Ian Hodder, 615- 631. Oxford: Blackwell.

3

El turismo y la arqueología en el Brasil: una mirada posmoderna

PEDRO PAULO A. FUNARI, FABIANA MANZATO Y LOUISE PRADO ALFONSO

Introducción

Desde una perspectiva teórica, la arqueología ha partido de una relación neutral y alejada de la sociedad, con vistas a una clara interrelación con todos los aspectos de la vida social. La arqueología ha figurado durante la mayor parte de su historia inicial, desde el siglo XIX, como una actividad positivista, asociada a las camadas superiores, al imperialismo y a la mirada aristocrática. Como dijo el arqueólogo social latinoamericano Luis Lumbreras en su libro clásico sobre la arqueología como ciencia social, publicado en la década de 1960, la disciplina es el arma de la opresión del pueblo. Con todo, la arqueología ha perdido su inocencia, como subrayaba David Clarke, y los arqueólogos son, cada vez más, conscientes de los aspectos inevitablemente sociales de la disciplina. En la indagación del pasado para el estudio de las relaciones de poder, como han dicho de manera pionera Michael Shanks y Christopher Tilley en 1987, la arqueología ha colocado en el centro de las discusiones epistemológicas la relación de los arqueólogos con las comunidades, con nativos y con las personas comunes en general.

Además, una epistemología posmoderna considera que todo tipo de entendimiento del pasado debe abarcar las maneras en las que la arqueología es parte del consumo cotidiano del pasado (Rowan y Baram 2004). La visita a sitios arqueológicos y el turismo arqueológico son parte de una industria turística más amplia, que incluye las vacaciones arqueológicas y viajes culturales (Rowan y Baram 2004, 210). Como enfatizan Rowan y Baram (2004, 7), el pasado, representado por artefactos, museos y lugares excavados, es —cada vez más— transformado en mercancía como parte de la industria turística. Kohl (2004, 299) afirma que “Considerando que el mundo no caiga en guerra o recesión global, el turismo va a continuar creciendo de manera exponencial”, lo cual se confirma

con la cifra de más de setecientos millones de personas que viajan entre países cada año, sin mencionar el substancial turismo interno (Pinter 2005, 9-11); en este ámbito, las atracciones arqueológicas constituyen una parte importante.

Barbara Little y Frank Macnamon (2005, 14) resaltan que el turismo puede ser usado para ampliar de manera efectiva las conversaciones públicas con el fin de incluir la arqueología y su perspectiva única del pasado. El turismo y la arqueología se encuentran, pues, en un nivel epistemológico, si consideramos que el discurso arqueológico sobre el pasado es una preocupación del presente y que el turismo es la búsqueda de una experiencia con la diferencia, en el tiempo y en el espacio (Funari y Pinsky 2003; Prentice 2005; Richards 2007). El contexto posmoderno nos desafía a todos, en la medida en que la mercantilización turística de los sitios, artefactos y museos arqueológicos es generalizada. En la industria turística, el patrimonio es algo con creciente posibilidad de compra y transformación en objeto (Ardren 2004; González 2003). Preguntas relativas a la propiedad, salvaguardia, gestión y representación del patrimonio se responden entre los diversos agentes (Morse 1994; Castañeda 1996; Joyce 2005, 254; Britt y Chen 2005, 26; Coriolano 2004, 30; Pikirayi 2009, 125). Si consideramos las discusiones epistemológicas recientes sobre el rol de la interacción de la arqueología con el pueblo en una ciencia menos excluyente, como arqueólogos tenemos que tener en cuenta la diversidad de voces y consultar con los agentes sociales (Shackel 2005, 35; Uribe y Adán 2003, 296; Carrasco *et al.* 2003, 325; Romero 2003). Una interpretación arqueológica informada es importante para la protección del patrimonio por parte del propio pueblo (Merriman 2005, 36). La palabra clave aquí es *diversidad*.

El turismo puede ser visto como una estrategia para contextualizar la diferencia cultural y para interpretarla (Salazar 2006, 109). El turismo cultural está fundado en la existencia de la diferencia (McKercher y Du Cros 2002; Brodie 2005), mientras que los Estados nacionales modernos fueron forjados con base en la supresión de la diferencia cultural (Meskell 2005: 135). Esto significa que el turismo arqueológico puede ser usado de manera creativa, incentivando la interacción de arqueólogos con la gente, llevando a la producción y construcción de continuidades culturales entre pasado y presente (Silverman 2002; Schneider 2006; Zapata y Zapata 2006; Jofré 2003; Musteata 2009; Mortensen 2007), de lo cual puede resultar una comprensión más profunda no solo del pasado, sino de los usos presentes del pasado.

Turismo y arqueología en el Brasil

El Brasil está habitado desde hace al menos 10.000 años, y cuando los portugueses llegaron, a partir de 1500, interactuaron con innumerables tribus indígenas.

Desde el tardío siglo XVI, esclavos africanos fueron usados, durante los dos primeros siglos de colonización, para explotar la caña de azúcar en la costa, y luego, en el siglo XVIII, para trabajar en minas de oro y de otros minerales preciosos, ubicadas en el interior del país. La transferencia de la corte portuguesa a Río de Janeiro, en 1808, en el ápice de las conquistas napoleónicas en Europa, estableció toda una serie de instituciones como la prensa, museos, bibliotecas y más. La Independencia, en 1822, fue una transición pacífica, pues la misma familia real portuguesa siguió gobernando el nuevo país con Pedro I (1822-1831) y Pedro II (1831-1889). La esclavitud continuó hasta 1888, y al año siguiente una república oligárquica fue establecida (1889-1930). En la década de 1930 hubo algunos avances democráticos, como la introducción del voto femenino y otras conquistas, hasta la dictadura fascista (1937-1945). La democracia liberal (1945-1964) no resistió un golpe militar ni la dictadura (en 1964), pero a partir de su finalización, en 1985, la democracia y el Estado de derecho han prevalecido de manera muy estable.

El turismo y la arqueología empezaron tempranamente en el Brasil, como parte del aparato de civilización de la corte portuguesa en Río (véase Ranzani da Silva en este volumen). Ambas eran actividades aristocráticas, ligadas a la corte y a los nobles (Camargo 2007; Menezes 2011), en estrecha relación con las modas europeas, aunque en un contexto esclavista. El uso arqueológico de Bath, en Inglaterra, sirvió como modelo para los brasileños (Camargo 2007, 204-205; Zapparoli 2008). Ambas actividades fueron afectadas por el fin de la monarquía, pero de maneras diferentes. La arqueología se retrasó y perdió contactos en Europa, y comenzó su desarrollo solo a partir de mediados del siglo XX, gracias a los esfuerzos pioneros, académicos y humanísticos de Paulo Duarte (Funari y Da Silva 2010). La arqueología sufrió particularmente durante el dominio militar (1964-1985), que persiguió y expulsó a Duarte de la Universidad de São Paulo en 1969. Solamente después de la restauración de los civiles en el poder, la arqueología pudo tener un rol académico y social, con un rápido desarrollo a partir de la década de 1990, principalmente (Funari y Robrahn-González 2005). Esto es el resultado de diversos factores, como la devolución de los poderes a las comunidades, la legislación ambiental y el desarrollo consiguiente de la arqueología de contrato. Así, la arqueología es hoy en día una disciplina académica y una actividad obligatoria resultante de las actividades económicas crecientes.

El turismo como actividad social y económica ha crecido de manera estable desde la década de 1950, sin que fuera limitado por el poder dictatorial, aunque fue afectado por las políticas y principios autoritarios. La introducción del turismo de masa fue el resultado de la industria de vehículos, establecida entre las décadas de 1960 y 1970 como parte de la estrategia militar para proveer al país de carreteras para las actividades económicas y militares, pero también como una manera de facilitar el turismo a las clases medias. La construcción de la carretera

entre Rio de Janeiro y Santos, en la costa más rica del país, en la década de los setenta, sirvió para estos propósitos. Con ella se abrió la primera ruta terrestre a una inmensa región y fue usada para construir la usina nuclear en Angra dos Reis, así como para desarrollar un turismo costero, particularmente en el sitio histórico de Paraty (Carvalho 2011).

El poder civil ha conducido al desarrollo del turismo como una disciplina académica, ahora ya bien establecida, y a la generación de nuevas prácticas democráticas y sociales, aunque las contradicciones sociales y económicas no hayan desaparecido, sino permanecido bajo nuevas formas. Las desigualdades en el Brasil han disminuido continua pero lentamente, de manera que el país es aún uno de los más inequitativos del mundo. El Brasil experimenta un desarrollo estable desde mediados de la década de 1990, acelerado en los últimos años. El turismo y la arqueología han crecido más rápido que la economía. Los turistas extranjeros fueron solo 1,5 millones en los primeros años de la década de los noventa, mientras que en el 2009 hubo 6,5 millones, según el Instituto Brasileiro de Turismo (Embratur). El *boom* reciente de la economía ha resultado en una expansión rápida de ambos. Brasil es el quinto país con mayor población del mundo y el octavo en términos económicos (67 per cápita), de manera que el crecimiento de las clases medias es inmenso (*The Economist* 2010a, 69; Rother 2010). Los brasileños de clase media vuelan tres veces más que los mexicanos (*The Economist* 2010b, 53), lo que revela la importancia del turismo y de la arqueología en el Brasil.

El patrimonio, incluyendo la arqueología, en particular la parte histórica, es una atracción turística importante y tema de investigación académica. En las últimas dos décadas, diversos libros y estudios han sido producidos sobre el turismo cultural (Funari y Pinsky 2003). No es posible estimar el porcentaje de turismo patrimonial en el Brasil, pero es significativo que el patrimonio sea el tema más recurrentemente nombrado en las propagandas oficiales sobre el turismo brasileño, con más de un tercio de las menciones (Sottrati 2010, 146). Considerando la importancia de la arqueología y del turismo, conviene tratar las cuestiones éticas, antes de llegar a los estudios de caso.

Ética, turismo y arqueología en el Brasil

El turismo patrimonial en el Brasil está relacionado de manera precisa con el nacionalismo y con las cuestiones de identidad. Esta relación tuvo especial importancia en los dos periodos dictatoriales más recientes (1937-1945 y 1964-1985). El patrimonio fue esencial en ambos lapsos para propagar la identidad nacional como monolítica, con la intención de producir un pasado homogéneo como modelo para un presente también homogéneo, centrado en la ley y el orden, la

armonía social y conformidad. Durante la dictadura de Vargas (1937-1945) el régimen suprimió las elecciones, los partidos y los consejos, e impuso el uso del portugués como único idioma, con la prohibición de otras lenguas que eran usadas hasta ese momento sin ninguna restricción en grandes áreas del sur del país, como el italiano, el alemán y el japonés. El propio idioma portugués sufrió una intervención, para evitar las palabras extranjeras, que empezaron a ser reemplazadas por términos inventados (¡el *futebol* fue llamado *ludopédio*!). Como parte de este movimiento nacionalista, los monumentos y ciudades coloniales portuguesas fueron considerados el patrimonio cultural nacional por excelencia, y el turismo en términos modernos fue establecido con la visitación a pueblos coloniales como Ouro Preto y Mariana, en el estado de Minas Gerais.

Tras la caída de la dictadura fue posible una discusión más amplia de temas patrimoniales y turísticos, siendo la iniciativa más importante la de incluir la arqueología prehistórica y las culturas indígenas, un movimiento liderado por académicos como Paulo Duarte y Darcy Ribeiro, ambos fundadores de universidades (Universidad de São Paulo y Universidad de Brasilia, respectivamente) e intelectuales líderes. Con todo, ambos personajes y muchos más fueron perseguidos durante la dictadura militar (1964-1985) y el nacionalismo estrecho fue restablecido sobre nuevas bases. De nuevo, el patrimonio colonial fue usado para imponer la homogeneidad, y otros destinos turísticos fueron añadidos al circuito, tales como Paraty, ya mencionado, pero también Diamantina, Olinda y otros más. El fin del régimen permitió de nuevo la diversidad ideológica, lo cual posibilitó las tendencias que incluían la interacción turística y académica con las personas del pueblo y con las comunidades locales.

Sin embargo, la interacción con el pueblo no siempre es algo positivo para la comunidad, lo cual depende de los usos que se hacen del patrimonio, del turismo y de la arqueología (véase la introducción a este volumen). Las culturas locales a veces son convertidas en meras exposiciones, en los casos en que las comunidades no participan del proceso con los administradores y académicos, y son solo usados por los agentes. Esto sigue pasando, a pesar de que en el último cuarto de siglo ha habido una divulgación constante de prácticas democráticas. Otra práctica negativa es la *macdonaldización* del patrimonio, que implica la expulsión de los locales y la creación de nuevos ambientes de imitación histórica, sin habitantes. Aunque estas prácticas han sido rechazadas, son todavía comunes y la autenticidad sigue siendo un tema debatido en reuniones, artículos y en la Academia en general, con relación al patrimonio, turismo y arqueología.

Los arqueólogos, como resultado del impacto ambiental del turismo, están en constante contacto con la explotación económica de esta actividad, en particular con el incremento de la arqueología histórica en los últimos veinte años, y también con la arqueología prehistórica. Las cuestiones éticas siempre están involucradas, pues los arqueólogos trabajan en proyectos multidisciplinarios,

bajo los términos limitados de los contratos con empresas públicas y privadas. En general, la única opción que tienen los arqueólogos es usar la ley ambiental para proponer sus propios acercamientos y la inclusión de la cooperación con las comunidades locales, en la medida en que las leyes lo propugnan. De todas maneras, la legislación es ambigua y susceptible de interpretaciones divergentes, lo que puede conducir a serios problemas éticos. Por un lado, están la diversidad y la soberanía popular, preceptos constitucionales y todo un conjunto de normas y leyes que favorecen las acciones con las comunidades y la participación. Los proyectos arqueológicos con las comunidades indígenas son comunes y muchas experiencias van en esa dirección. Sin embargo, esta es una preocupación de una minoría, pues todavía predominan las acciones y los informes que se presentan como neutrales y apolíticos, y que encuentran el apoyo explícito o mudo de las empresas y del Estado. De esta manera, los arqueólogos están en una situación contradictoria: deben escoger cuál actitud ética tomar.

La gestión es un desafío serio para los arqueólogos dedicados al turismo. La legislación brasileña, aunque atenta a la diversidad y los derechos del pueblo, continúa admitiendo el rol único de la Unión (Gobierno Federal Brasileiro) como sustentador del patrimonio arqueológico. Esto significa que únicamente instituciones como museos o universidades pueden guardar artefactos arqueológicos, de manera que mantener material arqueológico en una comunidad se convierte en un desafío legal. Hay casos de custodia local, y algunos de nosotros luchamos por este objetivo desde hace tiempo, pero hasta el momento la mayoría de los juristas consideran esta posición temeraria.

En el Brasil, la custodia y el uso económico del turismo arqueológico son temas relacionados con la administración patrimonial. El Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN), establecido bajo el cobijo de las posiciones nacionalistas fascistas durante la dictadura de Vargas, controla la protección del patrimonio. Inspirado en la Italia fascista, fue creado como un departamento central, con entidades locales, usando el nombre italiano traducido como *superintendencia*, que implica el control sobre los locales. Esto significa que hasta hoy la autoridad en materia arqueológica en cada uno de los diecisiete estados de la Unión no recae en las autoridades locales, y menos aún de las comunidades, sino en el departamento central. Durante muchas décadas, los temas arqueológicos fueron tratados por arquitectos, y solo recientemente los arqueólogos empezaron a hacerse cargo de los mismos, aunque la mayoría de las personas que actualmente trabajan en el tema no son arqueólogos formados, sino personas que han pasado por un examen general.

La mercantilización de sitios y museos arqueológicos está relacionada con el IPHAN, y más todavía con Embratur, el departamento oficial de turismo, creado por los militares en 1966. Embratur comenzó como un departamento del Gobierno con la finalidad de otorgarle al turismo una cara nacionalista y conservadora

en el país. En el extranjero, Embratur buscaba atraer visitantes hacia el Brasil, presentándolo como un “oasis de estabilidad” en una era de conflicto, como aparecía en la propaganda oficial. Aunque puede parecer raro “vender” un país bajo una dictadura como un oasis de paz, no lo era para los militares, como nos lo recuerda la famosa frase del historiador romano Tácito cuando decía que “donde hacen un desierto, dicen que es paz” (*ubisoliditudo faciunt, pacem appellant*, *Vida de Agrícola*, 30). Internamente, Embratur buscaba vender destinos pacíficos, como las ciudades coloniales, a la creciente clase media.

El gobierno civil ha llevado Embratur al admirable Nuevo Mundo de la democracia y a la plétora de comunidades, villas miseria, tribus y cimarrones. La diversidad y la participación pasaron a ser, cada vez más, parte de las políticas oficiales, y esto ha afectado de manera positiva tanto a la arqueología como al turismo. Entretanto, el capitalismo y sus múltiples facetas han conducido a la mercantilización de sitios y museos arqueológicos, en una proporción nunca antes vista, no por motivaciones oficiales, sino por las fuerzas económicas. Estas contradicciones son más obvias en las atracciones arqueológicas de mayor prestigio, como la Serra da Capivara, en Piauí, donde los esfuerzos de la arqueóloga Niède Guidon a favor de la arqueología pública no pudieron derrotar a las fuerzas del mercado.

Las actividades arqueológicas derivadas de la legislación ambiental hacen que el trabajo arqueológico de campo se relacione con la construcción de carreteras, ferrocarriles, represas y otros grandes proyectos de desarrollo. Esto afecta directamente, y en gran medida de forma negativa, los estilos de vida tradicionales de las comunidades locales. Los arqueólogos son muy activos en la defensa de los derechos de los indígenas y cimarrones, pero rara vez las comunidades afectadas controlan el acceso de los arqueólogos a sus tierras, pues los científicos tienen permiso oficial para trabajar donde quieran. La repatriación de restos humanos y artefactos indígenas a los mismos indios es un tema controvertido, si se tiene en cuenta que la mayoría de los arqueólogos se consideran científicos neutrales, con derecho a decidir sin aceptar las objeciones de las personas laicas (*pace* Walter Alves Neves). Esto es, pues, una cuestión política y epistemológica: son todavía numerosos los arqueólogos que se consideran al margen de las relaciones sociales y descubridores de hechos (*factfinders*), lo cual también es el resultado de la historia reciente (1964-1985) de la disciplina en el Brasil como actividad de élite y reaccionaria.

Nuevas tendencias de la arqueología en el Brasil

El turismo patrimonial ha contribuido a reposicionar la arqueología como disciplina, si no para todos los arqueólogos, al menos para muchos de ellos. El

surgimiento de nuevas y creativas comprensiones de la arqueología fue impulsado por contextos e interacciones del turismo patrimonial en los cuales los arqueólogos se vieron desafiados por situaciones reales. No es inusual que una comunidad local, indígena o cimarrona, perciba un sitio arqueológico de su territorio de manera diferente a como lo hacen los arqueólogos y turistas, distantes de las costumbres locales. Es así que para las comunidades el arte rupestre está relacionado frecuentemente con seres espirituales, ligados a los antepasados. Los turistas, en cambio, consideran el arte rupestre como parte de su propio referente artístico, y lo asocian con artistas como antiguos Leonardos, Matisse o Picassos, dependiendo del estilo. Es así como los arqueólogos deben superar sus propios prejuicios y la tentación de ridiculizar tanto las interpretaciones indígenas como las de los turistas. Esto ha motivado cambios en las actitudes de los arqueólogos con relación a los entendimientos locales y turísticos.

El Estado, en los niveles nacional, regional y local, ha tenido un rol central para generar el cambio de actitudes, aunque no siempre con éxito. La protección oficial de las comunidades nativas y la diversidad como un valor social clave contribuyen a que se produzcan otros cambios positivos, como el apoyo a diversos proyectos y actividades de inclusión social y acción afirmativa. Como resultado de esto, por primera vez arqueólogos de origen africano han alcanzado posiciones de poder, como es el caso de Rossano Lopes Bastos (Bastos y Funari 2008). Sin embargo, aún no hay arqueólogos indígenas, aunque diversos arqueólogos tienen ascendencia indígena, así no sean clasificados como *indios* por los criterios oficiales (o sea, los que viven en aldeas en la selva).

Los arqueólogos juegan un rol especial en la creación de la memoria y, de esta manera su interacción con el pueblo es un tema central. Desde los tiempos antiguos, la memoria es construida por la materialidad: *mneme*/memoria y *mnema*/monumento son dos términos que se refieren al recuerdo del pasado por medio de algo material, con miras a una acción en el presente y en el futuro. El turismo patrimonial está relacionado con la comprensión del pasado en la construcción de identidades en el presente y en el futuro. Cuando los turistas interactúan con los indios en un sitio arqueológico, los tres agentes sociales —indios, turistas y arqueólogos— pueden salir enriquecidos.

El contexto internacional es particularmente relevante para la arqueología y el turismo en el Brasil. El hecho más importante fueron las consecuencias de la Guerra Fría (1947-1989), pues la dictadura fue el resultado directo de la contraposición entre Occidente y Oriente, y el apoyo de los Estados Unidos de América a las dictaduras conservadoras en todo el mundo y en Latinoamérica, en particular. Esto generó una arqueología reaccionaria, que aún sobrevive, pues la vieja guardia está todavía viva y, en algunos casos, en el poder. Por otro lado, el Congreso Mundial de Arqueología, que se celebra desde 1986, y todo el movimiento arqueológico progresista internacional —incluyendo tendencias

como el feminismo, *queer*, poscolonial y otras arqueologías— han afectado profundamente la arqueología brasileña. En menos de treinta años, de arma de la opresión —para usar las palabras de Lumbreras—, la arqueología pasó a ser una disciplina progresista, pujante y crítica. De manera similar, el turismo, como actividad académica, ha evolucionado de ser una técnica conservadora, normativa, tendiente a la homogeneidad y elitista, a ser también una disciplina relevante para la sociedad. En ambos casos, por tanto, el contexto y los contactos internacionales fueron esenciales y, en general, progresistas.

Sin embargo, las contradicciones no están ausentes. El comercio de artefactos arqueológicos ha continuado, aunque no con la intensidad con la que se daba durante el régimen militar, cuando colecciones arqueológicas en museos eran compradas en el mercado ilegal sin castigo para los arqueólogos y dirigentes de los museos involucrados, si eran de clase alta y de derecha. Recientemente, la comercialización ilegal de artefactos ha conducido a procesos legales. Otra característica contradictoria se refiere a los conflictos potenciales entre intereses nacionales, regionales y locales, por no mencionar los que surgen entre arqueólogos, agentes turísticos y otros actores sociales. En principio, la diversidad y las identidades e intereses locales estarían siempre por delante, pero ¿quién juzga las disputas? Un sitio arqueológico bajo tierra en el sur del país ¿puede ser considerado indio, gaucho o brasileño? ¿Los turistas que visitan el sitio van a aprender sobre indios, gauchos o brasileños? Hay una larga lista de casos similares. En todo caso, los arqueólogos tienen que participar en tales situaciones complejas, admitiendo su propia subjetividad e interactuando con diferentes comunidades y autoridades para defender la diversidad y la comprensión (véanse en este volumen los casos de Colombia en Londoño, Perú en Herrera y en Lane, y Venezuela en Gassón y Vargas).

Desarrollo y turismo arqueológico

Desde fines del siglo XIX, el tema del desarrollo es importante en el Brasil, cuando era sinónimo de progreso y hacía parte de la lucha de los republicanos positivistas contra la monarquía. Desde la conferencia republicana de Itu, en 1872, la modernización del país ha estado en la agenda, y la República, a partir de 1889, ha colocado la cuestión en primer plano. La propia bandera del país lleva, a partir de entonces, el lema “Orden y progreso”. En las décadas iniciales de la república oligárquica (1889-1930), el progreso estuvo representado por iniciativas como la construcción de ferrocarriles y carreteras, pero fue solo a partir de la década siguiente que fueron realizadas iniciativas más coordinadas de industrialización y creación de universidades con inserción internacional. La primera universidad del país, la Universidad de São Paulo, fundada en 1934,

tenía esta perspectiva progresista, así como la creación de la primera usina de metales, en Volta Redonda, en 1941. A pesar de esto, solo a partir de la mitad de la década de 1950 el desarrollo comenzó a formar parte de la agenda nacional de forma consistente y sistemática. La presidencia de Juscelino Kubitschek (1956-1961) fue la primera en señalar el desarrollo como una estrategia nacional prioritaria. Como resultado, fueron creados diversos instrumentos legales, incentivos económicos e iniciativas concretas que marcaron al país, y aún siguen haciéndolo, como la construcción de carreteras pavimentadas, la instalación de la industria de vehículos automotores y la construcción de la nueva capital, Brasilia, por solo citar algunas de las principales.

Desde entonces, el desarrollo no ha dejado de estar en la agenda del país. La dictadura militar (1964-1985) buscó generar un proceso de modernización autoritaria y de desarrollo por medio de planos quinquenales al estilo soviético, adaptados al contexto capitalista estatal. Como parte de este proceso, fueron incentivados y revigorizados institutos como el CNPq (Concejo nacional de investigaciones científicas) y el Banco de Desarrollo (BNDE, desde 1952, hoy BNDES), al tiempo que fueron creados otros muchos, con el objetivo de desarrollar todos los aspectos de la vida nacional, como el turismo (Embratur), el cine (Embrafilme, 1969-1990), la vivienda (BNH, 1964-1986), entre otros. El desarrollo ha sido también objeto de estudio de economistas, sociólogos y otros investigadores desarrollistas, como Celso Furtado y Fernando Henrique Cardoso, por citar algunos de los más conocidos. La restauración del poder civil, en 1985, introdujo aspectos sociales a la agenda del desarrollo, en particular en los últimos dieciséis años (presidentes Fernando Henrique Cardoso: 1995-2002; Lula da Silva: 2003-2010; Dilma Rousseff: 2011).

El turismo arqueológico fue muy impactado por el desarrollo en todos los periodos y contextos. Desde la década de 1950 hasta el fin del régimen militar, las consecuencias sociales, el daño ambiental y patrimonial fueron aspectos considerados menos relevantes o innecesarios, ante la urgencia del desarrollo. Sin embargo, antes del golpe de 1964 hubo iniciativas importantes de defensa del patrimonio indígena y de los nativos, con repercusiones legales, adelantadas por intelectuales como Paulo Duarte. En este sentido, por ejemplo, la destrucción de concheros para la construcción de aeropuertos y carreteras fue mitigada por la acción democrática de humanistas. Por otra parte, durante la dictadura (1964-1985), todos estos escrúpulos fueron relegados y el desarrollo implicó la destrucción generalizada del patrimonio histórico, arqueológico y ambiental, sin consideración por los derechos de las comunidades.

De manera opuesta, desde la democratización, en 1985, se ha incorporado la temática social al tema del desarrollo con consecuencias positivas para el turismo cultural y el patrimonio. Así, la propiedad no solo de la tierra, sino de los bienes culturales, ha podido pasar a las comunidades indígenas, cimarronas y

locales. Esto ha permitido que los gestores turísticos se relacionen con las comunidades locales afectadas. Desde entonces, la mercantilización turística ha continuado a un ritmo aún más acelerado, pero se han incorporado mecanismos de consulta social y respeto hacia las personas de las comunidades. En conclusión, el tema del desarrollo, en el contexto democrático, está siempre sometido a consideraciones sociales, aunque no siempre sean respetados los derechos e intereses de las personas.

Ética, turismo y arqueología en dos estudios de caso

Como Brasil es un país inmenso y las condiciones varían bastante entre sus regiones, en este capítulo vamos a discutir dos situaciones: una en el estado más pobre de la federación y otra en el más rico. Los autores estuvimos involucrados en las dos experiencias: en la primera región como parte de un contrato, y en la segunda, por un trabajo académico con la universidad más importante de Brasil y de América Latina —la Universidad de São Paulo—, según la lista de las quinientas primeras universidades del mundo elaborada por el Consejo de Taiwán. En ambos casos, el turismo ha tenido un rol central en las actividades arqueológicas y ha implicado serias cuestiones éticas, lo que ha entrañado serios desafíos para nosotros.

El estado de Alagoas es el más pobre de Brasil y, claro, el más desigual. Desde tiempos coloniales (1500-1822), plantaciones de caña de azúcar produjeron una élite de dueños de latifundios y masas pobres. En los últimos treinta años el turismo se ha desarrollado en la zona costera, con diversos hoteles de cinco estrellas e instalaciones en las playas de la capital Maceió y alrededores. Maceió y otras ciudades costeras ofrecen una variedad de opciones de atracciones en la playa, con hoteles de lujo y otros de clase media, así como restaurantes y otras instalaciones turísticas, aunque las villas miseria no están lejos de estas lujosas áreas.

Con esta infraestructura se busca atraer a personas de clase media alta del sur de Brasil, especialmente de São Paulo, el estado más rico. Alagoas está poblado por unos tres millones de personas, un cuarto de ellas analfabetas, en un área de 27.767,661 km², con el peor índice de desarrollo humano del país (0,677), mientras que el estado de São Paulo contiene más de cuarenta millones de personas, 4,5 % analfabetos, en un área de 248.209,426 km², con un índice IDH alto (0,833). El interior de Alagoas, lejos de esta región costera, es pobre y allí los propietarios de latifundios controlan el estado mediante la producción de caña de azúcar. La mayoría de los trabajadores en esta región son descendientes de esclavos y viven en condiciones miserables. Esto ha propiciado el desarrollo de movimientos de resistencia desde tiempos coloniales, como el caso del cimarrón Palmares, en el siglo XVII. Este palenque fue el más exitoso en el Nuevo Mundo (1604-1695)

y es considerado, desde la década de 1970, como un potente símbolo de la lucha por la justicia social. Desde el fin del dominio militar, en 1985, el movimiento de los trabajadores sin tierra (MDT) ha participado activamente en la lucha por la reforma agraria y la justicia social. El movimiento está presente en diversas áreas del país, pero en Alagoas y otros estados controlados por las élites tradicionales, los conflictos sociales son comunes y recurrentes.

Durante el período militar, la arqueología tuvo un rol conservador, pero el dominio civil y la democracia han propiciado nuevas prácticas, énfasis y temas arqueológicos. El estudio arqueológico de Palmares, en los comienzos de la década de 1990, involucró una fuerte posición ética, ya que por primera vez eran estudiados personajes rebeldes. Personas de diferentes orígenes étnicos e identidades —africanos, indios, judíos, moros— habitaban el asentamiento, así como personas acusadas de comportamiento perverso, como sodomitas, brujas y otros más. Así, el trabajo arqueológico fue clave para incentivar la discusión con movimientos sociales de negros y gays, entre otros, como también con el Movimiento sin Terra (MDT). El turismo estuvo involucrado, pues era la primera vez que el movimiento negro brasileño atraía turismo masivamente a un sitio arqueológico e histórico. Desde entonces, el día 20 de noviembre, fecha de conmemoración de la lucha de Palmares, hay actividades sociales y turísticas anuales en la Serra da Barriga, la capital del cimarrón. El turismo arqueológico es diferente del convencional, pues la mayoría de los visitantes de Palmares, en esa y otras fechas, está asociada a movimientos sociales.

De esta manera, la arqueología ha tenido un rol especial en una actividad turística diferente, pocos años después del fin de la dictadura. En la misma década de 1990 se generó una iniciativa en la misma dirección, en otra región pobre del país, en el estado de Bahia —al sur de Alagoas—, cuando Paulo Zanettini adelantó trabajos de campo en Canudos, donde se originó otro movimiento de resistencia. Canudos era un asentamiento en el interior, que se estableció, a finales del siglo XIX, como un tipo de movimiento mesiánico de lucha por la autonomía. En 1897, el ejército fue enviado para destruir el asentamiento, y la mayoría de los 25.000 habitantes fueron asesinados o detenidos. Canudos era considerado como un Palmares moderno. El área fue destruida durante la dictadura militar (1964-1985), cuando toda la región quedó bajo el agua debido a la construcción de una represa, lo que impidió el regreso de sus habitantes. De la misma manera, con la restauración civil, Zanettini (1996) pudo desarrollar un proyecto de excavación en áreas fuera del agua, gracias a una época de acentuada sequía. En el contexto de este proyecto no fue posible proponer un programa turístico, pero Zanettini pudo desarrollar una arqueología pública con la comunidad, y esta experiencia fue bien aprovechada recientemente en Alagoas.

Zanettini le dio continuidad a su trabajo en el marco de un contrato de varios años, y usó un proyecto de desarrollo para proponer una estrategia original

de turismo arqueológico comunitario. De esta manera, como parte del rescate arqueológico, fue añadida la acción innovadora de turismo arqueológico, basado en las comunidades locales. Estas comunidades estaban asentadas en las áreas más pobres del interior, y los movimientos sociales fueron directamente involucrados en los planes y gestión del circuito arqueológico turístico. Los arqueólogos interactuaron con las comunidades, buscando apoyar la conciencia patrimonial y, en particular, la autoidentificación como seres humanos dignos. Como uno de nosotros (Prado Alfonso) lo ha podido atestiguar por su cargo en el proyecto, como jefe especialista del turismo arqueológico, los desafíos fueron múltiples, pero los resultados no fueron menos inspiradores.

En estas condiciones tan duras, los locales no son alentados a tomar su destino en sus manos, o a considerarse a sí mismos como agentes sociales relevantes, y menos todavía a valorar su cultura, tradiciones y orígenes. Allí el analfabetismo es más alto que la media del estado de Alagoas, y probablemente supera el 40 %. La pobreza es generalizada, aunque el hambre está ausente. Más que estas condiciones objetivas, con todo, son las cuestiones culturales las más relevantes, pues los locales son de origen variado: indio, africano y europeo, y los dos primeros grupos no están bien considerados por las élites locales. La mayoría de los habitantes del interior considera que sus propias costumbres y tradiciones son retrasadas e incultas, tal y como se expresaba el escritor Euclides da Cunha (1866-1909) acerca de la gente de Canudos: “el habitante del interior está tres siglos retrasado” (“o sertanejo está atrasado três séculos”). Hay que recordar que la etimología popular de la palabra *sertão* (interior) deriva de *sera* (del latín con significado de *tarde*, *retrasado*): sería, pues, la región del retraso. Estas son construcciones y etimologías de la élite, pero que también llegan al pueblo, a través de los medios de comunicación.

Otra percepción relacionada se refiere a los indios, quienes son considerados como asesinos peligrosos, no vinculados con los *civilizados*. Con todo, la mayoría de los habitantes del área es de ascendencia indígena, y diversos ritos, tradiciones y costumbres de la vida local tienen raíces indígenas, aunque han sido transformados por percepciones africanas y por creencias católicas portuguesas. La arqueología y el turismo están directamente ligados a tales percepciones. En el *sensu* común, el turismo es entendido, en el Alagoas pobre, como una actividad exclusiva de la élite, considerada parte de una manifestación fabulosa y secular de los poderosos. El turismo en la costa se asocia con los propietarios de latifundios y sus estilos de vida opulentos. En cambio, los sitios arqueológicos indígenas son considerados parte de lo no civilizado y peligroso, que debe ser evitado como protección, y también para evitar que lugareños sean colocados entre los bárbaros, que fueron ya aniquilados por los colonizadores, ancestros de las élites locales.

Las cuestiones éticas son, pues, obvias. La violencia simbólica contra esas comunidades, para usar la terminología acuñada por el sociólogo francés Pierre

Bourdieu (1930-2002), está presente no solo en sus prácticas, sino también en sus propias mentes, lo que el mismo estudioso francés ha llamado *habitus*. No es coincidencia que los clérigos de la teología de la liberación citen siempre la primera epístola de San Pablo a Timoteo (1, 4: 12): “No dejes que nadie te rebaje porque eres joven. Al contrario, tu discurso, comportamiento, amor, fe y pureza sean de ejemplo para los creyentes”. Las personas, acostumbradas al desprecio, tienen que saber que son humanos y que también indios, africanos y personas de origen mestizo, son seres humanos (todos son hijos de Dios, lo que se refleja en otra carta de San Pablo, para los Gálatas, 3: 26: “pues sois todos hijos de Dios”). En el Brasil, todos estos conceptos son socialmente relevantes, y más todavía para cuestionar a los grandes propietarios. La mayoría de los campesinos son cristianos dedicados, más aún en el Movimiento de los Trabajadores rurales sin Tierra, MDT. Canudos fue liderado por un católico pío que era carismático y curandero.

El turismo arqueológico, en estas condiciones, comenzó a empoderar al pueblo en sus propios términos, incluyendo su religiosidad y representaciones de la vida social. Los arqueólogos han aprendido mucho de esta interacción con los locales. Los sitios nativos, temidos, por un lado, como símbolos de barbarie, fueron también entendidos como parte de una realidad mágica, lo cual permitió el contacto con los espíritus y otras fuerzas cósmicas, sin contradicción con la percepción cristiana de sí mismos. Una vez que se estableció el diálogo entre arqueólogos y personas locales fue posible usar la arqueología como medio de concientización de ambas partes. Los locales han valorizado sus propias tradiciones y percepciones de una manera más positiva y reinterpretaron el turismo como una posible alternativa de conocimiento y de vender su cultura a los visitantes. Por su parte, los arqueólogos han aprendido que los locales pueden leer el mundo en sus propios términos y pueden transformar el turismo de una práctica de élite a una actividad popular. En este sentido, los turistas no son necesariamente gente de São Paulo u otros lugares alejados, sino compañeros del interior. La arqueología ha contribuido a generar una comprensión mutua a través del diálogo.

En contraste, la experiencia de São Paulo fue muy diferente. La Universidad de São Paulo se estableció como la más prestigiosa de América Latina en menos de ochenta años, desde su fundación, y está encargada de un sitio arqueológico turístico imponente: los restos de la usina de caña del siglo XVII conocida como *los Erasmos*. Los portugueses se establecieron en el sur de Brasil, en lo que sería el estado de São Paulo, con la fundación de la primera ciudad portuguesa en América, São Vicente, en 1532, en la isla del mismo nombre. La usina de caña más antigua fue establecida en el año 1534, propiedad de portugueses y holandeses, con el nombre de Erasmus Schetz. Su máxima producción de caña tuvo lugar en las primeras décadas, con una pronta disminución, aunque siguió en uso

hasta finales del siglo xvii. La producción de caña se diseminó hacia el nordeste de la colonia, de Bahía a Pernambuco, incluyendo el actual Alagoas, pero se mantuvo periférica y marginal en el sur. La capitanía de São Vicente, después São Paulo, se mantuvo marginal por muchos siglos. Mientras el portugués era hablado en el nordeste y norte (Amazonia) del país, en São Paulo prevaleció el tupí, un idioma de comunicación indígena, hasta finales del siglo xviii. La provincia de São Paulo y su capital fueron poco importantes hasta que llegaron las plantaciones de café, a mediados del siglo xix.

La capital São Paulo era pequeña y poco poblada cuando Pedro I declaró en esta ciudad la independencia del Brasil el día 7 de septiembre de 1822; igualmente, en 1872, después de la fiebre inicial del café, la población era de solo 31.385 habitantes, llegaría a 64.934 en 1890, para después incrementarse de manera considerable gracias a la inmigración —europea, de Oriente Medio y del Japón—, así como por la industrialización (239.820 habitantes en 1900; 1.326.261 en 1940; 20 millones en el área metropolitana en el 2010). La provincia —después estado— de São Paulo es más grande que Gran Bretaña y más poblada que la Argentina, con 42 millones de habitantes. Debido a la industria, servicios y agricultura comercial, solamente el 0,3 % de la población vive en el campo. En este contexto, el turismo es profesional y capitalista. Toda la costa del estado es turística, aunque el más grande puerto de América Latina, Santos, esté en la misma isla de São Vicente.

Sin embargo, en estas condiciones, aparentemente idílicas, casi un cuarto de la población habita en viviendas precarias y hay grandes desigualdades sociales. Tres de las mejores universidades de Latinoamérica están en el estado de São Paulo, pero solo un pequeño porcentaje de los jóvenes continúan los estudios superiores, menos que en Argentina, un país con un PNB, renta per cápita e IDH similar al estado de São Paulo. Estas características contradictorias se hacen más evidentes en la forma en que el patrimonio es considerado dentro del estado. La atención aún se enfoca principalmente en los palacios, iglesias, monumentos y artefactos de la élite. El turismo está oficialmente ligado a estos símbolos, como el Museo Paulista, una institución conservadora que difunde el mito de los pioneros de São Paulo (llamados hoy día “bandeirantes”) como conquistadores del territorio, de indios y esclavos. Otras instituciones patrimoniales siguen perpetuando estos valores. Las personas comunes de diferentes orígenes étnicos y culturales, las mujeres y las minorías religiosas —por lo tanto, la mayoría de la gente— se sienten excluidas de estas imágenes.

La Universidad de São Paulo ha tenido la oportunidad de manejar el sitio arqueológico de los Erasmos como un destino turístico y ha propuesto una iniciativa, con miras a incluir las comunidades locales pobres y a incentivar una práctica turística crítica. El sitio arqueológico está en la periferia de un área metropolitana que comprende Santos, São Vicente y otras ciudades, con un

total de 1.600.000 habitantes. Alrededor del sitio, el pueblo, que vive en villas miseria y en viviendas precarias, fue incluido en la propuesta de actividades turísticas para los Erasmos. Además, educadores, expertos en museos, historiadores, estudiosos del turismo y otros académicos trabajaron conjuntamente con la comunidad, y el desafío principal fue incluir el sitio arqueológico dentro del repertorio cultural de locales y turistas. Los pobladores locales no consideraban las ruinas arqueológicas como parte de su herencia o patrimonio, y las asociaban con la explotación de esclavos y con sus señores. A pesar de esto, el diálogo generó nuevas apropiaciones de los materiales en ruina, pues la gente los interpretó como parte de la red de sitios del siglo XIX asociada a los famosos cimarrones de la costa. Además, los locales incorporaron aspectos espirituales, pues el sitio les permitió establecer vínculos con los ancestros que siglos atrás habían ocupado esas regiones, cuando huían de la opresión, de manera similar a como ahora ellos actualmente ocupan la periferia pobre de un área rica. Los turistas, por su parte, descubrieron un pasado más rico y profundo en la costa, más allá de las playas y las actividades de placer, que guardan poca conexión con los nativos. De manera que el turismo arqueológico ha sido importante para los tres principales agentes sociales: académicos, pobladores locales y turistas.

Conclusiones

Los estudios de caso en las áreas más ricas y pobres del país muestran semejanzas y diferencias. La principal característica común son las desigualdades sociales en ambas regiones, aunque mucho más agudas en las partes pobres, como siempre sucede. Los niveles de pobreza y exclusión social en el campo pobre no pueden ser comparados con la rica São Paulo, donde las comunidades pobres que viven cerca del sitio arqueológico son urbanas y cuyo nivel educativo alcanza al menos a ocho años de estudios. Una tercera e importante característica son las cuestiones éticas, pues en ambos casos la exclusión y el empoderamiento están en la raíz de las actividades turísticas.

Las diferencias entre ambas empiezan con el hecho de que la iniciativa del proyecto en el interior surge de un contrato, de una acción externa resultante de la legislación de protección ambiental y patrimonial. Esto significa que la fuerza más importante para la democratización en la sociedad brasileña fueron las leyes de protección ambiental y patrimonial, y las prácticas progresistas de las firmas de contrato son las responsables de las nuevas tendencias. Esta iniciativa externa se explica por el comportamiento estrecho de las élites locales, que todavía controlan el poder político y económico local, bajo condiciones calificadas por los científicos sociales como *feudales*. Estas familias han controlado por muchas décadas ciudades enteras, y hasta los mismos estados, e imponen su poder en

todos los niveles. No sorprende, pues, que las iniciativas de empoderamiento, en cooperación con los movimientos sociales como los sin tierra, provengan del contrato, una aparente paradoja, pues muchas veces asociamos la arqueología de contrato con los aspectos destructivos del capitalismo.

A pesar de eso, en las áreas ricas, ética y turismo arqueológico pueden provenir de la Academia, pero también surgen como una acción consciente para disminuir las distancias sociales, de manera menos conflictiva y más colaborativa. Los pobres de la costa están bien integrados en las redes sociales, como obreros en la industria y los servicios, en particular ligados al turismo. Esto no excluye el conflicto y las tensiones, pues las desigualdades, aunque menores, son sentidas y conducen a oposiciones. Con todo, los proyectos que incluyen comunidades locales, como el Erasmos, normalmente reciben buenas notas y ayudan al diálogo social.

Presentamos los dos estudios de caso principalmente porque estamos involucrados en ellos, pero también porque consideramos que ofrecen posibilidades de acción relevantes para la sociedad. Esto no significa que el turismo arqueológico en el Brasil sea positivo, sino que está en la dirección de la inclusión social. Desde el periodo dictatorial reciente, las desigualdades sociales han disminuido, y la arqueología y el turismo están crecientemente preocupados por las dimensiones sociales de ambas disciplinas. El país todavía se caracteriza por contradicciones sociales, pero la tendencia hacia la democratización es igualmente clara y el turismo arqueológico tiene un rol que jugar.

Agradecimientos

Estamos muy agradecidos con Margarita Barreto, Neil Brodie, Barbara Little, Nick Merriman, Lynn Meskell, Jaime Pinsky, Miriam Rejowski, Paul Shackel, Michael Shanks, Christopher Tilley y Paulo Eduardo Zanettini. Queremos mencionar el apoyo institucional de CNPq, Fapesp, Capes, Zanettini Arqueología, IPHAN, UFAL, Unicamp y USP. La responsabilidad por las ideas expuestas es solo de los autores.

Bibliografía

- ALFONSO, Louise P. 2009. "O patrimônio arqueológico e sua vinculação a circuitos turísticos não-convencionais no Brasil". *Revista Digital História e História*. <http://www.historiaehistoria.com.br> (consultado el 9 de marzo de 2011).
- ARDREN, Traci. 2004. "Where are the Maya in Ancient Maya Archaeological Tourism? Advertising and the Appropriation of Culture". En *Marketing Heritage*:

- Archaeology and the Consumption of the Past*, editado por Yorke Rowan y Uzi Baram, 103-113. Walnut Creek: Altamira Press.
- BARRETO, Margarita. 2000. *Turismo e legado cultural: as possibilidades do planejamento*. Campinas: Papirus.
- BASTOS, Rossano L. y Pedro Paulo A. Funari. 2008. "Public Archaeology and Management of the Brazilian Archaeological-Cultural Heritage". En *Handbook of South American Archaeology*, editado por Helaine Silverman y William Isbell, 1127-1133. Nueva York: Springer.
- BRITT, Kelly M. y Christine Chen. 2005. "The (Re)birth of a Nation. Urban Archaeology, Ethics, and the Heritage Tourism Industry". *SAA Archaeological Record* 5 (3): 26-28.
- BRODIE, Neil. 2005. "Illicit Antiquities: The Theft of Culture". En *Heritage, Museum, and Galleries*, editado por Gerard Corsane, 122-139. Londres: Routledge.
- CAMARGO, Haroldo Letão. 2007. *Uma pré-história do turismo no Brasil: recreações aristocráticas e lazeres burgueses (1808-1850)*. São Paulo: Aleph.
- CARRASCO, Carlos, Carolina Agüero, Patricia Ayala, Mauricio Uribe y Bárbara Cases. 2003. "Investigaciones en Quillagua: difusión del conocimiento arqueológico y protección del patrimonio cultural". *Chungará* 35 (2): 321-326.
- CARVALHO, Aline Vieira de. 2011. *Entre ilhas e correntes*. São Paulo: Annablume, Fapesp.
- CASTAÑEDA, Quetzil. 1996. *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichén Itzá*. Minneapolis: University of Minnesota.
- CLARKE, David. 1973. "Archaeology: The Loss of Innocence". *Antiquity* 47 (185): 6-18.
- CORIOLOANO, Luzia Neide. 2004. *Turismo comunitário e responsabilidade socioambiental*. Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará.
- FUNARI, Pedro Paulo. 2003. *Arqueologia*. São Paulo: Contexto.
- FUNARI, Pedro Paulo y Jaime Pinsky. 2003. *Turismo e patrimônio cultural*. São Paulo: Contexto.
- FUNARI, Pedro Paulo y Erika M. Robrahn-González. 2005. "Ethics, Capitalism and Public Archaeology". En *Archaeology and Capitalism, from Ethics to Politics*, editado por Yannis Hamilakis y Philip Duke, 137-150. Walnut Creek: Left Coast Press.
- FUNARI, Pedro Paulo y Gladys José da Silva. 2010. "Notas de investigación sobre el proyecto Acervo Arqueológico del Archivo Paulo Duarte". En *Historias de arqueología sudamericana*, editado por Javier Natri y Lúcio Menezes Ferreira, 231-239. Buenos Aires: Universidad Maimônides.
- GONZÁLEZ, Ángel. 2003. "Arqueología aplicada al desarrollo de comunidades atacameñas". *Chungará* 35 (2): 287-293.
- JOFRÉ POBLETE, Daniella. 2003. "Una propuesta de acercamiento al patrimonio arqueológico de la comunidad de Belén (región de Tarapacá, Chile)". *Chungará* 35 (2): 327-335.
- JOYCE, Rosemary A. 2005. "Solid Histories for Fragile Nations: Archaeology as Cultural Patrimony". En *Embedding Ethics*, editado por Lynn Meskell y Peter Pels, 253-273. Oxford, Nueva York: Berg.
- KOHL, Philip L. 2004. "Making the Past Profitable in an Age of Globalization and National Ownership: Contradictions and Considerations". En *Marketing Heritage*:

- Archaeology and the Consumption of the Past*, editado por Yorke Rowan and Uzi Baram, 295-301. Walnut Creek: Altamira Press.
- LITTLE, Barbara. 2009. "What can Archaeology do for Justice, Peace, Community, and the Earth?". *Historical Archaeology* 43 (4): 115-119.
- LITTLE, Barbara y Frank McManamon. 2005. "Archaeology and Tourism in and Around America's National Parks", *SAA Archaeological Record* 5 (3): 12-14.
- LUMBRERAS, Luis G. 1981. *La arqueología como ciencia social*. Lima: Peisa.
- MCKERCHER, Bob y Hilary du Cros. 2002. *Cultural Tourism. The Partnership between Tourism and Cultural Heritage Management*. Binghamton: The Haworth Press.
- MENEZES Ferreira, Lúcio 2011. *Território primitivo: a institucionalização da arqueologia no Brasil*. Porto Alegre: Edipucrs.
- MERRIMAN, Tim. 2005. "Heritage Interpretation: Tourism Cake, not Icing", *SAA Archaeological Record* 5 (3): 36-38.
- MESKELL, Lynn. 2005. "Sites of Violence: Terrorism, Tourism, and Heritage in the Archaeological Present". En *Embedding Ethics*, editado por Lynn Meskell y Peter Pels, 123-145. Oxford: Berg.
- MORSE, Michael. A. 1994. "Seeking an Ethical Balance in Archaeological Practice in Ecuador". *Journal of Anthropological Research* 50 (2): 169-182.
- MORTENSEN, Lena. 2007. "Working Borders: Contextualizing Copán Archaeology". *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress* 3 (2): 132-152.
- MUSTEATA, Sergiu. 2009. "Let's do our Job Better and then there will be no Reasons to talk about the Relevancy of Archaeology". *Historical Archaeology* 43 (4): 122-124.
- PAES, Maria, Teresa Duarte y Melissa Ramos da Silva Oliveira. 2010. *Geografia, turismo e patrimônio cultural*. São Paulo: Annablume, Fapesp.
- PIKIRAYI, Innocent. 2009. "What Can Archaeology do for Society in Southern Africa?". *Historical Archaeology* 43 (4): 125-127.
- PINTER, Teresa L. 2005. "Heritage Tourism and Archaeology: Critical Issues", *SAA Archaeological Record* 5 (3): 9-11.
- PRENTICE, Richard. 2005. "Heritage: A Key Sector in the "New" Tourism". En *Heritage, Museum, and Galleries*, editado por Gerard Corsane, 243-255. Londres: Routledge.
- RICHARDS, Greg (ed.). 2007. *Cultural Tourism. Global and Local Perspectives*. Binghamton: The Haworth Press.
- ROMERO GUEVARA, Álvaro Luis. 2003. "Arqueología y pueblos indígenas en el extremo norte de Chile". *Chungará* 35 (2): 337-346.
- ROTHER, Larry. 2010. *Brazil on the Rise: The Story of a Country Transformed*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- ROWAN, Yorke M. y Uzi Baram. 2004. "Archaeology after Nationalism: Globalization and the Consumption of the Past". En *Marketing Heritage: Archaeology and the Consumption of the Past*, editado por Yorke M. Rowan y Uzi Baram, 3-22. Walnut Creek: Altamira.
- "Ruínas Engenho São Jorge dos Erasmos". 2009. <http://www.usp.br/prc/engenho/index.html> (consultado el 16 de noviembre de 2009).

- SALAZAR, Noel B. 2006. "Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo". *Tabula Rasa* 5: 99-128.
- SCHNEIDER, Sergio. 2006. "Turismo em comunidades rurais: inclusão social por meio das atividades não-agrícolas". *Turismo social: diálogos do turismo: uma viagem de inclusão*, editado por Ministerio do Turismo, 264-293. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Administração Municipal, Rio de Janeiro, IBAM.
- SHACKEL, Paul. 2005. "Local Identity, National Memory, and Heritage Tourism". *SAA Archaeological Record* 5 (3): 33-35.
- SHANKS, Michael y Christopher Tilley. 1987. *Re-Constructing Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SILVERMAN, Helaine. 2002. "Touring Ancient Times: The Present and Presented Past in Contemporary Peru". *American Anthropologist* 104 (3): 881-902.
- SOTRATTI, Marcelo Antonio. 2010. "Imagem e patrimônio cultural: as ideologias espaciais da promoção turística internacional do Brasil - Embratur, 2003-2010". Tesis de Ph. D. Campinas, Universidade Estadual de Campinas.
- The Economist*. 2010a. "Brazil the View from Rio. A Book Laced with Anecdotes from a Nueva York Times Economics, Business, Politics & FinancesReporter". *The Economist & Economics, Business, Politics & Finances* 396 (8696): 69.
- The Economist*. 2010b. "Mexican Airlines: A Clumsy Giant Stumbles". *The Economist & Economics* 396 (8695): 53.
- URIBE RODRÍGUEZ, Mauricio y Leonor Adán Alfaro. 2003. "Arqueología, patrimonio cultural y poblaciones originarias: reflexiones desde el desierto de Atacama". *Chungará* 35 (2): 295-304.
- ZANETTINI, Paulo E. 1996. "Por uma arqueologia de Canudos e dos brasileiros iletrados". *Revista Canudos* 1 (1): 167-172.
- . 2008. "Circuito Arqueológico do Sertão Alagoano: municípios de Delmiro Gouveia, Olho D'Água do Casado e Piranhas", informe presentado a la 17.^a Superintendencia Regional del IPHAN.
- ZAPAROLI, Dilene. 2008. *O desenvolvimento das estâncias termais em São Paulo e sul de Minas de Gerais*. Campinas, Unicamp. Inédito.
- ZAPATA, Tania y Jesús Zapata. 2006. "Turismo, valorização da brasilidade e construção do capital social". En *Turismo social. Diálogos do turismo: uma viagem de inclusão*, editado por Ministerio do Turismo, 38-75. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Administração Municipal, IBAM.

4

Eligiendo identidades: arqueología pública y colonialismo en Brasil

BRUNO SANCHES RANZANI DA SILVA

EL 5 DE MAYO DE 2010 se publicó en la revista *Veja* un artículo titulado “La juerga de la antropología oportunista”. Este trataba sobre los “criterios flojos” que la antropología viene utilizando en los procesos de demarcación de tierras de los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales, y acusaba al Gobierno nacional (autoproclamado de izquierda a lo largo de siete años) de cómplice del proceso (figura 1).



Figura 1. El expresidente Lula durante la conmemoración del primer año de la demarcación del territorio indígena Raposa Serra do Sol. Fotografía: Ricardo Stuckert/PR. Tomado de <http://www.redebrasilatual.com.br/temas/politica/2010/04/lula-defende-crescimento-de-roraima-mas-sem-tirar-direito-dos-indios>

El hecho de que el Gobierno haya desarrollado políticas que buscaban incorporar a las minorías étnicas en la nación sugiere que la cuestión central en este caso es la relación con el otro. La figura 1 muestra un intento del Gobierno de tornarse en el otro y de traer al otro hacia sí. El reportaje también transcribe el enorme poder que la disciplina antropológica ha conquistado sobre cuestiones de territorio y cultura tradicional en Brasil en la última década. De igual manera, desde la década de 1980 la arqueología se tornó partícipe en este proceso de identificación y valoración (o devaluación) de las culturas tradicionales y defendió su pertenencia a la identidad nacional. Esta intensa participación y este creciente poder de la arqueología sobre el destino cívico de distintos grupos sociales me motiva a plantear estas preguntas: ¿Cómo se relaciona con el otro la arqueología? ¿Cuál es su función social? ¿Qué hacen los arqueólogos?

En este artículo expongo las posibilidades que ofrece la “arqueología pública” para reconfigurar el escenario de la arqueología brasileña. Primero expongo una breve argumentación sobre el uso de la arqueología en la configuración de la identidad nacional desde el Imperio hasta la actualidad. Posteriormente realizo una breve interpretación legislativa de aquellos puntos relativos a las comunidades indígenas y al trabajo de la arqueología; y, por último, hago una revisión de algunos trabajos brasileños sobre las posibilidades de una “arqueología pública” en defensa de los intereses de los grupos sociales que más sufrieron con el proceso colonial.

El ritmo brasileño: consideraciones sobre la relación de filiación entre la arqueología brasileña y la formación del Estado nacional

Tres grandes centros de investigación arqueológica del país —el Museo Paulista, en São Paulo; el Museo Nacional, en Rio de Janeiro, y el Museo Paraense, en Belém— fueron creados a fines del siglo XIX e inicios del XX, durante la transición del gobierno imperial al republicano (Barreto 1999-2000). Estos centros todavía constituyen un núcleo importante de producción de arqueología nacional, junto con el desarrollo de otras escuelas e institutos arqueológicos distribuidos por todo el país. En el siglo XIX las temáticas principales de investigación estuvieron centradas en los indígenas del pasado (Barreto 1999-2000) y del presente de entonces, y en la gestión de su futuro (Ferreira 2005a).

En los siglos XVIII y XIX, antes de la “Era de los Museos”, Brasil fue uno de los países más visitados por los naturalistas europeos que buscaban las rutas de dispersión del ser humano en el proceso de ocupación del planeta, siempre a partir de preceptos evolucionistas (Barreto 1999-2000). Durante el siglo XIX e inicios del XX, muchos trabajos todavía mantenían la misma perspectiva, con la diferencia de que los museos eran espacios que les garantizaban institucionalidad.

Lúcio Menezes Ferreira es uno de los arqueólogos brasileños que más han trabajado esta relación entre los museos arqueológicos y el Estado Nacional Imperial. En varios de sus estudios él destaca la importancia que el discurso arqueológico tuvo durante el período imperial en la medición de la “civilización” y de la “barbarie” de los indígenas (Ferreira 2005a; 2005b). Un ejemplo es el caso de los *sambaquis* (montes artificiales de valvas, restos orgánicos y sedimento que pueden ser vistos en la costa sudeste del país). Según Ferreira (2005a), con el reinicio de las excavaciones, a finales del siglo XIX (interrumpidas desde los años 1830-1840), los *sambaquis* fueron el principal objetivo de la arqueología del Segundo Imperio.

El reinicio de las excavaciones fue la oportunidad para una discusión, basada en el evolucionismo, sobre el problema de la alianza y de la antropofagia, categorías que, en el contexto del Segundo Imperio, circulaban en la órbita de cuestiones estratégicas —la construcción de una identidad nacional y de una política indigenista—. Por otro lado, era una cuestión de legitimar una política de identidad, de postular el lugar de los indígenas en la sociedad imperial y en la representación histórico-colectiva de la nación: un lugar social y un lugar en la historia. (Ferreira 2005a, 135-136. Traducción del autor).

Coincidiendo con la argumentación de Ferreira, considero que esta construcción discursiva sobre las supuestas “raíces” culturales indígenas es por sí misma un posicionamiento político asociado a un momento histórico particular, en el que el Imperio se había separado políticamente de Europa y buscaba una nueva identidad nacional.

Scientia et potentia. Para la arqueología imperial, era una cuestión de conocer mejor al indígena para dominarlo y civilizarlo mejor, para aprovecharlo como fuerza de trabajo y como colonizador del interior del país, para amansarlo como sujeto económico y de derecho, para abrigarlo bajo el apoyo de un contrato social. (Ferreira 2005a, 144. Traducción del autor).

Varios fueron los argumentos arqueológicos que se esgrimieron sobre los indígenas (Ferreira 2005b). En algunos casos les atribuyeron una ascendencia gloriosa, virtuosa y promisor. Gonçalves de Magalhães, importante intelectual del Imperio, creía en una antigua superioridad indígena asociada con el hecho de que algunos grupos tenían un único dios supremo (Tupã). También se consideraba que el resguardo de la virginidad hasta la pubertad, la protección de la familia y las reglas del matrimonio, e incluso los rituales antropofágicos

tenían una “dignidad viril” (Ferreira 2005b, 142). Por el contrario, para otros no eran más que una raza de eternos condenados desde su origen. Por ejemplo, para Francisco de Varnhagen, el pasado civilizado de los indígenas, reconocido por otros intelectuales, no existía más; así que lo único que quedaba para integrarlos a los planos nacionales de desarrollo era el uso de la fuerza (Ferreira 2005b). No obstante, Gonçalves Dias, que también coincidía en que el pasado de los indígenas civilizados se había perdido para siempre, creía que su histórico de dignidad y pacifismo les garantizaba un lugar en la nación y la posibilidad de asimilación, no por la guerra, sino por el trabajo rural e industrial (Ferreira 2005b).

Más allá de las posiciones asumidas por los intelectuales de la época, todos los argumentos confluían en una misma conclusión: los indígenas constituían tribus degeneradas que necesitaban de manejo y reestructuración. Es decir, eran los héroes y enemigos del pasado seleccionados y sobrepuestos en la tentativa de sacralización de una historia en vías de nacionalizarse (Lechner 2000) por medio de un pasado que bregaba por la inclusión (o la exclusión) de un pueblo moderno. La domesticación de esas tribus significaba la organización del pueblo brasileño (Ferreira 2005b).

Este mismo objetivo, perseguido por la ciencia arqueológica, se mantuvo durante las décadas de 1920 y 1930. A pesar de que, a partir del culturalismo boasiano, las controversias del evolucionismo se habían disipado como paradigma dominante en la Academia (Barreto 1999-2000), la nueva propuesta “modernista” transformó el problema evolucionista en uno integracionista. Ya no existía preocupación por diferenciar las razas descartables de las aprovechables, pues todas eran absorbidas y terminaban formando parte del cuerpo civil republicano.

Ana Piñon Sequeira (2005) cree que esto fue posible por un cambio de paradigma en la clasificación étnica. Antes, en la época imperial, los indígenas eran clasificados por sus aspectos biológicos. Durante los inicios del siglo xx, con el culturalismo instalado entre los intelectuales brasileños, “el indígena” se convirtió en una categoría humana como cualquier otra, y su integración a la “brasilidad normal” no era más que un problema de cambio en su comportamiento cultural. Si alteramos sus prácticas, tenemos un civilizado igual a todos los demás (Sequeira 2005). En el proceso de pacificación e introducción del indígena en la población civil, la educación cívica sustituyó a la evangelización. Es decir, se hizo una recategorización homogeneizante de las diversas etnias que poblaban el territorio nacional, con el propósito de juzgar la condición de ciudadanos de sus miembros.

Partiendo de una perspectiva positivista, la integración de poblaciones indígenas era parte de un avance inevitable a la civilización. O sea, el

indígena era visto como “no-indio”, *i.e.*, un futuro brasileño, un potencial trabajador, un ser que se transforma en un ciudadano en algún momento. (Sequeira 2005, 356. Traducción del autor).

Además de la integración del indígena como fuerza de trabajo, existió también su integración a la memoria nacional. Sequeira muestra que no solamente la creación del Serviço de Proteção do Indígena e Locação de Trabalhadores (Servicio de Protección del Indígena y Locación de Trabajadores), en 1910, órgano del Gobierno federal cuya atribución nos parece clara en su propio título, sino también la fundación del Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Servicio del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional), en 1937, órgano responsable de la gestión del patrimonio cultural nacional, y la propuesta de una ley de protección patrimonial presentada por Mário de Andrade en los años treinta, fueron fruto de esta postura sociopolítica de integración del indígena a la identidad nacional, como elementos de la “brasilianidad” excéntrica y distinguible de las naciones europeas.

La idea de preservación e inclusión de los indígenas en el presente y futuro de la nación brasileña necesariamente abarca otro eje temporal —el pasado— por medio de su incorporación en la memoria de la nación. Así, el concepto de *patrimônio* y de un cuerpo de leyes para la preservación patrimonial existen como aspectos complementarios de una modalidad discursiva comprometida con el proceso de construir una nación que es imaginada y proyectada por el discurso republicano. (Sequeira 2005, 357. Traducción del autor).

De esta manera vemos cómo la arqueología participa en este proceso de formación de la identidad nacional. Por lo tanto podemos referirnos a “valores sociales e ideológicos, más que a principios científicos y teóricos, como pilares de la arqueología y, por extensión, de la identidad indígena” (Sequeira 2005, 359).

Quiénes somos “nosotros”

Actualmente es posible identificar políticas del Gobierno que todavía contienen la ideología sobre la identidad indígena, que evalúan su exotismo y su pertenencia nacional. Por ejemplo, en la Constitución Federal, promulgada en 1988, existe un capítulo titulado “De los indígenas”:

Art. 231 § 1.º Son tierras *tradicionalmente ocupadas por los indígenas* las que sean por ellos *habitadas en carácter permanente*, las que sean

utilizadas en actividades productivas, las imprescindibles para la preservación de los recursos ambientales necesarios para su bienestar y para sus necesidades de reproducción física y cultural, de acuerdo con sus costumbres y tradiciones. (Constitución Federal 1988. Traducción y énfasis del autor).

Este artículo de la Constitución reconoce la subjetividad de las sociedades indígenas, sus “necesidades para su reproducción física y cultural”, pero gira en torno del concepto de “ancestralidad” al enunciar que “son sus tierras” aquellas que “hayán sido por ellos habitadas de manera permanente”.¹⁰ Si consideramos los siglos de exterminio y desplazamiento de estos pueblos, esta determinación adquiere un sentido problemático, quizás cruel. Así, los indígenas fueron considerados irreversiblemente primitivos en el XIX, después igualados con todos los demás grupos que conformaban la identidad brasileña, a inicios del siglo XX, y ahora les garantizan el reconocimiento y la autonomía, siempre y cuando hayan logrado sobrevivir a años de sufrimiento y segregación durante el proceso civilizatorio.

En el trabajo de Cristóbal Gnecco (2009) podemos buscar argumentos sobre los cambios del proyecto de integración nacional.

En AL [América Latina] ese proyecto fue variado y adquirió colores particulares de acuerdo con los antecedentes coloniales, la impronta del catolicismo y las relaciones raciales en cada país; sin embargo, una característica común básica (la marca de fábrica de la lógica moderna) fue la creación de una comunidad nacional definida por criterios morales de igualdad e identidad. Este proyecto fue irremediamente destruido hace unas dos décadas por el multiculturalismo, una retórica mundial que busca organizar las sociedades en marcos de diferencia más rígidos y circunscritos que durante la modernidad, esta vez definiendo la igualdad por la distancia (Gnecco 2009, 2).

El proyecto nacional en el cual se basó la creación de una identidad cívica, y que decidió muchas veces la pertenencia o no de las poblaciones indígenas (o peor, decidió o no su exterminio), fue “reciclado” debido a las actuales demandas por libertades sociales por parte de diversos grupos indígenas, de comunidades rurales y campesinas, movimientos feministas y de diversidad social, por nombrar los más activos en las últimas décadas. El Estado, en un intento de

10. El “Ato da Disposição Constitucional Transitória (ADCT), art. 68 da Constituição Federal”, reafirma con más detalles la necesidad de probar el vínculo ancestral con el territorio. Véase http://www.dji.com.br/constituicao_federal/cfdistra.htm, art. 68.

sobrevivir a la amenaza de tornarse obsoleto, promueve el apoyo y sustento a la diversidad, para no perder su función social frente a la difusión de la identidad nacional en identidades múltiples y, muchas veces, fluidas. Sin embargo, en este intento de “aceptar” la diversidad, termina, como era de esperarse, “definiendo” la diversidad. El Estado multicultural, como lo define Gnecco, es este Estado contemporáneo que rechaza la igualdad iluminista, abraza la diversidad, pero no permite que ella escape a su control. El Estado que permite es el mismo Estado que puede prohibir. Al crear un mecanismo de protección y gestión de las diversidades, el poder gubernamental readquiere un rol social mediante un rol paternalista: es el único que puede reconocer oficialmente las diferencias y protegerlas efectivamente.

Esta es la situación que la arqueología nacional ha enfrentado durante los procesos de otorgamiento de licencias ambientales. En 1986 se concretó el esfuerzo de la comunidad arqueológica para lograr una reglamentación de la ley de protección de sitios arqueológicos, promulgada en 1961 (Fernandes 2008). El Consejo Nacional del Medio Ambiente (Conama) publicó en el *Diario Oficial* de la Unión la Resolución n.º 1, que exige la elaboración de estudios de impacto ambiental seguidos de los informes de impacto ambiental (EIA/RIMA). En la ejecución de estos EIA/RIMA, los impactos sociales sobre comunidades que habitan en las cercanías del área en oferta, y el impacto sobre el patrimonio cultural nacional, fueron considerados elementos de investigación durante los procesos de solicitud de las licencias.

Art. 6.º El estudio de impacto ambiental será hecho de acuerdo con una lista mínima de actividades:

I - Diagnóstico ambiental del área de influencia del proyecto, completa descripción y análisis de los recursos ambientales y sus interacciones, tal cual existen, para reconocer las características de la situación ambiental del área antes de la implementación del proyecto, teniendo en cuenta:

[...]

c) El medio socioeconómico - uso y ocupación del suelo, los usos del agua y las condiciones socioeconómicas, destacando los sitios y monumentos arqueológicos, históricos y culturales de la comunidad, las relaciones de dependencia entre la sociedad local, los recursos ambientales y el uso potencial de estos recursos a futuro. (Conama 1986. Traducción del autor).

En la historia de la arqueología brasileña, las décadas de 1960, 1970 y 1980, de manera similar a lo que pasaba en otros países de América Latina y

Norteamérica (Davis 1972; Wagner 1987), fueron fundamentales para la consolidación de una legislación de protección del patrimonio arqueológico, tanto en los niveles federales como en los estatales y municipales. Así, este era considerado *patrimonio nacional* y no dejaba de estar sometido a reglamentos de propiedad privada (Funari y Robrahn-González 2008). Incluso, para el ejercicio de la práctica arqueológica en los procesos de licencias (igual que en proyectos académicos), se exige un permiso (*portaría*) del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN). Una de estas *portarías* reglamenta los procedimientos para la ejecución del EIA y para la elaboración del RIMA. Entre los detalles de las tres etapas del trabajo arqueológico, que siguen a tres momentos de implementación de los proyectos, cito algunos párrafos que me parecen centrales para señalar el poder social del técnico arqueológico.

Fase de obtención de licencia de instalación (LI)

[...]

Art. 5.º [...] § 2.º - El resultado final esperado es un Programa de Rescate Arqueológico fundamentado en criterios precisos de importancia científica de los sitios arqueológicos amenazados, que justifique la selección de los sitios que serán objeto de un estudio detallado, en detrimento de otros, y la metodología que debe ser empleada.

[...]

Fase de obtención de la licencia de operación (LO)

[...]

Art. 6.º [...] § 1.º - Esta es la fase en que deberán ser realizados los trabajos de rescate arqueológico de los sitios elegidos en la fase anterior, por medio de excavaciones exhaustivas, un registro detallado de cada sitio y de su entorno y la colecta de ejemplares estadísticamente significativos de la cultura material contenidos en cada sitio arqueológico.

§ 2.º - El resultado esperado es un informe detallado que especifique las actividades desarrolladas en el campo y en el laboratorio, y presente los resultados científicos de los esfuerzos en términos de la producción de conocimientos sobre arqueología del área en estudio. Así, la pérdida física de los sitios arqueológicos podrá ser efectivamente compensada con la incorporación de los conocimientos producidos a la Memoria Nacional.

Queda clara la relación de autoridad que la arqueología ha conquistado en la valoración del patrimonio arqueológico y en la definición de la “Memoria Nacional”. Tal y como sucedía en el siglo XIX, el arqueólogo profesional

contemporáneo presta un servicio al Estado en el proceso de reconocimiento de lo que es o no es digno de participar en la construcción de la identidad de la nación y, por lo tanto, de ser o no rescatado. La diferencia es que ahora no se distingue el bárbaro del civilizado, sino lo “verdaderamente” tradicional de las culturas corrompidas.

En el proceso de solicitud de licencias ambientales para grandes obras de infraestructura (el ejemplo más visible en el momento es el de la usina de Belo Monte), los trabajos arqueológicos y antropológicos tienen mucha fuerza para generar argumentos en contra y a favor de la presencia indígena en el área en discusión. La necesidad de probar el vínculo ancestral de los indígenas con sus tierras pone a la arqueología en situación de jurado con el poder de determinar quién es y quién no es indígena.

Esta cuestión ha creado intensos debates entre profesionales del sector (véanse Fausto 2006; Robrahn-González 2006; Oliveira 2006 y 2007; Martins 2005). El Código de Ética de la Sociedad de Arqueología Brasileña respalda la postura de “reconocer como legítimos los derechos de los grupos étnicos investigados a la herencia de sus antepasados, como también a los restos funerarios, y atenderlos en sus reivindicaciones, una vez que sea *probada su ascendencia*” (SAB 1997, 3, énfasis del autor). De esta manera, la arqueología brasileña se ha posicionado en las políticas del Estado, y en ciertos casos ha llegado a generar las pruebas de la esencia auténtica de los pueblos tradicionales.

Arqueología pública para el público de la arqueología

El concepto de *arqueología pública* está bastante difundido en Brasil, y su uso se ha incrementado en el mundo en la última década (Bezerra de Almeida 2002; Funari y Robrahn-González 2007; Merriman 2004; Holtorf 2005; Moser *et al.* 2002). Durante su expansión, el término ha sido utilizado de diferentes formas en distintos contextos. Su origen puede ser trazado en los años setenta en los Estados Unidos, y hasta fines de 1980 sus contribuciones —como pasó en el Brasil— fueron sobre políticas de Estado orientadas a la preservación del patrimonio arqueológico como herencia común de la humanidad (Schadla-Hall 1999). Posteriormente, siguiendo la apertura teórica y temática del posprocesualismo, el término *arqueología pública* empezó a ser utilizado desde la perspectiva de la preocupación del arqueólogo por los impactos de su pesquisa sobre las comunidades locales de los sitios de estudio, y sobre el público general. Creo que hoy en día podemos afirmar que la arqueología pública se ha hecho “significativa, pues estudia los procesos y resultados a través de los cuales la disciplina arqueológica hace parte de una cultura popular más amplia, donde contestación y disonancia son inevitables”. (Merriman 2004, 5).

En Brasil, una de las principales cuestiones referentes a la arqueología pública es su confusión sobre lo que denominamos “educación patrimonial”. Esto se refleja en la Norma n.º 230/2002 del IPHAN, que exige que cualquier trabajo de otorgamiento de licencias arqueológicas debe estar acompañado de un proyecto de educación patrimonial.

§ 7.º - El desarrollo de los estudios arqueológicos descritos, en todas sus fases, implica trabajos de laboratorio y gabinete (limpieza, selección, registro, análisis, interpretación, acondicionamiento adecuado del material colectado en campo, así como un programa de Educación Patrimonial), los cuales deberán estar previstos en los contratos entre los emprendedores y los arqueólogos responsables por los estudios, en términos de finanzas y de cronograma. (Brasil 2002).

La educación patrimonial, como sugiere el nombre, parte de la premisa de que el público no entiende o no sabe lo que estamos haciendo. Por ende, la gente necesita ser educada por medio de charlas, clases y folletos instructivos, en el contexto de la mirada arqueológica sobre un sitio y de la comprensión de la “verdadera” historia de la presencia humana en Brasil y las Américas.

Se han realizado buenos trabajos de educación patrimonial en procesos de licencias ambientales. Sin embargo, la mayoría de ellos han fallado en un punto que me parece básico en el ámbito de la arqueología pública —tal como fue desarrollada en los Estados Unidos y Australia desde los años ochenta—: en la participación del público asociado en el planteamiento del proyecto. Son pocos los trabajos que le preguntan a la gente: “¿Qué quieren?”, “¿Qué ven ustedes aquí?”, “¿Qué hacen ustedes aquí?”, “¿Para qué les puede servir lo que hacemos?”. No es cierto que una producción conjunta entre público y arqueólogos sea fructífera. Es obvio que en los trabajos de licencias ambientales muchas veces priman los intereses de las compañías y del Estado. No obstante, considero que no es ético hacer las cosas en el espacio “del otro” sin al menos consultarlo sobre sus intereses y necesidades.

Cabe aquí una observación: la arqueología de contrato ha introducido las problemáticas públicas en la arqueología brasileña. Los procesos que involucran las licencias ambientales, justamente, han sido los primeros en llamar la atención de la disciplina. Esto se dio no solamente por la necesidad de implementar herramientas jurídicas para la protección de un patrimonio que se destruía con el avance de la industrialización, sino también como punto de interacción con aquellos que viven en los territorios impactados. La propuesta de una arqueología pública en Brasil no partió de la Academia, sino de los trabajos por contrato. Fueron los arqueólogos implicados en ellos los primeros que estuvieron frente a las situaciones de “conflicto” por el espacio, y no pudieron ignorarlas en un

momento social de luchas democráticas a finales de los ochenta. Actualmente las universidades y los museos defienden la puesta en acción de esta nueva perspectiva.

A modo de ejemplo menciono algunos trabajos nacionales que enfatizan la idea de llevar adelante una disciplina un poco más democrática.

Denise Schaan (2006) publicó un trabajo en la revista brasileña *Arqueología Pública*, en el cual analiza el interesante caso de la cerámica marajoara (cerámica arqueológica encontrada en el norte del país), cuyo estilo decorativo —tal cual es definido por los arqueólogos— fue en parte apropiado por los artesanos del estado de Pará. Su trabajo tiene en cuenta la dinámica de la memoria social y la flexibilidad del conocimiento científico, que ciertamente no se restringe a publicaciones científicas.

En los últimos años, la creciente producción, venta y circulación de estos productos [réplicas de cerámicas arqueológicas], impulsada por organismos gubernamentales, no gubernamentales, asociaciones de clase y los medios de comunicación, está asociada con una valoración de lo exótico, de lo antiguo y de lo regional, lo que podría llamarse una búsqueda de las “raíces” o de los “orígenes” de la cultura (Schaan 2006, 20. Traducción del autor).

Sus argumentos resaltan la divulgación del conocimiento arqueológico entre el público no especializado, y la manera como este reconfigura los intereses del investigador, basado en sus propios intereses y necesidades. El caso que esta autora nos presenta es el uso y la modificación de los motivos decorativos tomados de la cerámica arqueológica. Los modelos cerámicos de la nombrada “civilización marajoara” se difundieron como un valor importante del mercado entre ceramistas locales y turistas. No solamente como factor de importancia comercial, sino como marco de identidad entre artesanos paraenses y su producción, que cruza las fronteras estatales, pasa por otros estados del territorio nacional y llega a suelo extranjero.

Schaan cita el caso del maestro Raimundo Saravia Cardoso, quien durante una visita al Museo Emílio Goeldi quedó impresionado ante la belleza de la cerámica indígena. Ese día el maestro pensó que si los indígenas en el pasado pudieron hacer vasijas tan bellas usando solo materiales de las cercanías, él también podría hacerlo. “Ahí empezó su historia de más de treinta años de pesquisa sobre la cerámica marajoara y tapajonica, tiempo en el cual leyó todos los libros, artículos y revistas que pudiera obtener” (Schaan 2006, 23). Desde entonces se convirtió en una referencia para la elaboración de artefactos de arcilla con motivos marajoaras. Sin embargo, estos motivos decorativos fueron ciertamente reconfigurados y no siguen los parámetros definidos por

las publicaciones arqueológicas. Mediante el concepto de “invención de tradiciones” de Eric Hobsbawn, Denise Schaan pone de relieve la utilización del saber arqueológico de maneras que son distintas de su razón original. No obstante, Schaan defiende que este despliegue de las palabras del arqueólogo es igualmente su responsabilidad, ya que el conocimiento es producido con el propósito de volver a la sociedad. Así, debemos estar atentos a las demandas y usos de aquello “científicamente” producido. En su trabajo, la autora toma la posición de que “la representación ‘del otro’ en el pasado debería ser un punto de reflexión dentro de proyectos que los científicos ponen frente a las comunidades” (Schaan 2006, 27).

De acuerdo con la misma perspectiva de análisis discursivo, José Alberione dos Reis publicó en la revista *Arqueologia Pública* (Reis 2007) un trabajo basado en su tesis de doctorado. Su discusión levanta cuestionamientos sobre la autoría de la producción científica de los arqueólogos mediante la lectura de pronombres utilizados en tesis de maestría y doctorado de tres grandes centros de posgrado en arqueología en el Brasil: Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS), Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP) y la Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Sus análisis fueron hechos entre 1970 y 2001. El propósito del trabajo era argumentar sobre la “cuarta persona” científica, la persona que sustenta las actitudes del investigador y que permite el uso de plural y de la tercera persona: “nosotros estudiamos”, “él estudia”, “se estudia” (voz pasiva), o sea, “yo y la ciencia”.

Esta cuarta-persona simulará la ausencia del sujeto en la materialidad discursiva en su representación por “él” o por el empleo del “se”.

[...]

Por el uso de la primera persona del plural, el autor se representa a través de enunciados universales y su discurso puede ser considerado suyo, de todos o de cualquier otro.

Alberione argumenta que a través de la escritura, la disciplina siempre busca una manera de huir de su responsabilidad apoyándose en la objetividad metodológica, experimentalista y científica. Su argumento se dirige hacia una arqueología que no siga huyendo de los resultados de sus trabajos, y que sepa reconocer la subjetividad inherente al proceso de interpretación. Según Alberione, estos son pasos esenciales para la práctica comunitaria de la disciplina.

La arqueología del otro convoca e incluye alteridades, diferencias, identidades —la multivocalidad de las personas comprometidas en la

construcción de los pasados, incluso de los pasados científicos de la arqueología—. Aquí la subjetividad explícita es desafiada a dejar su cueva y correr los riesgos de oponerse. (Reis 2007, 36).

Los artículos de Schaan y Alberione no son ejemplos prácticos de proyectos cuyos objetivos centrales fueran el abordaje al público y su participación en la toma de decisiones. Sin embargo, son trabajos críticos que cuestionan la posición del profesional frente al mundo que lo mira y le demandan mayor participación social.

Para mencionar un caso práctico y emblemático en la arqueología brasileña, cito un ícono de la historia nacional, los cimarrones (esclavos que escapaban de su cautiverio) de Palmares, llamado “Angola Janga” (Pequeña Angola) por sus antiguos habitantes, hoy marco histórico de la resistencia a la esclavitud en el Brasil. En la década de 1980, en el estado de Minas Gerais comenzó el estudio de la arqueología de la esclavitud, con los trabajos de Carlos Magno Guimarães y Anna Lucia Lanna (Ferreira 2009). Desde los años noventa, la temática ha ganado visibilidad internacional con los trabajos de Charles Orser, Pedro Paulo Funari y Joseph Scott Allen, realizados en el Palmares (Ferreira 2009). Allí se celebra el Día de la Conciencia Negra (Funari y Vieira 2005).

Los trabajos arqueológicos que empezaron en la década de 1990 fueron solicitados por el Movimiento Negro con el objetivo de visibilizar el cimarrón y la historia de la resistencia negra al dominio del blanco. Por lo tanto, contaron con la participación no solamente del Movimiento, sino de la comunidad. A pesar de esto, todos los sectores del público no aceptaron los resultados con el mismo ánimo. En el sitio había materiales tanto de origen europeo e indígena, como africano. Para un grupo de investigadores,

... esa diversidad de tipos de cerámica indicaría tanto la originalidad de la cultura material utilizada en el palenque, como sus múltiples orígenes —africano, indígena, ibérico, colonial— (Funari). En este contexto, la fuerza del cimarrón no estaría solamente en la resistencia esclava, sino en la resistencia de distintos grupos en su lucha por sobrevivir en un sistema que los excluía. Palmares sería el estandarte de la resistencia contra la opresión colonialista. (Funari *et al.* 2009).

Sin embargo para otros, incluso para parte del Movimiento Negro, “el palenque es un símbolo de la resistencia africana contra la opresión blanca, considerando que la presencia de vasijas indígenas y europeas pone en cuestionamiento la africanidad del estado” (Allen 2001, *apud* Funari *et al.* 2009, 133). El movimiento negro, reticente a la asimilación del cimarrón a un espacio multiétnico, tomó la decisión de impedir la entrada de los arqueólogos, y sola-

mente en tiempos recientes Joseph Scott Allen —arqueólogo de la Universidad Federal de Pernambuco— pudo regresar allí para continuar los proyectos arqueológicos.

Este ejemplo es importante no solamente por la trascendencia del sitio en la historia nacional, sino porque indica el peso que pueden tener la opinión pública y los movimientos sociales sobre el destino de los trabajos arqueológicos. En este caso, el discurso arqueológico creó un profundo resentimiento, por lo que el parque, bajo presión del movimiento negro, fue cerrado a la presencia arqueológica. Sin embargo, se podría argumentar que la postura del movimiento negro fue quizás opresora. Aunque, por un lado, la arqueología pública intenta atender las necesidades sociales de grupos no arqueológicos que tienen una relación más afectiva que científica con determinados espacios, por otro lado no creo que el camino sea silenciar a otros grupos sociales en nombre de los primeros. El caso de Palmares me parece igualmente particular, porque no solamente muestra el cuidado de la arqueología con los “otros”, sino con la relación que estos “otros” establecen entre sí.

Es solamente su característica de no ser arqueólogo profesional lo que une “al público” en nuestro contexto; en cualquier otra situación, “el público” no existe. En verdad, deberíamos concebir a los que no son arqueólogos profesionales como un conjunto fluido de grupos de intereses transversales que muchas veces tienen mucho en común, pero frecuentemente tiene muy poco en común. (Merriman 2004, 2).

Conclusión

La arqueología pública en Brasil todavía es reciente, pero no por ello deja de tener una gran importancia. Nuestro país, como los conterráneos latinoamericanos, ha estado marcado profundamente por el colonialismo, y todavía vemos sangrar las heridas de siglos pasados, mientras nos preguntamos si este realmente ha terminado. La disciplina arqueológica, hija de un aparato occidental traído a las Américas, fue creada en nuestro país como herramienta para la construcción de la identidad nacional. Así, mediante ella se elige quién puede, o no, formar parte del cuerpo cívico frente al desarrollo técnico.

En este contexto, la arqueología pública se ha desarrollado mundialmente como una respuesta a las demandas de grupos sociales que han estado excluidos del panorama general por mucho tiempo. Su propuesta es reformular la imagen y la práctica de nuestra disciplina, para que podamos actuar en nombre de la diversidad cultural y los beneficios sociales.

Sobre esta cuestión quizás puedo citar los argumentos del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro acerca del rol que la antropología ha asumido desde el tiempo en que se generaron las políticas gubernamentales de catastro y de definición de identidades de los grupos indígenas (Viveiros de Castro 2006). “No cabe al antropólogo definir quién es y quién no es indígena, cabe al antropólogo crear condiciones teóricas y políticas para permitir que las comunidades interesadas articulen su indianidad” (Viveiros de Castro 2006, 16). Igualmente, creo que no es pertinente que los arqueólogos definan quién es y quién no es descendiente de indígenas, de cimarrones, de poblaciones tradicionales litorales, etc. El rol de los arqueólogos es intentar comprender las relaciones que un determinado grupo viviente y habitante de un espacio establece con su entorno material e inmaterial.

Agradecimientos

A mi familia, por todo. Al programa de posgrado en Antropología de la Universidad Federal de Minas Gerais y a CAPES por el apoyo institucional y financiero. A mis profesores Andrés Zarankin y Gilson Rambelli por los comentarios y supervisión. A mis amigas Elis de Moraes y Vicky Nuviala por el cariño, comentarios y revisión de este artículo. A los organizadores del Simposio Arqueología y Desarrollo en la Teoría y en la Práctica, Alexander Herrera y Sonia Archila, por la oportunidad de presentar parte de mi pesquisa y por la invitación a contribuir en este volumen.

Bibliografía

- BARRETO, Cristina. 1999-2000. “A construção de um passado pré-colonial”. *Revista USP* (4): 32-51.
- BEZERRA DE ALMEIDA, Marcia. 2002. “O Australopiteco Corcunda: as crianças e a arqueologia em um projeto de arqueologia pública na escola”. Tesis de doctorado en Ciencias, área de Concentración en Arqueología. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- BRASIL. 2002. “Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Portaria n.º 230”. *Diário Oficial da União* (244).
- . 1986. “Resolução n.º 001/86 - Conselho Nacional do Meio Ambiente. Dispõe sobre critérios básicos e diretrizes gerais para a avaliação de impacto ambiental”. Brasília.
- . 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal.
- CONAMA. 1986. “Resolução 1/86, de 23 de janeiro de 1986. Dispõe sobre procedimentos relativos a Estudo de Impacto Ambiental”. Brasília.

- COUTINHO, Leonardo, Igor Paulin y Júlia Medeiros. 2010. "A Farra da antropologia oportunista". *Veja* (2163). <http://veja.abril.com.br/050510/farra-antropologia-oportunista-p-154.shtml> (consultado el 13 de junio de 2010).
- DAVIS, Hester A. 1972. "The Crisis in American Archaeology - An Increase in Destruction and Decreased Funding for Salvage has Created an Archaeological Crisis". *Science* 175: 267-72.
- FAUSTO, Carlos. 2006. "Ciência de contrato e o contrato da ciência: observações sobre o laudo da empresa. Documento sobre a PCH Paranísatinga II (rio Culuene, MT)". ISA-Instituto Socioambiental. <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2317> (consultado el 12 de septiembre de 2009).
- FERREIRA, Lúcio Menezes. 2005a. "Solo civilizado, chão antropofágico: a arqueologia imperial e os sambaquis". En *Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea*, editado por Pedro Paulo Abreu Funari, Charles E. Orser Jr. y Solange Nunes de O. Schiavetto, 135-146. São Paulo: Annablume, Fapesp.
- . 2005b. "Footsteps of American Race: Archaeology, Ethnography and Romanticism in Imperial Brazil". En *Global Archaeology Theory: Contextual Voices and Contemporary Thoughts*, organizado por Pedro Paulo Abreu Funari, Andrés Zarankin y Emily Stovel, 137-156. Nueva York: Springer.
- . 2009. "Arqueologia da escravidão e arqueologia pública: algumas interfaces". *Vestígios Revista Latinoamericana de Arqueología Histórica* 3 (1): 9-23.
- FERNANDES, Tatiana Costa. 2008. "Vamos criar um sentimento? Um olhar sobre a arqueologia pública no Brasil". Tesis de maestría. São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo.
- FUNARI, Pedro Paulo A. y Aline Vieira de Carvalho. 2005. *Palmares - ontem e hoje*. São Paulo: Jorge Zahar.
- FUNARI, Pedro Paulo A. y Erika Marion Robrahn-González. 2007. "Editorial", *Arqueologia Pública* (1): 3.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu y Erika Marion Robrahn-González. 2008. "Ética, capitalismo e arqueologia pública no Brasil". *História* 27 (2): 11-30.
- FUNARI, Pedro Paulo A., Nanci Vieira Oliveira y Elizabete Tamanini. 2009. "Arqueologia pública no Brasil e as novas fronteiras". *Praxis Arqueológica* 3: 131-139.
- GNECCO, Cristóbal. 2009. *¿Existe una arqueología multicultural?* Inédito.
- HOLTORF, Cornelius. 2005. *From Stonehenge to Las Vegas: Archaeology as Popular Culture*. Walnut Creek, California: Altamira Press.
- . 2007. *Archaeology is a Brand!* Oxford: Altamira.
- LECHNER, Norbert. 2000. "Orden y memoria". En *Museo, memoria y nación*, editado por Gonzalo Sánchez y María Elena Wills, 66-78. Bogotá, Ministerio de Cultura, Museo Nacional, PNUD, Universidad Nacional, ICAHN.
- MARTINS, Gilson Rodolfo. 2005. "A Justiça é para todos: arqueologia Forense e a questão fundiária dos índios Terena em Sidrolândia/MS". En *Anais do XIII Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, 2005*, 112-118. Campo Grande.
- MERRIMAN, Nick. 2004. "Introduction". En *Public Archaeology*, editado por Nick Merriman. Londres, Nueva York: Routledge.
- MOSER, Stephanie, Darren Glazier, James E. Phillips, Lamya Nasser El Nemr, Mohammed Saleh Mousa, Nascha Nasr Aiesh, Susan Richardson, Andrew Conner

- y Michael Seymour. 2002. "Transforming Archaeology through Practice: Strategies for Collaborative Archaeology and the Community Archaeology Project at Quseir, Egypt". *World archaeology* 34 (2): 220-248.
- OLIVEIRA, Jorge Eremites. 2006. "Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira". *Revista de Arqueologia* 19: 29-49.
- OLIVEIRA, Jorge Eremites y Levi Marquez Pereira. 2007. "Duas no pé e uma na bunda: da participação Terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti". *História em Reflexão* 1 (2). <http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/377> (consultado el 22 de noviembre de 2009).
- REIS, José A. 2007. "Lidando com as coisas quebradas da história". *Arqueologia Pública* (2): 33-44.
- ROBRAHN-GONZÁLEZ, E. M. 2006. *Arqueologia e sociedade no município de Ribeirão Grande, no sul de São Paulo ações em arqueologia pública ligadas ao Projeto de Ampliação da Mina Calcária Limeira*. Campinas: Núcleo de Estudos Estratégicos (NEE), Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).
- SCHAAN, Denise P. 2006. "Arqueologia, público e comodificação da herança cultural: o caso da cultura Marajoara". *Arqueologia Pública* (1): 19-30.
- SCHADLA-HALL, Tim. 1999. "Editorial: Public Archaeology". *European Journal of Archaeology* 2 (2): 147-158.
- SEQUEIRA, Ana Piñón. 2005. "Brazilian Archaeology - Indigenous Identity in the Early Decades of the Twentieth Century". En *Global Archaeological Theory*, editado por Pedro P. Funari, Andrés Zarankin y Emily Stovel, 353-363. Nueva York: Kluwer.
- SOCIEDADE DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA. 1997. "Código de ética". http://www.sabnet.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=30&Itemid=43 (consultado el 13 de junio de 2010).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac y Naify.
- WAGNER, Erika. 1987. "The Future of the Past in Latin America". *Journal of Field Archaeology* 14 (1): 107-111.

5

Arqueología y desarrollo en el Perú

ALEXANDER HERRERA WASSILOWSKY

EN LA PRÁCTICA arqueológica tradicional, preocupada por la producción de datos para la construcción de historias culturales, el concepto de *desarrollo* inspira descripciones y análisis de los cambios históricos en las estructuras sociales, economías políticas y relaciones con el entorno de sociedades pretéritas. A la vez, articula las historias de transformación reconstruidas alrededor de la materialidad del pasado. La teleología biologicista inherente a la idea del desarrollo como un desenvolvimiento de lo preformado forma parte integral del bagaje evolucionista de la arqueología, heredado de la Ilustración y moldeado por la noción moderna de *progreso* (Childe 1960; Ingold 1992; cf. Herrera 2011, 25-32). Esta noción naturalizada de desarrollo es la que prefigura la práctica arqueológica, y es por ello que la arqueología tiende a reproducir el complejo juego de contradicciones tejido alrededor de este concepto, el mismo que encubre los entrecruzados anhelos de diferentes grupos de poder (Sachs 1991; Cowen y Shenton 1996; Escobar 1995, 1997).

En la práctica, la relación entre la arqueología y el desarrollo se configura alrededor de ciertos objetos, lugares, paisajes, prácticas, tradiciones, saberes y/o conocimientos: aquellos aspectos materiales e inmateriales tildados “del pasado” y calificados como “patrimoniales”. En esta relación, las definiciones y valoraciones de *pasado* y *patrimonio*, a las que la arqueología aporta desde la institucionalidad (Gnecco 2004), constituyen ejes centrales. La reconstrucción del pasado y la valoración testimonial de la materialidad forman parte integral de la justificación tradicional de la arqueología, una práctica académica inmersa en doctrinas de desarrollo (Cowen y Shenton 1996). En el Perú, y en buena parte de América Latina, sin embargo, esta compite cada vez más con valoraciones que enfatizan su potencial mercantil, lo que da lugar a propuestas que buscan gestionar algún tipo de equilibrio entre ambas.

El desarrollo económico generado por el auge del extractivismo en América Latina ha creado empleo para un creciente número de arqueólogos que dependen —directa o indirectamente— de la industria minera, del turismo y de la

construcción, industrias en las que asumen el papel de facilitadores (Haber, en este volumen). Este pulso de la globalización va de la mano con un cambio de énfasis en el discurso hegemónico del desarrollo, que está produciendo una reconfiguración taxonómica que impacta las bases epistemológicas de la disciplina. Si “el desarrollo desarrolla la desigualdad”, como aseveraba Eduardo Galeano (1994), ¿cómo posicionarse frente al desarrollo desde la arqueología?

El punto de partida para la presente reflexión es el papel de la teoría y la práctica arqueológica en el presente, y no se reduce a buscarle utilidad al estudio de los objetos y efectos materiales del pasado. Como consecuencia del fin de la Guerra Fría y del giro neoliberal de la década de 1990, la arqueología global ha empezado a rebasar las fronteras disciplinares tradicionales que la limitaban al estudio del pasado, para incluir la reflexión crítica del papel de la disciplina en la reproducción de discursos de poder (Shanks y Tilley 1987; Kehoe 1998; Gnecco 2004; Haber 2004; Hamilakis 2007). Los ejes de estos y otros estudios autocríticos en las últimas décadas han girado en torno a la producción del pasado en el presente y a cómo las diferentes interpretaciones del pasado —las narrativas sobre procesos sociales, históricos y económicos— y la práctica de la arqueología se relacionan con discursos políticos colonialistas y endocolonialistas, imperialistas o nacionalistas (Díaz-Andreu 1999; Lumbreras 1974; Trigger 1996; cf. Patterson 1984; McGuire y Navarrette 1999). La arqueología latinoamericana (Politis 1992 y 2003; Navarrette 2006; Verdesio 2006) ha ido quizás aún más lejos al empezar a cuestionar tanto la temporalidad hegemónica que constituye el *arkhaios* (ἀρχαῖος), como la racionalidad occidental que sustenta el *logos* (λόγος), que movilizan la práctica arqueológica (véase, p. ej., Funari, Zarankin y Stovel 2005; Gnecco 1999 y 2004; Haber 2004).

Como veremos, la postura sobre el desarrollo en la arqueología peruana tiende a ser poco crítica frente a las reductivas definiciones jurídicas de patrimonio arqueológico, y en particular, al discurso hegemónico del desarrollo en general (p. ej., Valle 2010). Inmersos en tareas sustentadas por la valoración testimonial del pasado nacional, muchos arqueólogos reclaman la valorización del patrimonio arqueológico, sin profundizar en los valores, en los aspectos materiales e inmateriales del pasado relegados por definición —canales, canteras, terrazas, *wankas* y otros aspectos de baja monumentalidad—, ni en el para qué y para quiénes de sus propias propuestas de desarrollo. Promueven la institucionalización, en el seno del Estado, de prácticas en torno a clases de objetos y monumentos que permitan asegurar oportunidades laborales, sin cuestionar la violencia —física, estructural y epistémica— inherente al proceso de patrimonialización: la apropiación selectiva de elementos del pasado para apuntalar doctrinas de desarrollo.

Desenrollando el desarrollo

Para las doctrinas del desarrollo modernas en las que se mueve la arqueología, el acto de delegar en confianza o con cargo de fideicomiso (*trusteeship*) (cf. Wylie 2005) ocupa una posición fundamental, por cuanto vincula el proceso de desarrollo a una intención de “desarrollar” mediada por el Estado (Cowen y Shenton 1996: ix-x, 12-16). Las formulaciones modernas de doctrinas del desarrollo se hallan estrechamente relacionadas, desde el siglo xvii, con preocupaciones más amplias en torno a la búsqueda de un mejor orden para el Estado (Cowen y Shenton 1996, 12-18). La doctrina liberal del progreso, el planteamiento de la posibilidad de un avance ascendente sin fin, surgen posteriormente, con la Revolución Industrial, liberada ya de la analogía clásica entre los procesos orgánicos de crecimiento, muerte y reproducción y el progreso “natural” inherente al ciclo vital de una sociedad, que aún moldeaban las antiguas acepciones de desarrollo (Cowen y Shenton 1996). Las doctrinas del progreso y el desarrollo también difieren, por cuanto la acepción moderna —desde Adam Smith— delega la intencionalidad del desarrollo en agentes —especialistas o tecnócratas— encargados de “desarrollar” las capacidades de los otros.

Lo novedoso para las arqueologías latinoamericanas de inicios del siglo xxi es que los discursos nacionalistas que resaltan el valor testimonial del pasado —el papel de la evidencia histórica y material en la construcción de la identidad nacional y el desarrollo cultural de la nación que justificaron el surgimiento de la práctica disciplinar— se están viendo relegados a un segundo plano por los entusiastas del desarrollo económico. Argumentamos que la valoración mercantil del patrimonio, la más antigua de todas las formas de relacionarse con el pasado del otro colonizado (Gosden 2004; Gnecco 2004), ha alcanzado un nuevo zenit con el más reciente pulso de la globalización en América del Sur: la firma y ratificación del Acuerdo de Promoción Comercial Perú-EE. UU.,¹¹ o TLC. Este contexto ha reforzado los esfuerzos de transformación estructural y las estrategias mercantiles de agentes nacionales y transnacionales ávidos de generar desarrollo económico mediante, entre otras iniciativas, la venta de servicios en torno al patrimonio arqueológico. El dominio, en el campo discursivo, de las perspectivas económico-utilitaristas frente al legado material e inmaterial del pasado colonial e indígena ha actuado en desmedro de los incipientes esfuerzos en pro de la soberanía alimentaria en las décadas de 1980 y 1990 (véase más adelante). Y no se trata de cambios meramente discursivos: recientes reformas a la legislación sobre el patrimonio arqueológico del Perú (Reglamento de la Ley 28296, del 2 de mayo de 2008; cf. Valencia 2008) regulan la calidad del registro

11. El texto y las guías para su lectura e interpretación “correctas” se encuentran en <http://www.tlcperu-eeuu.gob.pe> (consultado el 27 de marzo de 2010).

de los vestigios y monumentos que se van a destruir como consecuencia de la extracción minera o la construcción de obras de ingeniería civil, y facilitan la concesión de sitios arqueológicos para que sean explotados por empresas privadas de turismo. En este contexto, cabe volver a las raíces históricas del concepto de *desarrollo*, surgido en la Europa del siglo XVIII, para entender cómo la arqueología está inmersa en el “desarrollismo” y reflexionar sobre su papel en las actuales políticas de desarrollo, que la llevan a sobrepasar su antigua función de conservar restos materiales. ¿Cómo aporta la arqueología a la mitigación de los impactos negativos del avance del capitalismo?

Dada la amplitud de estos temas, en este trabajo me limitaré a abordar la transición del énfasis en el valor científico y testimonial de los restos materiales del pasado —el mismo que acompañó la gestación de mitos fundadores en las jóvenes repúblicas andinas— al creciente énfasis en su valor mercantil. El caso de estudio para este trabajo es la arqueología aplicada al desarrollo rural en el Perú, un campo de acción reciente, destacado por organismos internacionales (Morlon *et al.* 1982; Restrepo 2004; Valdez 2006).

Los logros y fracasos en materia de “recuperación” de tecnologías indígenas a lo largo de tres décadas ponen de relieve los escollos teóricos en una senda de desarrollo práctica y descomplicada solo en apariencia. El contraste entre las intenciones de los diferentes actores y sus experiencias en el proceso de desarrollo —las formas de organización del trabajo y relaciones sociales establecidas, implicadas en la (re)construcción de campos elevados, terrazas y reservorios— muestra las posibilidades de este camino para aportar a la dignidad indígena y campesina y responder a los retos planteados por la creciente inseguridad alimentaria. A la vez, revela cómo las valoraciones mercantil y testimonial son planteadas desde aquella colonialidad del poder (Quijano 2000; compárese Lumbreras 2000) que permea las institucionalidades estatales y transnacionales en el Perú.

El valor del patrimonio arqueológico

Las escalas utilizadas para medir o calificar el valor —económico, testimonial o identitario— del patrimonio difieren acaso tanto como los actores sociales que las esgrimen: Estados nacionales, gobiernos locales y regionales y las dependencias de los ministerios de la Cultura, agencias de viaje y empresas hoteleras, la Iglesia, las comunidades locales, movimientos sociales y ONG. Una consecuencia de esta diversidad de actores o *stake holders* es el surgimiento de llamados a la creación de estrategias o redes unificadas de análisis e intervención relacionadas con el patrimonio cultural a nivel nacional (Higueras 2008). En la jerga administrativa del desarrollo, estas intervenciones se discuten en términos de

manejo o gestión, bien sea del “patrimonio cultural” —léase *cultural heritage management*— o de “recursos culturales” —léase *cultural resource management* (Higueras 2008). Sin embargo, la diversidad de ejes y escalas de valoración del patrimonio, así como las diferencias de su definición, tienen en común el hecho de ser parte de doctrinas del desarrollo.

Diversos conjuntos de ideas y opiniones sobre el desarrollo coexisten en la actualidad, pero todos, en mayor o menor grado, tienden a colapsar o a confundir los siguientes aspectos: i) la intencionalidad de la expansión del desarrollo en términos económico-mercantiles; ii) la destrucción material y la afectación del tejido social inherentes a la realización de estas intenciones; y iii) las necesidades de prever y responder a las secuelas del proceso de desarrollo. Antes de preguntarse por el valor y el desarrollo del patrimonio arqueológico, resulta, entonces, necesario distinguir el manejo que los diferentes actores sociales dan a las múltiples y entrecruzadas confusiones epistemológicas en torno a la intención político-administrativa de “desarrollar el patrimonio”. En otras palabras: ¿Quiénes quieren efectuar qué intervenciones, cómo, dónde y con qué fines?

La valoración mercantil

La mercantilización de objetos, lugares y paisajes continúa una tradición que nace del afán de apropiación de todo aquello considerado valioso, incluyendo la tierra, la fuerza de trabajo y los alimentos ajenos, que surge con la colonización del continente y que perdura después de la Independencia. En los siglos *xvi* y *xvii* la búsqueda de los objetos fácilmente intercambiables por dinero condujo a las más tempranas y violentas formas de saqueo de templos y tumbas (Alcina Franch 1995; Zevallos Quiñones 1994; Rostworowski 2002), pero la idea de poner en marcha un plan para lograr el desarrollo a partir de la valoración no-metálica de los aspectos materiales o inmateriales de la otredad indígena no parece haber sido expresada de manera propositiva. Actualmente, pese a las crecientes acciones policivas que buscan normar el tránsito entre los regímenes del valor (cf. Appadurai 1986) testimonial y mercantil del patrimonio (*vide infra*), la trata de artefactos continúa (Atwood 2004).

Las voces críticas de la trata de “antigüedades”, “piezas de arte antiguo” u “objetos arqueológicos” no surgen, como comúnmente se piensa, con el nacimiento de las repúblicas latinoamericanas y la labor de los ilustrados humboldtianos encargados de la fundación de los primeros museos, sino mucho antes. Si bien Mariano Eduardo de Rivero y Ustariz (1994 [1841]), en lo que podría ser visto como el primer llamado a patrimonializar bienes arqueológicos en el Perú, intentó introducir cambios de pensamiento entre tomadores de decisiones, que devinieran en políticas para el fomento de la investigación y la custodia de

antigüedades, la idea de anteponer el valor testimonial al valor mercantil surgió con el iluminismo o cientificismo ilustrado de la segunda mitad del siglo XVIII. Este último permitiría, un siglo y medio más tarde, constituir la valoración testimonial de objetos pertenecientes al pasado indígena como parte de la historia nacional.

La transición del valor testimonial al valor mercantil del patrimonio, el desplazamiento del interés que despierta, que pasó de su de su papel como testimonio histórico a su entendimiento como recurso económico, es compleja, por cuanto ambos valores o intereses pueden coexistir de manera simultánea, algo que depende del contexto de enunciación. La diferencia clave está en los agentes y su poder, específicamente, en las libertades de las que gozan para actuar, en nombre del desarrollo, sobre patrimonios enajenados. Por lo regular, en los países andinos los “otros enajenados” son las poblaciones rurales locales, quechua o aymarahablantes, que habitan y usufructúan de manera tradicional espacios que incluyen sitios, rasgos y objetos arqueológicos. En la práctica, el primer paso consiste en la ejecución de la intención de desarrollo mediante la creación del recurso, es decir, la definición del patrimonio por medio del establecimiento de restricciones, por lo común la declaratoria administrativa y la intangibilización jurídica de un sitio arqueológico.

Otras formas más recientes de mercantilización del patrimonio incluyen su transformación en “destinos” para la venta en el mercado del turismo cultural (Herrera en prensa; Silverman 2002; Ruiz 2010) y el “pago por ver” (*pay-per-view*) de piezas arqueológicas *qua* objetos de arte (Silverman 2006). La formalización de las colecciones privadas de bienes patrimoniales inscritas en el Registro Nacional de *Bienes Culturales Muebles*¹² y la fiscalización de la exhibición de piezas arqueológicas falsas han permitido legitimar *a posteriori* el saqueo y el coleccionismo y abrir el campo museal al mercantilismo, otra un bastión de los discursos testimoniales sobre el pasado. Cabe anotar que los museos privados y los sitios arqueológicos concesionados no solo generan ingresos mediante la venta de boletos, recuerdos y alimentos, sino mediante el alquiler de sus instalaciones para eventos sociales de élite. Uno de sus roles más destacados, aunque poco comentados, es la facilitación de espacios con fines políticos en el ámbito diplomático internacional.¹³

12. Véase http://www.mcultura.gob.pe/registro_bienes.shtml.

13. Un ejemplo es la exhibición “Spondylus: ofrenda sagrada y símbolo de paz”, realizada como parte de los esfuerzos por restablecer las relaciones diplomáticas entre Perú y Ecuador tras los enfrentamientos armados de 1995 (Henrique Cardoso 1999). A pesar de su evidente carácter político, la exhibición no se realizó en un museo nacional, sino en un museo privado, con el auspicio de una empresa transnacional.

La valoración testimonial

En el Perú, y en buena parte de Latinoamérica, la valoración de objetos y paisajes como testimonio histórico forma parte del fundamento ideológico para el surgimiento de la arqueología como una disciplina académica en la primera mitad del siglo xx; aunque cabe recordar que la valoración de los restos del pasado por sus cualidades históricas es anterior a la fundación de las repúblicas andinas en el siglo xix. En las colonias españolas el interés ilustrado surge en la segunda mitad del siglo xvii y se manifiesta en las labores de personajes como Antonio de Ulloa, Jorge Juan, Pedro Franco Dávila y el obispo Baltasar Martínez de Compañón (Alcina 1995; Pillsbury y Trever 2008), quien dedicara el tomo ix de *Truxillo del Perú* (1987-1991 [1782-1788?]) a las *Antigüedades de los indios*. Sus detalladas ilustraciones incluyen dibujos arquitectónicos y de tumbas, así como vasijas de cerámica que acompañaban una importante colección de objetos contenidos en seis o siete cajones enviados a España en 1790, entre los que se incluían 195 piezas de cerámica (Alcina 1995, 187-188). El obispo deseaba que Carlos IV tuviera oportunidad de observar las piezas

... y que después pasen (siendo de su Real agrado) al Serenísimo Príncipe de Asturias, nuestro señor para su entendimiento y diversión y que insensiblemente y con gusto pueda irse aficionando al estudio y conocimiento de las artes civilidad y cultura de los indios del Perú. (Domínguez de Borda 1936, 548, documento iv, cit. en Alcina 1995, 187).

Si el fundamento del valor testimonial de los restos materiales del pasado en la era borbónica yacía en “saca[r] el conocimiento del aumento y disminución que han tenido [los países en tiempos más remotos]” (Solano 1979: CXLVIII, cit. en Alcina 1995: 80), su importancia para la república descansa sobre el mito fundacional que declara a la nación heredera legítima de la soberanía y la libertad de los pueblos indígenas que habitaron el territorio nacional y, por extensión, de todo su pasado (Herrera 2008, y en prensa). La responsabilidad de proteger el “incalculable” valor de los restos del pasado se institucionalizó con la formación de la república; la legislación patrimonial demoró, pero se consolidó y reforzó con el surgimiento de la academia arqueológica peruana a lo largo del siglo xx (Macera 2000; Mujica 2000; Ravines 2000; Ubilluz 2000).

Al igual que en otros países de la región, en el Perú el desarrollo de la legislación patrimonial ha ido de la mano con el mestizaje, política de integración cultural destinada a fomentar una identidad nacional única que reemplace o se superponga a las identidades locales, regionales y étnicas (De la Cadena 2000 y 2006). Así, a fines del siglo pasado, y en el marco del ciclo “Educación, patrimonio cultural y proyectos de desarrollo”, auspiciado por el Instituto (hoy

Ministerio) Nacional de Cultura, la destacada arqueóloga peruana Ruth Shady resumió sucintamente el proyecto que pareciera haber dirigido la política patrimonial en el Perú a lo largo de la década pasada:

La arqueología tiene en este campo [el proyecto nacional común de bienestar compartido] un rol muy importante. Con la difusión de conocimientos sobre nuestra historia y sus contribuciones [...] estaremos en capacidad de sentirnos orgullosos de esa tradición y capaces de recuperar la seguridad en nosotros mismos y el respeto por el colectivo [nacional]” (Shady 1999, 92-93).

Según Shady (1999: 91-92), la “falta de estimación por la tradición cultural propia” deriva en una “carencia de un sentido de identidad colectiva de participación en un proyecto nacional común de bienestar compartido”.

Desde la perspectiva del Estado, la protección del patrimonio puede ser entendida como una forma de culto a los ancestros, una práctica necesaria que contribuye a constituir su legitimidad y justificar su continuidad, fundamentando su autoridad en la historia oficial. El estudio y la protección de los restos monumentales y artefactos complejos han de ser privilegiados porque soportan la tesis fundacional del mito en torno a los “antiguos peruanos” como personas civilizadas, forjadoras de libertad y soberanía (Herrera en prensa). De forma paralela al discurso del subdesarrollo y la pobreza (Sachs 1991; Escobar 2007), la construcción de un fantasma en torno a una supuesta falta de identidad o de amor a la patria articula aquella doctrina del desarrollo en la que la práctica arqueológica nacional se halla inserta en la actualidad. Según Shady (1999 *passim*), solo los arqueólogos estarían en capacidad de producir “valor histórico” mediante el “trabajo disciplinar profesional”, ingrediente activo del antídoto al supuesto mal.

En consecuencia, la legislación patrimonial actualmente requiere pena de cárcel para quienes extraigan o vendan piezas arqueológicas, independientemente de si son lugareños o comerciantes; multas administrativas y procesos penales para empresas que afecten el patrimonio arqueológico sin someterse a los peritajes y controles reglamentados; así como el decomiso y la destrucción de réplicas de objetos arqueológicos realizadas sin autorización expresa. La ley peruana también es clara en cuanto a que los sitios arqueológicos monumentales declarados son áreas intangibles, por lo que muchos se hallan cercados para facilitar su administración. Si bien existen provisiones en la ley para usufructuar sitios arqueológicos para la agricultura o el pastoreo, esto es muy raro en la práctica.

Desde una perspectiva desarrollista, puede parecer anacrónico que las formas excluyentes de manejo patrimonial busquen evitar la destrucción física,

pues el desarrollismo conoce la destrucción como un aspecto inmanente a los procesos de desarrollo modernos. Las doctrinas del desarrollo tienden a erguirse más bien en contra de las repercusiones negativas de la destrucción una vez puesta en marcha (Cowen y Shenton 1996), y no antes. Desde esta óptica,¹⁴ la intervención arqueológica emerge como *el* factor de desarrollo, y los intentos de lograr un impacto medible en estos términos, desde los hallazgos en Sipán, en 1985, han sido múltiples. Cabe recordar, sin embargo, que en la mayoría de sitios arqueológicos declarados patrimonio cultural de la nación, poco visitados y custodiados por grandes pero poco efectivos letreros azules (figura 1), las fricciones entre el Estado y las poblaciones locales derivadas de la intangibilización son tan diversas y reiterativas que esta es difícil, a veces políticamente imposible, de mantener en la práctica.



Figura 1. El asentamiento humano Los Olivos de Vispán ocupa desde 2008 un antiguo asentamiento de filiación cultural chancay declarado patrimonio cultural. El letrero al costado de la carretera Panamericana indica que la “zona arqueológica” es “intangible”

Si articuláramos una definición amplia de *patrimonio arqueológico* en torno al “legado material del pasado”, su protección sería inefectiva, no porque la

14. El rol privilegiado de lo especular en la modernidad constituye un problema amplio, imposible de ser abordado aquí a plenitud.

mayoría de sitios arqueológicos del Perú declarados no han sido cercados, ni porque muchos aún no se han declarado —probablemente la mayoría—, sino porque la mayor parte del legado material del pasado es difícil de circunscribir en términos de “sitios”. Este énfasis en áreas fijas plasmado en la legislación es una herencia de los enfoques de la arqueología regional procesual de la década de 1980, que aún relegan a un plano marginal las extensas transformaciones del paisaje andino —aproximadamente un millón de hectáreas de terrazas (Masson 1986), 100.000 hectáreas de campos elevados en el altiplano de Puno (Díaz y Velásquez, 1992), decenas de kilómetros de canales “arqueológicos”, así como un número desconocido de campos hundidos, reservorios y humedales artificiales (bofedales, *oquna*) (véase Lane, en este volumen), entre otros.¹⁵ El hecho de que este patrimonio no se halle formalmente reconocido ni protegido (Lumbreras 2000) no ha constituido un impedimento para que se incluya de manera protagónica en incontables proyectos de desarrollo rural a lo largo de las tres últimas décadas.

La recuperación de tecnologías indígenas

La adecuación y reutilización de terrazas y canales para la producción agropecuaria es una práctica tradicionalmente desplegada por comunidades y familias andinas enfrentadas a la necesidad de producir y subsistir en condiciones sociales y ambientales cambiantes. Su objetivo es la reproducción exitosa y sostenible de una diversidad de semillas que, en el caso de los sistemas comunales de rotación de cultivo *aynuqa*, *manta* o *laymi*,¹⁶ son de propiedad de familias individuales. La intención de integrar los conocimientos y prácticas tradicionales, y los conocimientos producidos por la arqueología, en la formulación de doctrinas de desarrollo es una característica original de la historia de la disciplina antropológica en América Latina.

A nivel global, la arqueología aplicada al desarrollo rural es aún un campo novedoso (Isendahl y Stump en prensa), pero en los Andes cuenta con más de tres décadas de experiencias (Morlon *et al.* 1982; Torre y Burga 1985; Kendall y Rodríguez 2010). En Europa, Japón y los EE. UU., la arqueología aplicada se tiende a entender como sinónimo de arqueología experimental, como la recreación de técnicas desaparecidas con fines educativos y de demostración: el tallado en piedra, la reconstrucción de tradiciones arquitectónicas o la recreación de razas

15. Un resumen cartográfico parcial se halla en Herrera 2011, fig. 1.

16. Sistema comunal sectorial para el manejo y vigilancia concertada —en el tiempo y el espacio— de cultivos distantes a las viviendas familiares (Morlon 1996). También significa *fiestín* o *convite* (Herrera 2011).

de animales antiguas. En cambio, en Bolivia (Swartley 2002), Ecuador (Marcos 2004) y Perú (Herrera 2011; cf. Regal Matienzo 2005), la experimentación alimentó las intencionalidades de agentes del desarrollo y dio paso al despliegue del conocimiento arqueológico sobre las tecnologías indígenas en proyectos de desarrollo rural. Las cuencas del río Guayas y del lago Titicaca, y la región del Cusco, han sido áreas protagónicas de este proceso.

En la presentación de uno de los primeros libros en que la reconstrucción de la infraestructura indígena abandonada y el estudio de las prácticas agrícolas tradicionales se plantean como estrategias alternas para proyectos y planes de desarrollo en comunidades rurales andinas —*Tecnologías agrícolas tradicionales en los Andes centrales: perspectivas para el desarrollo*, de Pierre Morlon, Benjamin Orlove y Alberic Higon (1982)—, la Corporación Financiera de Desarrollo, S. A. (Cofide), el Proyecto Regional de Patrimonio Cultural del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) coinciden en que

... el progreso de la agricultura está aún estrechamente vinculado con los valores desarrollados por el hombre andino prehispánico. Desde esta perspectiva, el rescate de esta herencia cultural y la recuperación de tecnologías autóctonas que son parte de esta herencia, es ciertamente, una forma de desarrollo en su más amplio sentido. (PNUD y Cofide 1982, 7).

De la arqueología experimental a la arqueología aplicada

El éxito de las primeras cosechas en parcelas de cultivo experimentales de campos elevados —camellones, *waru waru*, *suko kollu*—¹⁷ reconstruidos a más de 3800 msnm, en el área circunlacustre del Titicaca, 40 % superiores a las pampas y laderas circundantes (Mujica 1997), se vio inesperadamente potenciado por el evento del Niño de 1982, la sequía surandina de 1983 y las inundaciones de 1985/1986. La productividad de este sistema agrícola bajo condiciones climáticas extremas inspiró a arqueólogos, geógrafos y agrónomos a promocionar esta tecnología, y durante las décadas de 1980 y 1990 más de una docena de ONG e instituciones de desarrollo, como el Instituto Nacional de Innovación Agraria y CARE Perú, llegaron a adelantar proyectos de reconstrucción a escalas cada vez mayores en un contexto de inestabilidad política y económica crecientes.

17. Técnica de cultivo agrícola en zonas estacionalmente inundadas que mediante un sistema de canales facilita el drenaje/riego, a la vez que duplica la capa de humus y aprovecha el agua para propiciar especies útiles. En extensiones amplias permite contrarrestar los efectos de las heladas (Morlon 1996; Herrera 2011).

Según Alipio Canahua,¹⁸ colaborador de esta primera fase de experimentación, “los agrónomos se aprendieron el trapecio de [Clark] Erickson como el padre-nuestro” (cf. Erickson 1996).

En 1989, el Programa Interinstitucional de Waru Waru (PIWA), dependiente del Instituto Nacional de Desarrollo (Inade), centraliza los distintos esfuerzos de desarrollo peruanos¹⁹ y los articula —en teoría— con los esfuerzos bolivianos en el marco del Proyecto Especial Binacional Lago Titicaca (PELT). Las estimaciones del área total de campos elevados reconstruidos en Perú varían entre 300 ha (Erickson 1996) y 2006 ha (Enríquez, Huamani y Mendoza 2000). El ingeniero Canahua (comunicación personal, 2007) considera razonable una cifra de 470 ha de camellones reconstruidos en el Perú, y nuestra entrevista con Eddy Morales, director del Programa de Suka Kollus (Prosuko), contraparte boliviana del PIWA, sugiere un programa de envergadura, características y resultados similares. En general, estimamos la extensión del total de intervenciones en el altiplano del Titicaca entre las 600 y 900 ha. Las experiencias peruanas en este campo del desarrollo agrícola hasta fines de la década de 1990 fueron recogidas por el PIWA en más de una docena de publicaciones (Berastain 1999; Cari y Camacho 1992; Enríquez, Huamani y Mendoza 2000; García y Fernández 2000; PIWA 1992, 1994, 1996, 1999, 2000a, 2000b, 2000c, 2001a, 2001b, 2001c), en las que la arqueología y la antropología brillan por su ausencia (cf. Mujica 1997). Como consecuencia del giro neoliberal ocurrido en la década de 1990, el financiamiento nacional e internacional a proyectos de desarrollo en la región de Puno decayó, y hacia 2002 el PIWA, Prosuko y la mayoría de ONG abandonaron la promoción de campos elevados.

La arqueología experimental demostró que la producción agrícola mercantil en campos elevados reconstruidos es viable en términos de rendimiento productivo, pero este enfoque, en la práctica, produjo sitios arqueológicos (figura 2). Actualmente, más del 50 % de los campos elevados reconstruidos se halla en abandono, y alrededor del 30 %, en descanso. Los múltiples intentos realizados en las décadas de 1980 y 1990 para generar desarrollo rural mediante intervenciones encaminadas a incrementar la producción campesina con miras a superar las cotas de autosubsistencia, nunca lograron el cometido de aumentar, de manera sostenible, el volumen de la participación campesina en el mercado de productos agropecuarios.

Entre los factores para el abandono de los campos elevados rehabilitados, que pareciera indicar el fracaso de la arqueología aplicada al desarrollo, se pueden

18. Comunicación personal, septiembre de 2007.

19. Se destacan el Programa de Apoyo al Ingreso Temporal (PAIT), el Proyecto de Investigación de Sistemas Agropecuarios (PISA) y la estación experimental agrícola de Illpa, del Instituto Nacional de Investigación Agraria (INIA) (cf. Erickson 1996, fig. 1).

citar errores técnicos en el proceso de reconstrucción: la inversión de horizontes edáficos²⁰ e insuficiente atención a la variabilidad de suelos, un manejo hídrico inadecuado²¹ y una selección de cultivos enfocada en variedades mercantiles como la papa dulce, quínoa blanca y cebolla, antes que en especies nativas como las papas amargas (*Solanum juzepzukii* y *S. curtilobum*), más resistentes a las heladas y sequías, pero de menor valor comercial. Sin embargo, también se deben citar “errores sociales” en el proceso de implementación. El diseño de los proyectos fuera de las comunidades en un idioma ajeno, la separación conceptual del trabajo en el campo, la falta de articulación de las intervenciones con las prácticas tradicionales de respeto frente a los ancestros, la tierra y el agua, y la imposición de estos planes mediante la contratación de jornaleros, recuerdan prácticas coloniales.

El colapso o la reestructuración profunda de los proyectos y ONG de desarrollo rural enfocados en la (re)construcción de campos elevados (*waru waru*, *suka kollu* o camellones), en la década del 2000, ha llevado a Swartley (2002) a sugerir que se trató de una tradición inventada, que fue vendida con algún éxito en el mercado internacional de proyectos de desarrollo. Y si bien es cierto que los proyectos fueron encaminados desde una óptica moderna, basada en la planificación central y con un fuerte componente autoritario, ¿por qué persisten pequeños parches de campos elevados?

Según reportes locales, existen pequeñas parcelas familiares de camellones salpicadas en los distritos puneños de Huatta y Azángaro. En el sector Titijo de la comunidad campesina Caritamaya (distrito de Acora), incluso pudimos presenciar una faena comunal de construcción de campos elevados en julio de 2006, lo que nos sugiere la inserción de prácticas similares —en términos de las técnicas empleadas para la reconstrucción— en una lógica distinta a la mercantil y la testimonial.

El reloj solar de Caritamaya, un sistema concéntrico de campos elevados contruidos en una depresión inundable del terreno (figura 2), es un reciente

20. La productividad de los campos elevados se debe en parte a la “doble” capa de humus acumulada en el lomo del camellón al agregar el humus retirado de la preparación o limpieza de los canales circundantes. La inversión de horizontes se produce cuando las capas de humus quedan por debajo de sedimentos menos fértiles o entremezclados. Entre las causas se encuentra una organización mecánica del trabajo de cuadrillas de jornaleros o el uso de maquinaria con la idea de hacer más “eficiente” el trabajo, es decir, de recuperar mayor extensión en menos tiempo. La importancia de la observación a largo plazo de las cualidades específicas de cada campo de cultivo salta a la vista.

21. Para irrigar y drenar los campos de camellones es necesario controlar los niveles hídricos a nivel de cuenca. En algunas cuencas, como la del río Katari, la contaminación por aguas servidas es un problema central. En otras, lo son las intervenciones (represas, canales de desviación o trasvase y pozos, p. ej.) realizadas por agentes con control territorial (propietarios, comunidades, municipios, estados).



Figura 2. Gastón Quispe Charaja muestra el Reloj Solar de Caritamaya, un sistema de campos elevados de original diseño para cultivo en *aynuqa*, en el altiplano del Titicaca

esfuerzo comunitario que responde a un problema local, ampliamente difundido en la región: la escasez de buenas tierras cultivables con baja incidencia de heladas e inundaciones en el área circunlacustre. Al integrar el conocimiento sobre las tecnologías indígenas en el abanico de las estrategias comunales de producción, la técnica antigua, descubierta y popularizada por la arqueología, es resignificada en términos de relaciones significativas con el entorno, ritualizadas por los *yatiris*.²² El patrón ideado por los proyectos de desarrollo, campos elevados lineales y corte trapezoidal es rediseñado según las condiciones locales, y se adecua a las lagunas estacionales *qutañas*.²³ Finalmente, el sistema es rebautizado como “reloj solar”. Aunque la inspiración para el nombre es desconocida, su intención manifiesta es atraer el turismo. Es decir, la comunidad busca en sí mercantilizar este patrimonio, pero manteniendo la mercantilización al margen del ámbito de la producción comunal en *aynuqa*. Esta última no se inserta en

22. Término aymara comúnmente traducido como *chamán* o *curandero*. Además de curar, prepara ofrendas para la tierra Pachamama o espíritus (véase, p. ej., Fernández Juárez 2004).

23. El reloj solar de Titijo es un sistema híbrido similar al cultivo en lagunas estacionales *qocha* (Flores Ochoa *et al.* 1996), en el que los lomos elevados de los camellones se adecuan a la circunferencia de la depresión o *qutaña*. El manejo hidráulico gira en torno a la inclinación del canal principal y la predictibilidad de las crecientes estacionales del lago.

la lógica de mercado, sino en aquella de las entrelazadas economías familiares y la reproducción cultural de la comunidad, expresada en formas particulares de organización del trabajo, reciprocidad y ritualidad.

Reflexiones finales

Nuestro análisis de la relación entre *arqueología* y *desarrollo* demuestra que la emergencia de la práctica científica puede ser entendida, desde sus inicios, como parte de doctrinas del desarrollo articuladas a escala nacional y global. La contraposición de la mercantilización como un proceso esencialmente destructivo, asociado al saqueo y la explotación, por un lado, y la patrimonialización como un proceso de restricciones destinado a la protección del bien común, emergen como una dicotomía aparente y simplista. En los procesos de intervención concretos, el eje de valoración económico y el eje testimonial se vinculan a momentos distintos del despliegue de doctrinas del desarrollo. En el primer caso se trata de doctrinas de corte liberal-mercantil asociadas a estrategias de inversión o, en otras palabras, a las intenciones de inversionistas privados o públicos de generar desarrollo económico a corto y mediano plazo. En el segundo caso se trata de institucionalidades que responden a las estrategias anteriores, previendo y normativizando la generación de daños desatados por la puesta en marcha —y atendiendo a sus consecuencias— de las estrategias de inversión, idealmente a largo plazo. Inmersos en el discurso desarrollista, los esfuerzos de patrimonialización buscan regular la destrucción de manera proactiva, priorizando el control excluyente en nombre de la conservación del registro testimonial. Desde esta perspectiva, la mercantilización y la patrimonialización son formas complementarias de enajenación.

En el Perú, el aceleramiento aparente de la transición valorativa de lo testimonial hacia lo económico se debe principalmente al creciente énfasis en el despliegue del patrimonio arqueológico para la captación de divisas por vía del turismo receptivo. Este se expresa en una considerable inversión pública —13 millones de dólares americanos en 2010— para la investigación, conservación y valorización de sitios arqueológicos, especialmente a lo largo del Circuito Turístico Nororiental.²⁴ Es aún demasiado pronto para evaluar los efectos de una valoración que combina investigación, conservación y la adecuación para

24. Los sitios arqueológicos en la costa incluyen Chan Chan, Chotuna (Lambayeque), Huaca Rajada de Sipán (Zaña), Ventarrón y Collud (Pomalca), Huaca Las Ventanas (Pítipo), Túcume, La Pava (Mochumí), Jotero (Jayanca) y Huaca Bandera (Pacora), así como Marcahuamachuco, Viracochapampa, Cerro Miraflores, Cerro Amaru y otros sitios en la provincia de Sánchez Carrión, en la sierra norte.

el turismo, pero parece que algunas lecciones fueron aprendidas a raíz de la resistencia popular a tratar sitios arqueológicos como si fueran parques temáticos de diversión (Flores Ochoa 2004; cf. Ruiz Rubio 2010, 209-210).

Sin embargo, no es casual que el auge de la valoración mercantil coincida temporalmente con el surgimiento de expresiones de valoración del patrimonio en términos identitarios particulares, los mismos que compiten con el discurso nacionalista dominante del mestizaje. A diferencia de como se presenta la situación en Bolivia y Ecuador, en el Perú los movimientos sociales que reclaman una reivindicación indígena se han hecho notar principalmente en los contextos de lucha en torno a la extracción minera y las industrias energéticas. Tampoco es casual que la única organización miembro de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), cuyo nombre no incluye referencias a lo indígena, sea la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (Conacami) del Perú.

En el Perú, la relación de los campesinos con la tierra es un asunto supuestamente zanjado por la reforma agraria. Sus aspectos simbólicos son considerados un asunto privado, con acentos religiosos, que preocupa principalmente a etnólogos y dogmatizadores cristianos. La destrucción de sitios, en cambio, continúa siendo parte de la lucha por la tierra, aunque de una manera tergiversada. La rigidez con la cual la normatividad de conservación es aplicada a sitios arqueológicos monumentales cercanos a los centros urbanos contrasta marcadamente con los millones de hectáreas de paisajes transformados que no son reconocidos como patrimonio.

La normatividad de protección del patrimonio es amplia y compleja, ya que abarca los niveles nacional (Ministerio de Comercio Exterior y Turismo, Ministerio de Cultura, Sistema Nacional de Museos del Estado) e internacional (Convenciones de la Unesco de 1970, 1983 y 2005), cada vez más densamente entrelazados. Su objetivo ulterior compartido es mediar las posibilidades de encuentro con la carga de significados de la materialidad del pasado y llevar la mercantilización de la mano de la conservación, en nombre del desarrollo. La mercantilización directa de objetos auténticos y réplicas autorizadas compite con un amplio espectro de estrategias de patrimonialización que intangibilizan y resignifican objetos de arte, sitios monumentales y paisajes culturales selectos en nombre de la conjugación de la mercantilización del patrimonio con su conservación y el ordenamiento territorial. No obstante, la materialidad del pasado rehúsa a desprenderse de su papel en la configuración de la memoria, sentidos de pertenencia e identidad.

El estudio de la aplicación de políticas de desarrollo inspiradas en la investigación arqueológica, es decir, de los logros, fracasos y retos de la recuperación de tecnologías indígenas (Herrera 2011), ha permitido destacar las limitaciones de la valoración mercantil del patrimonio arqueológico y la fragilidad del discurso

testimonial. Es por ello que destacamos las resignificaciones locales de la materialidad rural del pasado y la puesta en práctica del potencial reivindicativo de lugares, objetos y símbolos —patrimoniales y del desarrollo— por parte de movimientos sociales, pues son estas prácticas y procesos los que configuran las condiciones de posibilidad para la emergencia, en los Andes, de una arqueología consciente de su papel ideológico y potencial práctico en la construcción de discursos de futuro en el presente, dispuesta a mojar los pies de barro del gigante, en vez de lustrarle las botas.

Agradecimientos

Este trabajo es el resultado de la reflexión sobre las agudas críticas y comentarios de los participantes a la ponencia “Arqueología y desarrollo en la teoría y en la práctica”, presentada en el marco de la Quinta Reunión de Teoría Arqueológica en América del Sur (TAAS V, Caracas). Álvaro Higuera, Miguel Aguilar y Claudia Campos leyeron y comentaron generosamente versiones previas de este texto, pero los errores y omisiones restantes son de mi exclusiva responsabilidad.

La investigación de campo sobre tecnologías indígenas fue posible gracias a una beca CLACSO/ASDI de promoción de la investigación social. Mi asistencia y participación en el V TAAS fue posible gracias al apoyo del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. La edición final de este texto, así como la revisión editorial de los trabajos que conforman este volumen, se realizó durante mi estadía como becario de la Fundación Gerda Henkel en la Comisión de Culturas no Europeas (KAAK) del Instituto Arqueológico Alemán (DAI).

Bibliografía

- ALCINA FRANCH, José. 1995. *Arqueólogos o anticuarios: historia antigua de la arqueología en la América Española*. Madrid: Ediciones del Serbal.
- APPADURAI, Arjun. 1986. “Commodities and the Politics of Value”. En *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, editado por Arjun Appadurai, 3-63. Cambridge: Cambridge University Press.
- ATWOOD, Roger. 2004. *Stealing History: Tomb Raiders, Smugglers and the Looting of the Ancient World*. Nueva York: St. Martin's Griffin.
- BERASTAIN, Juan Pablo. 1999. *Waru waru: cultura y desarrollo en el altiplano del Tí-ticaca*. Puno: PIWA, PELT.
- CADENA, Marisol de la. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- . 2006. “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”. *Universitas Humanística* (61): 51-84. Cari Choquehuanca, Ángel y Ciro

- Camacho Are. 1992. *Principios técnicos para la reconstrucción y producción agrícola en waru waru*. Vol. 1: *Suelos y agua*. Puno: PIWA-PELT, INADE-IC, COTESU.
- CHILDE, Vere Gordon. 1960. *Progreso y arqueología*, Buenos Aires: Dédalo.
- COWEN, Michael P., y Robert W. Shenton. 1996. *Doctrines of Development*. Londres, Routledge.
- DÍAZ ZEBALLOS, César y Emiliano Velásquez Coaquira. 1992. *Inventario de infraestructuras agrícolas andinas en Puno, Perú*. Avances de investigación sobre la tecnología de waru waru. I. Infraestructura. Puno: Programa Interinstitucional de Waru Waru, Convenio PELT-INADE, IC-COTESU.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita. 1999. "Nacionalismo y arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo". En *Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica en la América do Sul*, vol. 3, editado por Pedro Pablo A. Funari, Eduardo Goes Neves e Irina Podgorny, 161-180. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- ENRÍQUEZ SALAS, Porfirio, Alcides Huamani Peralta y Charles Mendoza Mollocondo. 2000. *Impacto socioeconómico de los waru waru en las familias campesinas*. Puno: PIWA-PELT.
- ERICKSON, Clark. 1996. *Investigación arqueológica del sistema agrícola de los camellones en la cuenca del lago Titicaca del Perú*. La Paz: Centro de Información para el Desarrollo y PIWA.
- ESCOBAR, Arturo. 1995. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Barcelona, Norma.
- . 1997. "Antropología y desarrollo". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (154): 497-515.
- FLORES OCHOA, Jorge. 2004. "Contemporary significance of Machu Picchu". En *Machu Picchu: Unveiling the Mysteries of the Incas*, editado por Richard Burger y Lucy Salazar. 109-123. New Haven y Londres: Yale University Press.
- FLORES OCHOA, Jorge, Magno Percy Paz Flores y Washington Rozas. 1996. "Un (re) descubrimiento reciente: la agricultura en lagunas temporales (*qocha*) en el altiplano". En *Comprender la agricultura campesina en los Andes centrales. Perú-Bolivia*, editado por Pierre Morlon, 247-255. Lima: IFEA, CBC.
- FUNARI, Pedro Paulo, Andrés Zarankin y Emily Stovel (eds.). 2005. *Global Archaeological Theory*. Nueva York: Kluwer Academic, Plenum Publishers.
- GALEANO, Eduardo. 1994 [1971]. *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI, EAN.
- GARCÍA CHIRE, Héctor y Marco Fernández Valdivia. 2000. *Evaluación agroeconómica comparativa de la producción agrícola en waru waru y pampa en un ciclo productivo*. Puno: PIWA, PELT.
- GNECCO, Cristóbal. 1999. *Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- . 2004. "Arqueología ex-céntrica en Latinoamérica". En *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas*, editado por Alejandro Haber, 169-183. Bogotá: Universidad de los Andes.
- GOSDEN, Chris. 2004. *Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 bC to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.

- HABER, Alejandro. 2004. "Arqueología de la naturaleza / Naturaleza de la arqueología". En *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas*, editado por Alejandro Haber, 15-32. Bogotá: Universidad de los Andes.
- . (ED.). 2004. *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- HAMILAKIS, Yannis y Peter Duke (eds.). 2007. *Archaeology and Capitalism*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- HENRIQUE CARDOSO, Fernando. 1999. "Presentación". En *Spondylus: ofrenda sagrada y símbolo de paz*, editado por Museo Larco, Lima, IX. Lima: Fundación Telefónica y Museo Larco, Lima.
- HERRERA WASSILOWSKY, Alexander. 2008. "El futuro del pasado: arqueología andina para el siglo XXI". En *Arqueología en Latinoamérica: historias, formación académica y perspectivas temáticas*, editado por Luis Gonzalo Jaramillo, 167-186. Bogotá: Universidad de los Andes.
- . 2011. *La recuperación de tecnologías indígenas: arqueología, tecnología y desarrollo en los Andes*. Bogotá y Lima: Clacso, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad de los Andes.
- . En prensa "Heritage Tourism, Poverty and Identity in Peru". *International Journal of Historical Archaeology*.
- HIGUERAS, Álvaro. 2008. "Cultural Heritage Management in Peru: Current and Future Challenges". En *Handbook of South American Archaeology*, editado por Helaine Silverman y William Henry Isbell, 1073-1088. Nueva York: Springer.
- INGOLD, Tim. 1992. *Evolución y vida social*. México: Grijalbo.
- ISENDAHL, Christian y Daryl Stump (eds.). En prensa. *Applied Archaeology: Historical Ecology and the Usable Past*. Oxford, Oxford University Press.
- KEHOE, Alice B. 1998. *The Land of Prehistory*. Nueva York y Londres: Routledge.
- KENDALL, Ann y Abelardo Rodríguez. 2010. *Desarrollo y perspectivas de los sistemas de andenerías en los Andes centrales del Perú*. Lima y Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Bartolomé de Las Casas.
- LUMBRERAS, Luis Guillermo. 1974. *La arqueología como ciencia social*. La Habana: Casa de las Américas.
- . 2000. "Comentarios". En *Patrimonio cultural del Perú*, vol. 1, editado por Walter Alva, Fernando de Trazegnies y Luis Guillermo Lumbreras, 79-93. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MACERA, Pablo. 2000. "Patrimonio cultural: historia del debate". En *Patrimonio cultural del Perú*, vol. 1, editado por Walter Alva, Fernando de Trazegnies y Luis Guillermo Lumbreras, 61-78. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MARCOS, Jorge (ed.). 2004. *Las albarradas en la costa del Ecuador: rescate del conocimiento ancestral del manejo sostenible de la biodiversidad*. Guayaquil: CEA, ESPO.
- MARTÍNEZ DE COMPAÑÓN, Baltasar Jaime. 1987-1991 [1782-1788?]. *Trujillo del Perú*, vol. 12. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, Agencia Española de Cooperación Internacional.

- MASSON, Luis. 1986. "Rehabilitación de andenes de la comunidad de San Pedro de Casta, Lima". En *Andenes y camellones en el Perú andino*, editado por Carlos de la Torre y Manuel Burga. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- MCGUIRE, Randall y Rodrigo Navarrete. 1999. "Entre motocicletas y fusiles: las arqueologías radicales anglosajona y latinoamericana". *Boletín de Antropología Americana* (34): 89-110.
- MORLON, Pierre (ed.). 1996. *Comprender la agricultura campesina en los Andes centrales. Perú-Bolivia*. Lima: IFEA y CBC.
- MORLON, Pierre, Benjamin Orlove y Alberic Hibon. 1982. *Tecnologías agrícolas tradicionales en los Andes centrales: perspectivas para el desarrollo*. Lima: Cofide, PNUD y Unesco.
- MUJICA, Elías. 1997. "Los andenes de Puno en el contexto del proceso histórico de la cuenca norte del Titicaca". En *Conservación y abandono de andenes*, editado por Carlos A. Llerena, Moshé Inbar y María A. Benavides. Lima y Haifa: Universidad Nacional Agraria La Molina y Universidad de Haifa.
- MUJICA, Ramón. 2000. "Comentarios". En *Patrimonio cultural del Perú*, vol. 1, editado por Walter Alva, Fernando de Trzegnies y Luis G. Lumbreras, 217-223. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- NAVARRETE, Rodrigo. 2006. "El gato se muerde la cola: comentario desde Venezuela sobre el desarrollo teórico y metodológico de la arqueología latinoamericana". *Arqueología Suramericana* 2 (2): 177-181.
- PATTERSON, Thomas C. 1984. "Social Archaeology in Latin America: An Appreciation". *American Antiquity* 59: 531-537.
- PILLSBURY, Joan y Lisa Trever. 2008. "The King, the Bishop, and the Creation of an American Antiquity". *Ñawpa Pacha* 29: 1-29.
- PIWA. 1992. *Avances de investigación sobre la tecnología de waru waru*. Vol. 1: *Infraestructura*. Puno: PELT, INADE-IC, COTESU.
- . 1994. *Microclimatología en el agroecosistema de waru waru: avances de investigación*. Puno: INADE, PELT, COTESU.
- . 1996. *Efectos de los incentivos en las posibilidades de adopción de la tecnología waru waru*. Puno: PIWA, PELT.
- . 1999. *Perspectiva de género en la extensión de la tecnología waru waru*. Puno: PIWA, PELT.
- . 2000A. *Evaluación agroeconómica comparativa de la producción agrícola en waru waru y pampa en un ciclo productivo*. Puno: INADE, PELT-COSUDE.
- . 2000B. *Investigaciones agroeconómicas en la tecnología waru waru*, vol. 2. Puno: INADE, PELT, COSUDE.
- . 2000C. *Investigaciones sobre maca en el altiplano de Puno*, vol. 2. Puno: INADE, PELT, COSUDE.
- . 2001A. *Cultivos potenciales para el desarrollo de Puno: cuchuco y llacon*. Puno: PELT, Proyecto Especial Binacional Lago Titicaca.
- . 2001B. *Tecnología waru waru en el altiplano de Puno - Perú. Propuesta técnica*. Puno: Programa Interinstitucional de Waru Waru, Convenio INADE, PELT, COSUDE.
- . 2001C. *Tecnología waru waru en el altiplano. Propuesta técnica*. Puno: PELT, INADE, COSUDE.

- POLITIS, Gustavo (ed.). 1992. *Arqueología en América Latina hoy*. Bogotá: Banco Popular.
- . 2003. "The Theoretical Landscape and the Methodological Development of Archaeology in Latin America". *Latin American Antiquity* 14: 115-142.
- QUIJANO, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina". En *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, compilado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: Clacso, Unesco.
- RAVINES, Rogger. 2000. "Los bienes culturales y su pertenencia". En *Patrimonio cultural del Perú*, vol. 2, editado por Walter Alva, Fernando de Trazegnies y Luis G. Lumbreras, 562-563. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- REGAL MATIENZO, Alberto. 2005 [1970]. *Los trabajos hidráulicos del inca en el antiguo Perú*. Lima: INC.
- RESTREPO ARCHILA, Roberto Arturo (comp.). 2004. *Saberes de vida: por el bienestar de las nuevas generaciones*. Bogotá: Siglo del Hombre y Unesco.
- RIVERO, Mariano de. 1994. "Antigüedades peruanas". En *Los inicios de la arqueología en el Perú o "Antigüedades peruanas"*, editado por César Coloma, 28-34. Lima: Instituto Latinoamericano de Cultura y Desarrollo.
- ROSTWOROWSKI, María. 2002. "Los infinitos tesoros del antiguo Perú", en *Sobre el Perú: homenaje a José de la Puente Candamo*, editado por Margarita Guerra, Oswaldo Holguín y César Gutiérrez, 1140-1150. Lima: PUCP.
- RUIZ RUBIO, Rodrigo. 2010. "Neoliberalismo y su impacto sobre las políticas públicas de turismo en Perú". En *Políticas públicas, beneficios privados: mecanismos, políticas y actuaciones públicas para la globalización del turismo*, editado por Rodrigo Fernández Miranda y Rodrigo Ruiz Rubio. Madrid: Foro de Turismo Responsable y AECI.
- SACHS, Wolfgang (ed.). 1991. *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. Londres y Nueva Jersey: Zed Books.
- SHADY, Ruth. 1999. "El patrimonio arqueológico y su contribución al desarrollo nacional". En *Cultura y desarrollo: educación, patrimonio cultural y proyectos de desarrollo. Primer ciclo de conferencias*, t. 1, editado por Walter Alva, Fernando de Trazegnies y Luis Guillermo Lumbreras 87-105. Lima, Instituto Nacional de Cultura, Asociación de Amigos del Libro.
- SHANKS, Michael y Christopher Tilley. 1987. *Re-Constructing Archaeology: Theory and Practice*. Londres y Nueva York: Routledge.
- SILVERMAN, Helaine. 2002. "Touring Ancient Times: The Present and Presented Past in Contemporary Peru". *American Anthropologist* 104 (3): 881-902.
- . 2006. "The Historic District of Cusco as an Open-Air Site Museum". En *Archaeological Site Museums in Latin America*, editado por Helaine Silverman 159-183. Gainesville: University Press of Florida.
- SWARTLEY, Lynn. 2002. *Inventing Indigenous Knowledge: Archaeology, Rural Development and the Raised Field Rehabilitation Project in Bolivia*. Londres: Routledge.
- TORRE, Carlos de la y Manuel Burga (eds.). 1985. *Andenes y camellones en el Perú andino*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Trigger, Bruce. 1996. "Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist". En *Contemporary*

- Archaeology in Theory: A Reader*, editado por Robert Preucel y Ian Hodder. Malden, Oxford y Victoria: Blackwell.
- UBILLUZ, Julio. 2000. "La legislación sobre el patrimonio cultural: una visión en el tiempo". En *Patrimonio cultural del Perú*, vol. 2, editado por Walter Alva, Fernando de Trazegnies y Luis G. Lumbreras, 515-527. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- UCEDA, Santiago. 2000. "Puesta en valor del patrimonio cultural pre-hispánico". En *Patrimonio cultural del Perú*, vol. 1, editado por Walter Alva, Fernando de Trazegnies y Luis G. Lumbreras, 131-161. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, Patrimonio Cultural del Perú.
- VALDEZ, Francisco (ed.). 2006. *Agricultura ancestral: camellones y albarradas*, t. 3. Lima: Ediciones Abya-Yala, IFEA, IRD, Banco Central del Ecuador, INPC, CNRS, Embajada de Francia en Ecuador, Universidad París I.
- VALENCIA, Fernando. 2008. "Modifican la ley general del patrimonio cultural de la nación, Ley n.º 28296". <http://blog.pucp.edu.pe/item/24636/modifican-la-ley-general-del-patrimonio-cultural-de-la-nacion-ley-n-28296> (publicado el 16 de junio de 2008; consultado el 13 de octubre de 2010).
- VALLE ÁLVAREZ, Luis (ed.). 2010. *Arqueología y desarrollo: experiencias y posibilidades en el Perú*. Trujillo: SIAN.
- VERDESIO, Gustavo. 2006. "Oponencia 1". *Arqueología Suramericana* 2 (2): 175-177.
- WYLIE, Alison. 2005. "The Promise and Perils of an Ethics of Stewardship". En *Embedding Ethics*, editado por Lynn Meskell y Peter Pels, 47-68: Oxford y Nueva York: Berg.
- ZEVALLOS QUIÑONES, Jorge. 1994. *Huacas y huaqueros en Trujillo durante el Virreinato (1535-1835)*. Trujillo: Editora Normas Legales.

6

Entre el agua y la pared: patrimonio, desarrollo, campesinos y arqueólogos en la Cordillera Negra, Perú

KEVIN LANE

*Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa
de los millones de hombres sin historia que a
todas horas del día y en todos los países del
globo se levantan a una orden del sol y van a sus
campos a proseguir la oscura y silenciosa labor
cotidiana y eterna, esa labor que como la de
las madreporas sub-oceánicas, echa las bases
sobre que se alzan los islotes de la historia.*

Miguel de Unamuno (1895, 56)

*Los planificadores gubernamentales, el personal de
las agencias de desarrollo y los turistas miran las
áreas rurales de los Andes y ven miseria absoluta,
atraso e ignorancia. Los antropólogos, arqueólogos
y geógrafos ven un hermoso paisaje idílico lleno
de campesinos felices que emplean un profundo
conocimiento indígena y tecnología sofisticada.*

Clark Erickson (2006, 329)

Introducción

Asegurar la disponibilidad de agua en un mundo con creciente escasez se está convirtiendo en el tema principal en torno al cual giran las relaciones entre comunidades locales/indígenas del mundo, ONG (organismos no

gubernamentales)/gobiernos y la Academia. Esto es así especialmente para las tierras altas de los Andes centrales, donde el agua es vista como un recurso natural especialmente amenazado, de cara al cambio climático y al retroceso de los glaciares tropicales (Gleick *et al.* 2009). Estas áreas también representan recursos culturales, arqueológicos e históricos con pocos paralelos en el mundo. Como arqueólogos, estamos frecuentemente en la línea de fuego: entre la necesidad de la preservación de este recurso cultural y un discurso emergente, social y económico que eleva el desarrollo desenfrenado por encima de las preocupaciones sobre el manejo del patrimonio. Este es un discurso dominante aceptado frecuentemente por los grupos locales de forma mayoritaria, que tienden a ver la arqueología y el patrimonio concomitante más desde el ángulo del turismo potencial que como un medio para la autoidentificación. Este artículo plantea un asunto complejo, como es el de la relación, por un lado, entre arqueología y patrimonio y, por otro, entre el desarrollo económico y los localismos/indigenismos en países en vías de desarrollo, y enfatiza cómo las respuestas a los temas arriba mencionados informan sobre las acciones de los diversos actores implicados.

Adoptando la agenda de la ecología política de manera implícita (Greenberg y Park 1994; Robbins 2004), este trabajo apunta a presentar los diferentes discursos entre los diversos actores (grupos locales, ONG, gobiernos y arqueólogos) en este escenario. Los problemas de la ecología política contemporánea, tales como la marginalidad, la presión productiva y la pluralidad, constituyen las divergentes “posiciones, percepciones, intereses y racionalidades en relación con el ambiente” (Paulson, Gezon y Watts 2003, 205-206, traducción del autor) de estos grupos. Resulta singularmente visible que contra las continuas políticas de marginación de los grupos locales como telón de fondo, esté la voz de los arqueólogos que luchan por ser escuchados a nivel local y aún más allá. Simultáneamente, se encuentra el discurso mejor financiado, y usualmente presente de manera más permanente, de muchas ONG y varias agencias del Gobierno, que tiene un efecto mucho más profundo en la toma de decisiones a nivel local y en el desarrollo económico. Estos grupos extralocales a menudo sugieren o imponen, en nombre de un supuesto crecimiento de la productividad, soluciones agroindustriales inadecuadas para áreas rurales ancladas en un modo de producción de subsistencia tradicional (Netting 1993). A pesar de todo, los frecuentes intentos artificiales de las ONG y los gobiernos de insertar a los grupos locales en una economía nacional y global son aceptados tácitamente por esos mismos grupos locales, que equiparan el manejo extranjero y los ambiciosos proyectos de ingeniería agrícola con el progreso económico y social. En esta arena política, poca incumbencia tienen las visiones alternativas que defienden la tecnología tradicional, el conocimiento local y la autosuficiencia, una visión

alterna usualmente defendida y promovida por académicos bien intencionados (véanse Erickson y Chandler 1989; Kendall 1994; Morlon 1996, entre otros).

Entretanto, a pesar del compromiso con sentidos de identidad y orgullo históricamente recientes, los grupos locales y las comunidades divorcian con frecuencia la identidad y lo que consideran sus preocupaciones económicas primarias de lo que los arqueólogos y los antropólogos podrían considerar el contexto total de la identidad local, englobada en la preservación de un patrimonio inviolable. En la mayoría de las instancias, las comunidades locales aceptan con entusiasmo y saludan una agenda de desarrollo moderno, independientemente de la subsecuente erosión de su patrimonio y de lo que nosotros como arqueólogos/antropólogos podríamos considerar como la identificación estrecha entre gente, producción y lugar (Ingold 2000).

En este caso, la Academia resulta marginada; nuestros discursos son desatendidos y mantenidos como irrelevantes para las necesidades modernas de los grupos locales, los diversos niveles de burocracias gubernamentales y las agencias de desarrollo extranjeras. En el marco de una agenda de desarrollo que enfatiza el concepto de “cemento” y los materiales modernos como modernización, la alternativa que desde la arqueología aplicada apunta a rescatar el conocimiento del pasado es, por lo general, considerada irrelevante.

Las situaciones en las que los proyectos de desarrollo con consciencia patrimonial tienen un éxito notable, como el caso de la fundación Cusichaca Trust, en Perú, con una tasa de éxito del 80 % en objetivos alcanzados (Kendall 2005, 217), son raras excepciones, no la norma, y dicho éxito puede ser atribuido directamente a una inversión de largo plazo del Trust en el área —el proyecto comenzó en 1977 y aún se ejecuta en el lugar—. Son mucho más comunes casos como la rehabilitación, mediante la arqueología aplicada, y el subsecuente abandono de los *camellones* o sistemas de regadío de campos de cultivo en el área que circunda al Titicaca (Herrera 2011). Las causas de los problemas citados fueron la falta de maquinaria, la intensidad de la labor del trabajo y la desaparición de los incentivos monetarios iniciales, a pesar de que sus beneficios económicos y funcionales fueron evidentes e inmediatos (De la Torre y Burga 1986; Erickson 2000; cf. Erickson 2006 para un tratamiento detallado de todos los problemas inherentes a la adopción de la tecnología antigua). El factor determinante en su éxito o fracaso fueron las actitudes de los diferentes actores respecto al uso y recuperación de esas tecnologías.

Sin embargo, y aunque sea casi costumbre criticar a grupos extranjeros por estos fracasos, no debemos olvidar que los grupos locales son agentes que toman parte en las decisiones político-económicas que aquí están en juego. Por lo tanto, debemos poner atención a la percepción imperecedera del “buen salvaje con conciencia patrimonial” (adaptación del “buen salvaje ecológico” de Redford

1991) que aparece tan a menudo en los estudios académicos, especialmente en los círculos antropológicos y arqueológicos. Debido a esto, en vez de establecer el paradigma de las mejores prácticas, Vayda y Walters (1999) se esforzaron en demostrar el impacto negativo que pueden tener los grupos locales, cuando actúan dentro de sistemas económicos y sociales globales, sobre el manejo de sus tierras, recursos y el medioambiente en general. De igual forma, sin presentar ninguna solución práctica particular, este trabajo busca abrir la discusión sobre cómo nosotros, como académicos, podríamos comprometernos mejor con las comunidades rurales, que actualmente adoptan una posición similar a un sorteo respecto a su patrimonio, su preservación, y los académicos que adhieren a su protección. Atado a esto, vemos cómo podemos participar positivamente en las problemáticas de la economía real de los grupos locales, en sus discusiones y en la realización de los planes de desarrollo de las áreas rurales efectuados de arriba hacia abajo por actores externos, al tiempo que podemos intentar mitigar y modificar algunas de estas prácticas. A menudo este es un punto crucial, pues con nuestra utopía imaginada fallamos al considerar la agenda económica real que subyace a estas poblaciones locales. Al respecto, los académicos con frecuencia se encuentran física e intelectualmente distantes para hacer o, a veces, querer hacer, la diferencia, sin importar lo que nuestro discurso retórico pueda llegar a ser en realidad (Walker 2007).

Este artículo utiliza como caso de estudio la represa de limo de Collpacochoa, ubicada en la sierra de Ancash del norte central de los Andes peruanos (figura 1), antes de examinar en detalle a los diferentes actores implicados en el uso y los planes de desarrollo en —y alrededor de— estas estructuras prehispánicas. La sección de discusión y conclusión final analiza las formas alternativas posibles, mientras consideramos nuestro rol como investigadores académicos en la cuerda floja político-ecológica que implica el desarrollo y el patrimonio, en el contexto de la identidad y la economía en los Andes.

Esta visión evita nuestro autoperpetuado ideal, como antropólogos/arqueólogos, de parecer misionero modernos, enhorabuena en sintonía con las necesidades de los indígenas locales; custodios del pasado y manteniendo perpetuo el conocimiento antiguo y las tradiciones de la comunidad del presente; a favor de invertir la lente y reflejarnos en los ojos de los locales, donde terminamos siendo solo otro medio para un fin, en la interminable lucha por los derechos locales sobre la tierra, el agua y la autosuficiencia económica. En esta visión alternativa, la arqueología y la antropología se convierten en recursos, un producto que es usado cuando los grupos lo necesiten y como mejor les parezca. En este escenario, el patrimonio y la identidad que esta engendra son importantes en la medida en que este dé paso a los requerimientos económicos y sociales de la comunidad; más allá de eso, se convierte en un “atrapa todo” académico esotérico sin valor alguno.

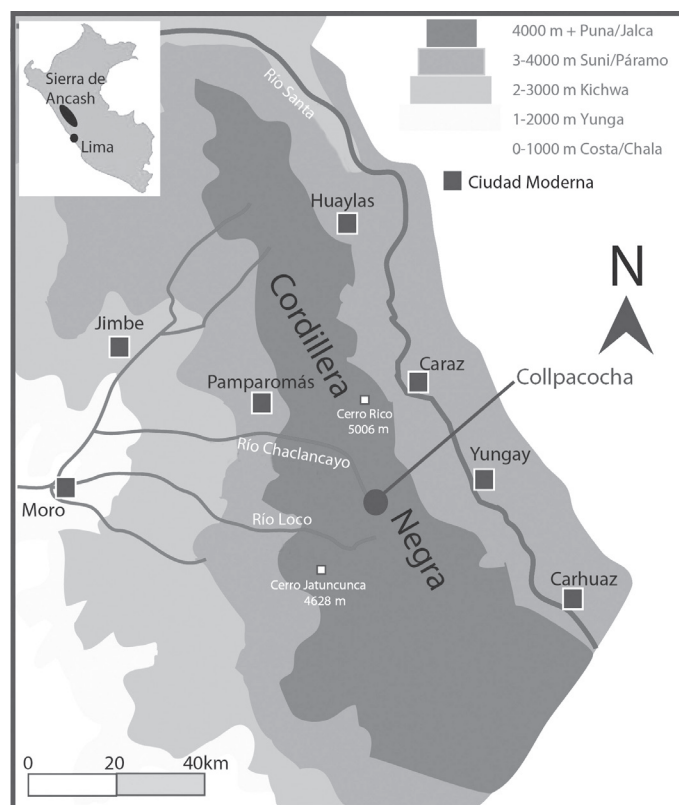


Figura 1. El sitio de Collpacocha en la Cordillera Negra

Caso de estudio: la represa de limo de Collpacocha

La Cordillera Negra, en el centro-norte de los Andes peruanos, es un ejemplo particularmente conmovedor del choque entre el acceso al agua, las necesidades locales y las problemáticas del patrimonio. Caracterizada por la falta de agua, sin glaciares permanentes y, por lo tanto, con las lluvias como única fuente de agua permanente, la Cordillera Negra, no obstante, exhibe una capacidad de ingeniería hidráulica precolombina que atestigua el ingenio, el cacumen técnico y la adaptabilidad de las comunidades prehistóricas (Lane 2006a, 2006b y 2009). En marcado contraste, los “expertos” de la actualidad aconsejan evitar los conceptos precolombinos de un enfoque integrado del manejo del agua en toda la extensión del valle, y se manifiestan a favor de una única represa ubicada en altura, orientada ante todo a satisfacer las necesidades de la agricultura, antes

que de una economía agropastoril híbrida que fue y será el sostén principal de la producción en la región. Esta problemática se encuentra perfectamente ejemplificada en el caso del desarrollo de la represa de limo de Collpacocha, en marcha en la actualidad (figura 2).

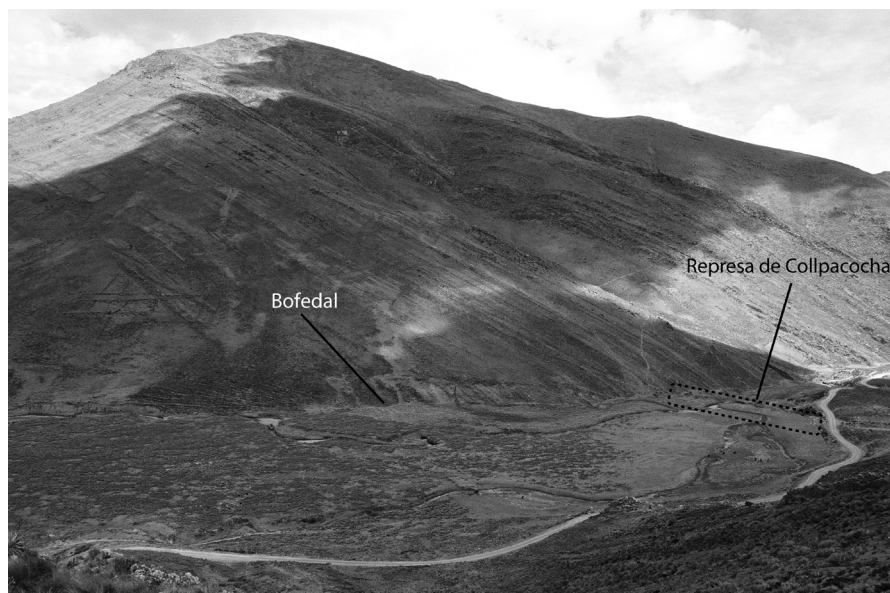


Figura 2. Localización de Collpacocha con *bofedal* (humedal)

La represa de limo de Collpacocha ha sido descrita en detalle con anterioridad (Lane 2006a, 191-195), por lo que una breve introducción será suficiente para presentar las facetas más importantes de esta estructura hidráulica prehispánica. Ubicada en la *puna* de Pamparomás, a 3825 msnm, y creando en su cuenca sedimentaria un *bofedal* o humedal de aproximadamente 28,5 ha de extensión, representa, aun en su dilapidado estado, un recurso rico e importante para el pastoreo, y es objeto de disputas entre las comunidades de Putaca, Cajabamba Alta y Breque, que reclaman derechos divergentes sobre esta tierra e intentan, a menudo mediante subterfugios, utilizar el *bofedal* con exclusividad. La represa se extiende a lo largo de la totalidad de una gran llanura, justo por encima de la confluencia de los ríos Rico y Huinchos, donde nace el río Chaclancayo, hasta la villa de Breque, ubicada en la curvatura meridional de la cuenca y el río Huinchos.

La estructura de la represa de limo prehispánica de Collpacocha atraviesa el curso del río Huinchos, tiene unos 100 m de longitud y 4,5 m de altura, y se encuentra orientada de norte a sur (figura 3). En su punto de mayor grosor llega a tener 11 m de espesor, y está compuesta por tres grandes escalones de piedra rellenos con piedras medianas y pequeñas, compactadas con arcilla limosa y grava. Partes de la estructura, especialmente a lo largo del centro y el extremo sur, han sido despojadas de los bloques de piedra de la construcción original, probablemente removidos por la gente local interesada en usarlos como material de construcción, o desplazados por la erosión. Las técnicas de construcción y la arquitectura sugieren que la represa fue construida inicialmente por la cultura local huaylas del período Intermedio Tardío (1000-1480 d. C.) y subsecuentemente remodelada por los incas (1480-1532 d. C.). Su abandono y especialmente la falta de mantenimiento de la estructura ocurrió durante el periodo hispano-colonial posterior (1532-1824 d. C.), y ha alcanzado su punto más bajo en la actualidad.



Foto superior: represa de limo de Collpacocha [Co 1] mostrando las tres bocatomas

Foto derecha: detalle de tercera bocatoma y pozo de caída

Figura 3. Detalle de la represa de Collpacocha.

Las extensas perforaciones geológicas en la cuenca de la represa de Collpacocha sugieren que esta fue usada en realidad para crear un *bofedal* artificial (Lane 2006a, apéndice D). Asimismo, la prevalencia de limos orgánicos grises y arcillas en las capas inferiores de las primeras perforaciones demuestra la existencia de una cuenca de agua colindante a la represa durante un período de tiempo. Sin embargo, el limo depositado en Collpacocha ha sido estimado en 3.000.000 m³ (Freisem 1998), una cifra que ha sido corroborada de manera independiente

por el Gobierno peruano. Con el uso del limo para retener el agua, Collpacocha demuestra la viabilidad de las represas como estructuras hidráulicas diseñadas para el almacenamiento geológico del agua (Fairley 2003) recurriendo a la formación de un acuífero mediante la creación de un *bofedal* (figura 4). En el pasado, el *bofedal* en Collpacocha pudo haber permitido una concentración masiva de riqueza animal en esa coyuntura (un “almacenamiento sobre pezuñas”, Bökönyi 1989), posiblemente el factor más importante entre los considerados para emplazar el sitio de administración incaico de Intiaurán, ubicado inmediatamente al norte de Collpacocha (Lane 2011; Lane y Contreras 2007).

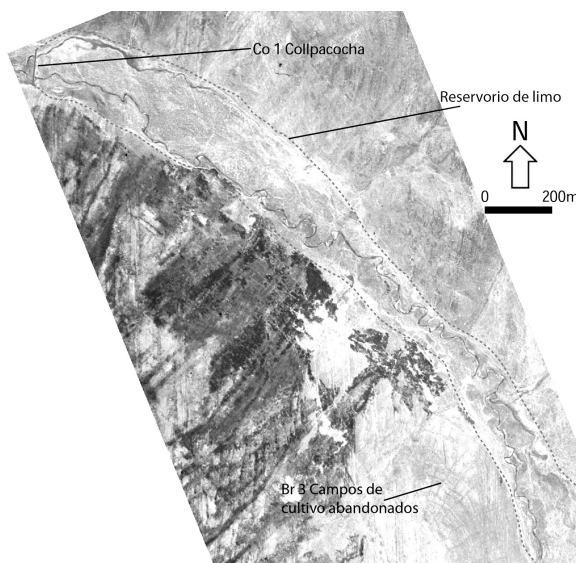


Figura 4. Foto aérea de Collpacocha que muestra el dique y la represa de limo (*bofedal*)

A pesar de las evidencias conclusivas, tanto arqueológicas como ingenieriles, la posibilidad real de recuperar el sitio para su uso actual y los intentos de promover esta visión alternativa, prehispánica, del uso de esta antigua estructura, han estado plagados de dificultades. Una serie de talleres, como también charlas informales y formales impartidas entre el 2000 y el 2008 por el grupo de investigación, han fallado en convencer, tanto a los locales como a las autoridades pertinentes, de aceptar esta visión alternativa. La dificultad de asegurar cualquier tipo de inversión, sea extranjera, académica o de otro tipo, para un estudio piloto preliminar, es otro componente de este fracaso.

De hecho, la opinión prevalente entre varios actores ajenos al círculo arqueológico con respecto al sitio es que en ese lugar debería ser construida una represa

convencional de agua. Aunque esto va contra la lógica funcional que dio lugar al sitio, la idea de dragarlo para crear un lago está en sintonía con las diferentes agendas de desarrollo sostenidas y se ajusta a las preocupaciones locales que ven en la carencia hídrica el principal obstáculo para conseguir una productividad económica mayor y para lograr la propia inserción en una economía de mercado global. Ha sido particularmente difícil argumentar contra estos preceptos vigentes.

La identificación de los actores

El área considerada aquí es parte del distrito de Pamparomás, en la Cordillera Negra, parte de la sierra norcentral de Perú (provincia de Huaylas, región Ancash). En la actualidad, caracterizada por una agricultura de subsistencia de baja productividad y un pastoreo incipiente (Inrena 2000), el área muestra un escaso desarrollo económico, registra una pobreza endémica y un alto nivel de analfabetismo (Ministerio de Educación 2004). Los grupos locales rurales se comunican principalmente en quechua, un español *pidgin* o crecientemente en *quechuol* (una mezcla de quechua y español).

Aunque oficialmente caracterizada como un área con una gran población indígena, estas comunidades de Ancash, en la Cordillera Negra, al contrario de los grupos andinos aymaras del sur o aquellos ubicados en la cuenca del Amazonas, se abstienen, en su mayor parte, de considerarse a sí mismos como “indígenas”, y prefieren el término “campesino”. En su opinión, un *campesino* es el miembro rural del Estado-nación moderno, mientras que un indígena está fuera de ese círculo y, por lo tanto, es “primitivo”. Consecuentemente, aunque sus vínculos con la tierra son muchos y duraderos, existe una disyunción confusa entre ellos y su patrimonio cultural. Esto da lugar a situaciones tales como que muchos de los sitios en el área son considerados pertenecientes a personas que vivieron en el mundo bíblico anterior al diluvio; aun así, junto con esta visión existen muchas instancias de sincretismo cultural andino con obvias conexiones con el pasado prehispánico, tal como el duradero culto a Santiago (santo patrón de España y localmente de los pastores, y asociado a la veneración de las deidades prehispánicas del rayo a lo largo de los Andes) y el emplazamiento de corrales y casas cerca de tumbas antiguas como una forma de protección ancestral (Lane y Herrera 2005).

Debe tenerse en cuenta que, contrario de lo que ha ocurrido en otros países de América Latina, Perú tuvo una reforma de la propiedad de la tierra en las décadas de 1960 y 1970, bajo la dictadura de izquierda del general Juan Velasco (1910-1977) y su gobierno revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968-1980) (Eguren 2006). Esta reforma, que comprendió la expropiación de extensas tierras de propiedad privada y su redistribución, hizo mucho por compensar las

amargas disputas y conflictos sobre tierras, tan comunes en otros países de la región hasta el presente. En realidad, en las tierras altas esta reforma sirvió como instrumento para crear *comunidades campesinas* oficiales, y es la adscripción a estas, antes que al concepto de *indígena*, la que tiende a articular la identidad local en la región de Ancash. Entonces, estos conflictos de tierra y agua no se dan entre el campesinado y los patrones arrendatarios —ya que estos no existen en las tierras altas peruanas—, sino entre una comunidad y otra, o entre un *comunero* —el miembro de una comunidad— y otro. Estas comunidades son muy celosas de sus tierras y de su derecho al agua, y en ocasiones entre ellas se desatan peleas físicas por estos temas.

Estos grupos campesinos locales ven el patrimonio arqueológico como un recurso económico irrealizado. Dada su eventual capacidad de actuar como guías y de proporcionar alimentos y medios de transporte (caballos y mulas), ven la posibilidad de aprovecharse de la riqueza arqueológica de la región desde la perspectiva del beneficio económico. Ellos manifiestan derechos sobre la tierra, custodian los sitios arqueológicos y revisitan su identidad ancestral prehispánica desde la percepción de un pasado atado a las ganancias económicas por el turismo que pueden obtener en el presente y el futuro. No obstante, debe anotarse que la falta de una infraestructura adecuada y una comprensión elemental de qué es lo que necesita un turista moderno minan gravemente esta potencial fuente de ingresos. Solo aquellos turistas más resistentes se aventurarán en un área carente de cualquier tipo de comodidades o donde no se puede obtener una explicación adecuada del patrimonio cultural existente. Dado este hecho destacado, la riqueza patrimonial de la región, que incluye una espectacular tecnología hidráulica prehispánica, no es considerada como valiosa y digna de ser preservada. Por el contrario, los grupos locales claman por la remodelación de esas estructuras antiguas para convertirlas en represas modernas de agua con el fin de usarlas en la agricultura, visión compartida y alentada por otros actores importantes de la región. Esta es la perspectiva que prevalece en el caso de la represa de Collpacocho.

Las ONG representan para la región el siguiente grupo de actores, que comprende desde lo eminentemente local, como la Junta de Desarrollo Distrital de Pamparomás, hasta los organismos regionales e internacionales, como el Programa Cordillera Negra y Aide au Développement Gembloux (ADG), y también organismos multinacionales mucho más grandes, como Cáritas y el Banco Mundial. Aunque estas organizaciones trabajan y se manifiestan a diferentes escalas, todas ellas concuerdan en una perspectiva anclada en el presente sobre el manejo de la tierra y el agua. Sin embargo, no hay ningún intento de mirar hacia el pasado para saber si la tierra y el agua fueron manejadas de modo diferente y cómo esto podría servir como insumo para las directivas y los planes de desarrollo presentes. En efecto, estas organizaciones proponen soluciones

muy similares que implican la explotación exclusiva del recurso agrícola en una región cuyos vestigios arqueológicos atestiguan el éxito de la explotación agropastoril híbrida (Brush 1976; Lane 2009). En algunos casos se toma una posición radical al tratar de imponer el monocultivo de cereales en un área no apta para este tipo de agricultura.

En el campo de la ayuda para el desarrollo —un verdadero *discurso autorizado del desarrollo*— vemos en juego una veta similar al trabajo seminal de Laurajane Smith (2006) y su concepto central de *discurso autorizado del patrimonio* (DAP), que toma “su inspiración de las grandes narrativas de las naciones occidentales y las experiencias de clase de la élite, y refuerza la idea de valores culturales innatos atados al tiempo profundo, la monumentalidad, el conocimiento experto y la estética” (Smith 2006, 299, traducción del autor). Esta agenda de desarrollo dominante también se basa en un discurso occidental sobre cómo los proyectos deberían llevarse a cabo y cómo debe ser entregada la ayuda. Además, en un país como Perú, donde las deficiencias institucionales a menudo impiden el manejo sostenible del patrimonio (Lane 2012; Shimada y Vega-Centeno 2011), la agenda de desarrollo dominante puede hacer caso omiso a las preocupaciones más amplias sobre la preservación del patrimonio de la comunidad arqueológica, y lo hace.

En el caso particular de la Cordillera Negra, el pensamiento moderno sobre el aprovechamiento del agua mediante la tecnología, adoptado por una variedad de organizaciones de desarrollo, implica invariablemente la construcción de grandes represas a lo largo de los límites altitudinales de las cordilleras (e. g., Fauré y Peña 1999; Junta de Desarrollo Distrital de Pamparomás 2000; Programa Cordillera Negra 1999; Venturi y Villanueva 2002). También se considera, para la construcción de represas en esta área, el potencial para la energía hidroeléctrica, especialmente para la distribución costera de la electricidad generada. La construcción de represas modernas tiene el beneficio de incrementar de manera significativa el agua disponible al costo de una única estructura. Desafortunadamente, en un área conocida por su alta actividad sísmica, la construcción de represas de hormigón armado representa un riesgo de agrietamiento siempre presente, con las consecuentes inundaciones. Las represas modernas en las tierras altas tienen una esperanza de vida que oscila entre los veinticinco y cincuenta años, en oposición a las estructuras arqueológicas existentes, que han sobrevivido en la mayoría de los casos, relativamente intactas, por más de quinientos. La construcción de grandes represas también refuerza una visión del manejo del agua alrededor de estructuras únicas, antes que en un régimen del agua más holístico a lo largo de todo el valle, lo cual implica canales, terrazas, reservorios, trampas de sedimentos y *bofedales*, sistema que practicaban originariamente los grupos prehispánicos, y que de hecho en la actualidad siguen practicando los grupos locales en el área (Lane 2009, 181-185).

Aparte de las diferentes agencias de desarrollo, un grupo de actores que se beneficia sustancialmente, y que de hecho es una fuerza motriz en la construcción de estas estructuras, es el de los gobiernos locales, regionales y nacionales. Vistosos e imponentes, estos proyectos de infraestructura son vistos como una garantía para ganar las elecciones (la construcción de estadios de fútbol y de casas de reuniones para las comunidades es vista de manera similar). Estos proyectos proveen el escenario perfecto para la alta visibilidad política, especialmente durante el período de elecciones. Es una situación en la que se gana por partida doble: con la promesa de recompensar favores políticos por medio de contratos de construcción y con la posibilidad de crear fuentes de trabajo asalariado para los locales comprometidos en estos proyectos. Los beneficios se distribuyen conforme a la duración del proyecto; una vez construido, se presta poca atención a su mantenimiento o restauración subsecuente. Este es el *quid* de la cuestión.

Los grupos locales y las comunidades carecen del conocimiento ingenieril para mantener estas estructuras de forma efectiva. La mayoría de estas inversiones de infraestructura o construcciones gubernamentales son aisladas, y una vez construidas, los ingenieros, arquitectos y materiales desaparecen. Este es un tipo particular de ayuda condicionada, reducida inevitablemente a un evento singular. Es un hecho conocido que es mucho más oportuno, políticamente —si no económicamente—, construir una represa nueva que restaurar una vieja. Los ejemplos de proyectos ingenieriles malos en el área de estudio son múltiples. Entre ellos se puede mencionar el de Yanacocha, en el valle de Chorrillos, construida por la ONG Cáritas en la década de 1990, cuya estructura hoy se encuentra gravemente debilitada, y el caso más reciente y preocupante de Ricococha Baja, que en 2006 fue construida sobre los restos de una represa prehispánica, y que apenas dos años más tarde ya resultaba obsoleta por agrietamientos y deficiencias estructurales (figura 5). Este es un patrón que se repite a lo largo de los Andes.

En este contexto emergen los actores finales, los arqueólogos, que se esfuerzan por propagar perspectivas que reconocen el conocimiento del pasado y la preservación intrínseca como aspectos clave para la identidad local (Graves-Brown *et al.* 1996; Insoll 2007; Jones 1997; Meskell 2002). Los arqueólogos que buscan la dimensión social moderna en el estudio de las culturas antiguas tienden a abogar por una arqueología aplicada en la que una agenda de desarrollo más matizada reconoce los avances importantes en los campos de la tecnología y la ingeniería, a la vez que continúa promoviendo formas de desarrollo local más sostenibles, tomando en consideración las formas de vida pasadas y presentes incrustadas en la comunidad local y la tierra (Erickson 1998; Kendall 2005).

En la Cordillera Negra los arqueólogos se han esforzado en demostrar la viabilidad de la restauración de la capacidad de almacenamiento de agua

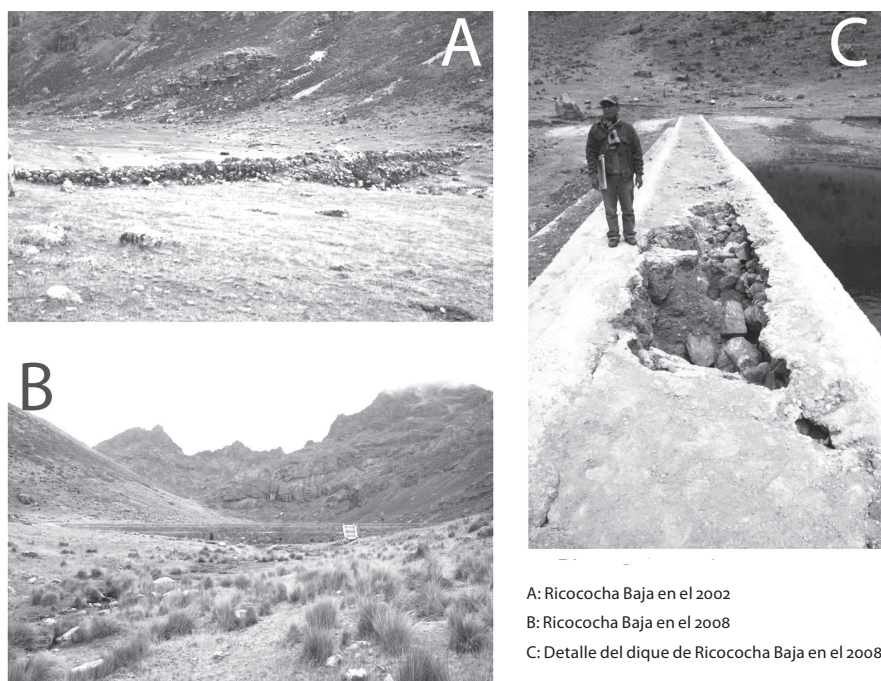


Figura 5. Ricococha Baja en el pasado y el presente

existente mediante la rehabilitación de represas antiguas de agua, al tiempo que se respetan las formas presentes de tenencia de agua y tierra del área (Lane 2009; Lane, Herrera y Grimaldo 2004). Teniendo en consideración los cambios sociales que han tenido lugar en la región desde el siglo XVI, el objetivo fue proveer una forma de manejo del agua menos nociva y mucho más sostenible, que pudiera aportar un beneficio económico real a las comunidades locales. Este llamamiento, especialmente en el caso de la represa de limo de Collpacocha, no fue escuchado. Esto nos lleva a preguntarnos de qué forma perciben las comunidades locales a los arqueólogos, y también cómo nosotros, a pesar de ser profesionales, a menudo nos engañamos con respecto a nuestro valor relativo e importancia en relación con estos grupos locales y, además, con los otros actores presentes en este escenario.

Uno de los principales problemas de nosotros los arqueólogos es que carecemos de la permanencia que tienen otros actores, entendiendo por *permanencia* el medio para mantener una presencia sostenida, ya sea en el tiempo o mediante recursos materiales invertidos en el área. El trabajo de campo arqueológico se encuentra limitado por el tiempo y, por lo general, por los fondos disponibles, y consecuentemente su impronta social en la configuración local, a la larga, resulta

poco profunda. Esto contrasta con las diferentes agencias de desarrollo y sus representantes gubernamentales, cuya presencia es penetrante y cuyos fondos, aunque no ilimitados, son cuando menos más fiables que los de los arqueólogos/antropólogos financiados de manera independiente. Esta situación, a su vez, se yuxtapone perfectamente con las demandas necesarias y constantes de las comunidades locales en todas las áreas. Dada esta necesidad y la presencia complaciente del Estado y las agencias de desarrollo con sus diversos disfraces, no es de extrañar que sea el discurso de estos agentes el que trascienda antes que el de los arqueólogos, más humildes.

A la hora de considerar las opciones posibles, a menudo los dados se echan antes de que el juego haya comenzado. En el caso de la Cordillera Negra y la represa de limo de Collpacocho, el reciente proyecto encargado de rehabilitarla ha optado por la construcción de una represa de cemento que cubre totalmente la evidencia arqueológica y su practicidad funcional como reservorio de agua a largo plazo. La financiación de esta construcción, que correrá a cargo del Banco Mundial, aparentemente ha sido asegurada por la Junta de Desarrollo Distrital de Pamparomás —agencia de desarrollo local dirigida por el párroco local David Johnson— y por el Gobierno municipal, y ha contado con la aprobación inequívoca de las comunidades de Cajabamba Alta, Cajabamba Baja y Putaca, las supuestas principales beneficiarias de esta represa (Johnson, comunicación personal, 25 de enero de 2011).

Este asunto hace que nos preguntemos dónde queda el arqueólogo en relación con los organismos de desarrollo, las administraciones gubernamentales y su discurso dominante, y, lo más importante, cómo articulan las comunidades el rol de los arqueólogos en el contexto local.

La deconstrucción de lo arqueológico

Lynn Meskell afirmó una vez que

Los académicos occidentales pueden ser caracterizados como un grupo altamente móvil, desarraigado (a menudo por virtud de la ocupación), analíticos en general y algo distantes de la política, a pesar de sus inclinaciones izquierdistas. (2002, 280, traducción del autor).

Por *occidental* entiendo *entrenado en Occidente*, lo que equivale a decir que ha estudiado dentro de un marco y un paradigma educativo occidental. Añadiría a esto que la falta de compromiso, a menudo excusada en nombre de una perspectiva objetiva y un enfoque no intervencionista, conduce al inevitable desprecio con que las comunidades locales ven a los arqueólogos investigadores.

Por su parte, aquellos arqueólogos involucrados activamente con las comunidades y su pasado caen muy a menudo en el autoengaño de engrandecer su relativa importancia. Como en el caso mencionado arriba, con mucha frecuencia no convencemos, y debemos entender las raíces de ese fracaso, si queremos que nuestra profesión progrese en este campo. Aunque pongo en evidencia el problema, no ofrezco ningún tipo de solución, aunque sé que la clave es la toma de conciencia sobre quiénes y qué somos, y también sobre cómo somos percibidos. Me temo que mis conclusiones son poco optimistas.

Entre arqueólogos activistas —y los hay de muchos matices— se encuentra extendida la creencia —que considero errónea— de que ocupamos una posición privilegiada que sirve de vínculo o puente entre los grupos indígenas/locales y el mundo global. En este papel de vínculo aprendemos, y enseñamos también, respeto recíproco y una comprensión de lo local que ha abandonado la agenda colonial implícita (*sensu* Lydon y Rizvi 2010) en beneficio de una comprensión más integrada del “otro” como otra faceta del “nosotros”.

En el contexto de los Andes esto muta, por un lado, en una segunda o tercera generación de migrantes de las comunidades rurales, universitarios y nacidos en la ciudad que se autodenominan portavoces de las comunidades y de sus antepasados, de una manera que extrañamente recuerda el regreso de las personas que viven en las ciudades, tal como se describe en la novela seminal de José María Arguedas *Yawar fiesta* (1941). Por otro lado, existe entre los “extranjeros” y no locales, entre los que estamos nosotros (por tales entiendo a aquellos que tienen lazos sociales, culturales y de hecho raciales menos directos con los grupos locales), una tendencia hacia una postura casi paternalista, en la que reconocemos conocer —sea implícita o explícitamente— mejor (*contra stricto sensu* Hodder 2003, y sus opiniones sobre la *reflexividad*), mientras que colectiva y constantemente nos apesadumbramos por los pecados del pasado y el presente.

Necesariamente simplista, como son estas descripciones, el principal lineamiento sostiene que subyaciendo a estas visiones de nosotros mismos se encuentra la percepción de nuestra supuesta importancia en la negociación y objetivación en los diferentes reclamos, demandas y relaciones entre actores locales y no locales, especialmente en el campo del patrimonio, la tradición y la preservación (véanse múltiples ejemplos en Bruchac, Hart y Wobst 2010). En esto reconocemos el poder de las fuerzas externas, tales como los gobiernos y, al mismo tiempo, la aparente imposibilidad de los locales de ser escuchados e influir de manera decisiva. Con frecuencia los arqueólogos malinterpretan esta debilidad como una falta de poder basada en la imposibilidad de comprender los problemas reales en juego y una falta de conocimiento de lo que hay que hacer. Sin embargo, a cada decisión tomada por las comunidades locales le subyace una racionalización intensa, a menudo consensuada (que es mucho más de lo que

se puede decir sobre lo que pretenden muchos arqueólogos), sobre qué acciones tomar, anclada en una comprensión profunda de las necesidades de dichas comunidades. En lugar de evaluar si una decisión es correcta o incorrecta, a la luz de nuestras preconcepciones arqueológicas y la agenda patrimonial, deberíamos preguntarnos por qué fue tomada esa o aquella decisión, y al hacerlo, reflexionar sobre nuestro lugar real en los imaginarios locales.

Mientras los arqueólogos, tradicionalmente “desarraigados”, nos esforzamos por encontrar algún tipo de aceptación de las comunidades locales, en nuestro esfuerzo por identificarnos con los locales y hablar por ellos, argumentamos que nuestro —implícitamente reconocido— acceso privilegiado al pasado nos elevará de alguna manera a una posición de poder e influencia. Pero en realidad, en la arena cotidiana de la subsistencia económica y la sostenibilidad, las comunidades locales solo reconocen tres actores principales: ellos mismos, el Gobierno y las agencias de desarrollo, aunque la estricta separación de las dos últimas sea vista como algo ambiguo. En la medida en que los arqueólogos seamos considerados, seremos vistos como un recurso, un ángulo que puede ser explotado como y cuando sea necesario.

Este es el auténtico meollo del asunto. En la ecología política del mundo rural e indígena andino, la arqueología y los arqueólogos son una herramienta, no un actor principal, y mucho menos un portavoz privilegiado. Nuestra falta de permanencia dictada por los financiamientos, entre otras consideraciones, como también el hecho de que nuestra razón de ser profesional se encuentre en las ciudades y no en los campos, nos impide que seamos un referente en el ámbito local; por lo tanto, nuestro rol a menudo no es mucho mayor que el de un asesor. Entonces, si la arqueología ha sido etiquetada como una marca (Holtorf 2005; 2007), me atrevería a agregar que también es una mercancía, un producto que es consumido por los actores locales. El modo de consumo es delineado por las necesidades de la comunidad, no por un ideal ilusorio de lo que los arqueólogos podrían pensar sea lo mejor; estas necesidades son esencialmente económicas, en el entendido de que la economía es inseparable de la política, la sociedad y la identidad.

En efecto, es en el campo de la política y la identidad donde entran a jugar la arqueología y los arqueólogos en la batalla eterna que libran las comunidades locales e indígenas para exigir la propiedad de la tierra y sus recursos. En este campo, la recuperación o preservación del pasado legitima la propiedad del presente. Es en esta disputa por los recursos entre locales y diversos extranjeros —y no nos dejemos intimidar por esto— que la arqueología se ve consumida, y en ella la postura reflexiva culposa y poscolonial de los arqueólogos es explotada para promover los intereses reales de estas comunidades. Por consiguiente, los arqueólogos no somos la voz de la comunidad; nuestra voz es utilizada, e incluso usurpada, para exigir la solución a las necesidades locales.

Es esencial que los arqueólogos perciban y entiendan esta inversión de nuestra relación con las comunidades locales, y de modo más general, cómo se es actor dentro de este contexto. Si los gobiernos, las agencias de desarrollo y sus discursos dominantes en general ignoran las preocupaciones de los arqueólogos, entonces la postura de las comunidades locales respecto a nosotros se sustentará en el imaginario de que somos una representación, un apoyo para su agenda. De hecho, me atrevería a afirmar que en la mayoría de los casos nuestra iniciativa individual para actuar o efectuar un cambio, o para que los otros actores expongan una reflexión, está, cuando menos, muy silenciada, si es que no es, finalmente, ineficaz.

Conclusión

Naturalmente, el plan arqueológico para rehabilitar el reservorio de limo prehispánico de Collpacocho, en la sierra de Ancash, fallará, y en su lugar será construida una moderna represa de agua. De hecho, la preservación de la estructura de la represa antigua aún no está asegurada; lo que es cierto es que, ya sea mediante el esquema de financiación del Banco Mundial, o mediante otro, será construido un reservorio de cemento en el sitio, algo que cuenta con la abrumadora aprobación de la comunidad local, los gobiernos y las agencias de desarrollo.

¿Por qué? Porque, esencialmente, los arqueólogos no han comprendido las señales y preocupaciones de los locales y de quienes finalmente deciden en cualquiera de estos emprendimientos. Para las comunidades, la represa prehispánica no representa una pieza inalienable de su pasado o de su identidad presente, sino que se convierte en un inhibidor de su economía, y por ende, del desarrollo social. A los ojos de las comunidades locales, la construcción de un reservorio de agua en este lugar proveerá inicialmente de trabajo, y eventualmente, al menos a corto plazo, será un recurso más confiable para obtener agua, con la concomitante acumulación de riqueza y una más grande inserción de productos locales en las redes de economía regional. En Collpacocho, para las comunidades afectadas la amenaza que para la represa prehispánica y el sitio administrativo inca adyacente de Intiaurán significan las obras de construcción resulta de poca importancia. Esto quedó ilustrado ampliamente en el año 2006, cuando durante una disputa por Cajabamba Alta para restringir el paso del agua a un terreno cercano perteneciente a Putaca, una tercera parte del sitio de Intiaurán, incluidas antiguas terrazas escalonadas incaicas, fue destruida en un intento de denegarle a Putaca el acceso al río Rico. Por último, en la lucha cotidiana por la subsistencia, los veinticinco a cincuenta años que una represa de agua permanece funcionando son equiparables a toda una vida. Frente a este panorama, la

conservación y rehabilitación de una estructura antigua con menos capacidad hidráulica, y que requiere adicionalmente (re)aprender habilidades para usarla y asegurar su mantenimiento, son aparentemente mucho menos atractivas.

En realidad, los proyectos de arqueología aplicada más exitosos han sido aquellos que han contado con unos recursos financieros suficientes para fundar agencias de desarrollo propias. Cuando esto sucede se crea un discurso dominante que impulsa y eventualmente es aceptado de modo tácito por las comunidades locales. Esto ha ocurrido, entre otros ejemplos, con el Cusichaca Trust (Kendall 1994) y el proyecto de rehabilitación de los sistemas de regadío de camellones, en el lago Titicaca (PIWA 1994). Aunque, igual que todos los emprendimientos de desarrollo, los proyectos de arqueología aplicada no son menos susceptibles de fallar (Erickson 2006, 321-329).

Entonces, ¿dónde deja al arqueólogo todo esto? Bueno, para algunos de nosotros la toma de conciencia podría dar lugar a la impotencia, aunque, por el contrario, me gustaría creer que con la toma de conciencia viene el empoderamiento. Gracias al pleno reconocimiento de nuestra humilde posición en el esquema mayor podemos prescindir de los, a menudo erróneos, sentimientos de culpa y angustia poscolonial que tanto apelan a nuestras sensibilidades y nos libran de cumplir el sueño declarado por Wobst (2010, 78):

... aliados para ayudarlos [a los grupos indígenas, en] la construcción de comunidades pujantes, en absoluto control de su pasado, presente y futuro. [...] Los “arqueólogos” no indígenas son necesarios como aliados, trabajadores invitados y mercenarios para ayudar a las poblaciones indígenas con sus planes, proyectos y batallas en la medida en que ellos se comprometan con el pasado indígena.

Aunque no tanto como actores principales, sino más como herramientas o dueños de un conjunto de habilidades que pueden ser usadas, empleadas y descartadas por las comunidades locales cuando sea necesario. No deberíamos idealizar demasiado nuestro rol. Solo conociendo nuestro estatus secundario estaremos en posición de aconsejar, y quizás en alguna circunstancia afortunada, guiar, sabiendo que nuestros comentarios serán tomados solo como otra perspectiva, y no necesariamente como la privilegiada, o incluso “la correcta”. El futuro podrá no ser necesariamente brillante para los arqueólogos no locales, pero al menos no nos estaremos engañando.

Bibliografía

- ARGUEDAS, José María. 1941. *Yawar fiesta*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- BÖKÖNYI, Sandor. 1989. "Definitions of Animal Domestication". En *The Walking Larder: Patterns of Domestication, Pastoralism and Predation*, editado por Juliet Clutton-Brock, 22-27. Londres: Unwin-Hyman.
- BRUCHAC, Margaret, Siobhan Hart y H. Martin Wobst (eds.). 2010. *Indigenous Archaeologies: A Reader in Decolonization*. Walnut Creek, California: Left Coast Press.
- BRUSH, Stephen B. 1976. "Man's Use of an Andean Ecosystem". *Human Ecology* 4 (2): 147-66.
- EGUREN, Fernando. 2006. "Reforma agraria y desarrollo rural en el Perú". En *Reforma agraria y desarrollo rural en la región andina*, editado por Fernando Eguren, 11-31. Lima: Cepes Perú.
- ERICKSON, Clark L. 1998. "Applied Archaeology and Rural Development: Archaeology's Potential Contribution to the Future". En *Crossing Currents: Continuity and Change in Latin America*, editado por Michael B. Whiteford y Scott Whiteford, 34-45. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- . 2000. "The Lake Titicaca Basin: A Precolumbian Built Landscape". En *Imperfect Balance: Landscape Transformations in the Precolumbian Americas*, editado por David L. Lentz, 311-56. Nueva York: Columbia University Press.
- . 2006. "El valor actual de los camellones de cultivo precolombinos: experiencias del Perú y Bolivia". En *Agricultura ancestral, camellones y albarradas: contexto social, usos y retos del pasado y del presente*, editado por Francisco Valdez, 315-39. Quito: Abya-Yala.
- ERICKSON, Clark L. y Kay L. Chandler. 1989. "Raised Fields and Sustainable Agriculture in the Lake Titicaca Basin of Peru". En *Fragile Lands of Latin America: Strategies for Sustainable Development*, editado por John O. Bowder, 230-48. Boulder: Westview Press.
- FAIRLEY, Jerry P. 2003. "Geologic Water Storage in Precolumbian Peru". *Latin American Antiquity* 14 (2): 193-206.
- FAURÉ, Francisco y Francisco Peña García. 1999. "Informe de la visita a las lagunas y represas de la Cordillera Negra". Reportes para la Junta de Desarrollo Distrital de Moro. Moro: Perú.
- FREISEM, Claudia. 1998. "Vorspanische Speicherbecken in den Anden: Eine Komponente der Bewirtschaftung von Einzugsgebieten das Beispiel Nepeñatal-Peru Diplomarbeit, Umwelt und Gesellschaft Landschaftsentwicklung". Tesis de diplomado para la Technische Universitaet, Berlín.
- GLEICK, Peter, Meena Palaniappan, Mari Morikawa, Jason Morrison y Heather Cooley (eds.). 2009. *The World's Water 2008-2009: The Biennial Report on Freshwater Resources*. Washington D.C.: Island Press.
- GRAVES-BROWN, Paul, Siân Jones y Clive Gamble (eds.). 1996. *Cultural Identity and Archaeology*. Londres: Routledge.
- GREENBERG, James B. y Thomas K. Park. 1994. "Political Ecology". *Journal of Political Ecology* 1 (1): 1-12.

- HERRERA, Alexander. 2011. *La recuperación de tecnologías indígenas: arqueología, tecnología y desarrollo en los Andes*. Bogotá y Lima: Clacso, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad de los Andes.
- HODDER, Ian 2003. "Archaeological Reflexivity and the 'Local' Voice". *Anthropological Quarterly* 76 (1): 55-69.
- HOLTORF, Cornelius. 2005. *From Stonehenge to Las Vegas: Archaeology as Popular Culture*. Walnut Creek, California: Altamira Press.
- . 2007. *Archaeology is a Brand! The Meaning of Archaeology in Popular Culture*. Walnut Creek, California: Left Coast Press.
- INGOLD, Tim. 2000. "The Temporality of the Landscape". En *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, editado por Tim Ingold, 189-208. Londres: Routledge.
- INRENA. 2000 "Base de datos de recursos naturales e infraestructura: departamento de Ancash. Primera aproximación". Lima: Inrena, Ministerio de Agricultura.
- INSOLL, Timothy (ed.). 2007. *The Archaeology of Identities: A Reader*. Londres: Routledge.
- JONES, Siân. 1997. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*. Londres: Routledge.
- JUNTA DE DESARROLLO DISTRITAL DE PAMPAROMÁS. 2000. "Proyecto: Uso productivo del agua y desarrollo agroecológico de la microcuenca Chaclancayo". Pamparomás.
- KENDALL, Ann. 1994. *Proyecto arqueológico Cusichaca, Cusco: investigaciones arqueológicas y de rehabilitación agrícola*. Lima: Southern Peru Copper Corporation.
- . 2005. "Applied Archaeology: Revitalizing Indigenous Agricultural Technology within an Andean Community". *Public Archaeology* 4 (2-3): 205-21.
- LANE, Kevin. 2006a. "Engineering the Puna: The Hydraulics of Agro-Pastoral Communities in a North-Central Peruvian Valley". Tesis de doctorado, University of Cambridge.
- . 2006b. "Through the Looking Glass: Re-Assessing the Role of Agro-pastoralism in the North-Central Andean Highlands". *World Archaeology* 38 (3): 493-510.
- . 2009. "Engineered Highlands: The Social Organisation of Water in the Ancient North-Central Andes (A. D. 1000-1480)". *World Archaeology* 41 (1): 169-90.
- . 2011. "Hincapié en los Andes nor-centrales: la presencia inca en la Cordillera Negra, sierra de Ancash". En *Arquitectura prehispánica tardía: construcción y poder en los Andes centrales*, editado por Kevin Lane y Milton Luján Dávila. Lima: UCSS.
- . 2012. "Prospect: Archaeological Research and Practice in Peru". *Antiquity*.
- LANE, Kevin y Gabriela Contreras Ampuero. 2007. "An Inka Administrative Site in the Ancash Highlands, North-Central Andes". *Past the Newsletter of the Prehistoric Society* 56: 13-15.
- LANE, Kevin y Alexander Herrera. 2005. "Archaeology, Landscapes and Dreams: Science, Sacred Offerings, and the Practice of Archaeology". *Archaeological Review from Cambridge* 20 (1): 111-29.
- LANE, Kevin, Alexander Herrera y Claudia Grimaldo. 2004. "Proyecto de investigación arqueológico Pauraku: informe preliminar de las labores realizadas durante la temporada de campo 2002-3". Lima: Instituto Nacional de Cultura.

- LYDON, Jane y Uzma Z. Rizvi (eds.). 2010. *Handbook of Postcolonial Archaeology*. Walnut Creek: Left Coast Press, WAC.
- MESKELL, Lynn. 2002. "The Intersections of Identity and Politics in Archaeology". *Annual Review of Anthropology* 31: 279-301.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN. 2004. *Perfil educativo de la región Ancash: principales indicadores para el seguimiento de proyectos educativos regionales*. Lima: Ministerio de Educación, UMC, Unidad de Estadística Educativa, USAID Perú, Aprender, AED.
- MORLON, Pierre (ed.). 1996. *Comprender la agricultura campesina en los Andes centrales: Perú-Bolivia*. Lima: IFEA, CBC.
- NETTING, Robert McC. 1993. *Smallholders, Householders: Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture*. Stanford: Stanford University Press.
- PAULSON, Susan, Lisa L. Gezon y Michael Watts. 2003. "Locating the Political in Political Ecology: An Introduction". *Human Organization* 62 (3): 205-17.
- PIWA. 1994. *Priorización de las áreas potenciales para la (re)construcción de waru waru en el altiplano de Puno*. Puno: Programa Interinstitucional de Waru Waru, INADE/PELT-COTESU.
- PROGRAMA CORDILLERA NEGRA 1999. "Expediente técnico: proyecto micro represa Ricococha Alto. Programa Cordillera Negra: Programa de lucha contra la pobreza en zonas rurales de la región Chavin". Huaraz.
- REDFORD, Kent H. 1991. "The Ecologically Noble Savage". *Cultural Survival Quarterly* 15 (1): 46-48.
- ROBBINS, Paul. 2004. *Political Ecology: A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- SHIMADA, Izumi y Rafael Vega-Centeno. 2011. "Peruvian Archaeology: Its Growth, Characteristics, Practice and Challenge". En *Comparative Archaeologies: A Sociological View of the Science of the Past*, editado por Ludomir R. Lozny, 569-612. Nueva York: Springer.
- SMITH, Laura Jane. 2006. *Uses of Heritage*. Londres: Routledge.
- TORRE, Carlos de la y Manuel Burga (eds.). 1986. *Andenes y camellones en el Perú andino: historia, presente y futuro*. Lima: Concytec.
- UNAMUNO, Miguel de. 1995. *En torno al casticismo*. Madrid, Barcelona: Fernando Fé, Antonio López.
- VAYDA, Andrew P. y Bradley B. Walters. 1999. "Against Political Ecology". *Human Ecology* 27 (1): 167-79.
- VENTURI, Fabio y Sonia Villanueva. 2002. "El manejo del agua en la Cordillera Negra: estudio elaborado por encargo del Programa Cordillera Negra en los distritos de Huaylas y Huata". Programa Cordillera Negra, Programa de Lucha Contra la Pobreza en Zonas Rurales de la Región Chavin.
- WALKER, Peter A. 2007. "Political Ecology: Where is the Politics?". *Progress in Human Geography* 31 (3): 363-69.
- WOBST, H. Martin. 2010. "Power to the (Indigenous) Past and Present! Or: The Theory and Method behind Archaeological Theory and Method". En *Indigenous Archaeologies: A Reader in Decolonization*, editado por Margaret Bruchac, Siobhan Hart, y H. Martin Wobst, 76-78. Walnut Creek, California: Left Coast Press.

7

Historias de palmas y pueblos en la búsqueda de alternativas al desarrollo en Colombia

INÉS CAVELIER

DURANTE LA COMISIÓN Corográfica dirigida por Agustín Codazzi Bartolotti, los dibujantes lograron una imagen de los llanos orientales de Colombia en 1856, en especial aquella que desde el piedemonte plasmara la extensión infinita de planicies cubiertas con pastizales naturales, con bosques dispersos o “matas de monte”, donde sobresalían penachos de palmas hasta perderse en el horizonte. Ya para entonces algunas misiones y fundaciones habían establecido ganados como una forma de aprovechar estos territorios, que se manejaban de forma extensiva. En la actualidad, ordenadas hileras de palmas africanas de aceite cubren una buena parte de estas mismas planicies, en ocasiones adentrándose en la franja remanente de bosque, o colonizando las praderas.

Si bien la ganadería ha sido, por su extensión, el sistema de producción introducido que mayor transformación ha ocasionado en los paisajes colombianos desde el siglo XVI hasta hoy, en el presente escrito quiero analizar la forma como se ha introducido y establecido otro sistema, esta vez agroforestal, como son las plantaciones de palma africana para la producción de aceite. Inicialmente examinaré esta intervención de desarrollo asociada a la consolidación del capitalismo, y posteriormente la contrastaré con las palmas nativas, cuya diversidad y desafío de conservación están íntimamente relacionados con la preservación de los grupos humanos en cuyas culturas se desarrolló el conocimiento sobre estas plantas. Este caso constituye, si se quiere, un emblema de la lucha por la supervivencia y los cambios que enfrenta lo autóctono y tradicional en un mundo en transformación, con el propósito de valorar y hacer respetar otras formas de ver el mundo, distintas maneras de conocer, así como las prácticas culturales asociadas a las palmas nativas. Se examinarán, entonces, distintas instancias donde las ciencias naturales, aspectos económicos y

aportes de la antropología y la arqueología, entre otras disciplinas, permiten enriquecer las miradas sobre temas de desarrollo y plantear cómo se enfrentan diferentes modos de apropiación del espacio, cuáles han sido los desenlaces y los retos aún existentes.

El desarrollo de la palmicultura en Colombia

La plantación forestal en grandes extensiones, a manera de monocultivo, se estableció en Colombia con el banano en la primera mitad del siglo xx, y luego, desde 1945, se siguió con la siembra de la palma africana. La United Fruit Company fue la promotora de estos cultivos, localizados en la región del Magdalena. No obstante, ya existían antecedentes de plantas introducidas para cultivos forestales, como el café, que ya llevaba en el país unos ochenta años y era un importante cultivo de exportación. Sin embargo, el patrón de establecimiento del café fue distinto de las plantaciones forestales mencionadas, puesto que debía mantenerse en el cinturón de altitud apropiado en las faldas montañosas, lo que daba lugar a explotaciones relativamente pequeñas por cada finca. Por el contrario, el banano y la palma requieren un clima cálido por debajo de los quinientos metros de altitud, existente en las más amplias planicies caribeñas; además, su establecimiento se hizo con un alto aporte de capital para tener plantaciones de mayor extensión. Posteriormente, la palma fue incentivada por la misión del Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF), dirigida por el economista Lauchlin Currie, quien en 1950 recomendó —como opción de desarrollo económico para el país— estimular la agricultura de exportación con productos como el ganado de engorde, el algodón, el azúcar y el aceite de palma (Currie 1950). Fajardo (2009, 81) analiza que otro componente de esta visión era establecer sistemas agroindustriales con poca mano de obra que impulsaran a los campesinos hacia las ciudades, en lugar de redistribuir la tierra. El análisis de la época señalaba que los campesinos tenían una agricultura de ladera con baja productividad, que se consideraba necesario cambiar, pues se pensaba que estas actividades de subsistencia no tenían cabida si se quería el desarrollo del país y sacar de la pobreza a sus habitantes.

Una consecuencia de este tipo de planificación, en la que ingresó Colombia de la mano de empresas multinacionales y de la cooperación internacional, es el requisito de uniformidad para permitir una producción que cumpla con los criterios de racionalidad económica capitalista. Escobar (1999, 59) anota cómo, para tener éxito en la manipulación del cambio social, se debe contar con “ciertas regularidades económicas, sociales y culturales que otorgan un elemento sistemático y una consistencia entre el mundo ‘real’ y los ensayos de los planificadores”. El cultivo de palma requiere una inversión financiera de

gran magnitud que permita esperar cuatro años hasta la primera producción; además, se deben procesar los racimos de frutos en un plazo máximo de doce horas para evitar su degradación, lo cual implica contar con instalaciones industriales adecuadas (<http://www.fedepalma.org>). Esto implica sustituir los ecosistemas naturales, ignorar los conocimientos del campesino tradicional, que no tienen aplicación en esta situación, y buscar, en su lugar, entrenar mano de obra de manera industrial.

Para apoyar tal establecimiento y expansión, en 1962 se creó una entidad gremial para el sector palmero. Hacia 1965 había 18.000 ha en producción, extensión que alcanzó en 2010 un total de 360.000 ha (<http://www.fedepalma.org>). Según el *Anuario estadístico 2008* de Fedepalma, en ese año el total sembrado era de 316.402 ha, repartidas en la zona oriental (Meta, Cundinamarca, Casanare, Caquetá), con 106.317 ha; la zona norte (Magdalena, norte del Cesar, Atlántico, La Guajira), con 97.881 ha; la zona central (Santander, Norte de Santander, sur del Cesar, Bolívar), con 77.594 ha; y la zona occidental (Nariño), con 34.610 ha. Comparado con plantaciones en otras partes del mundo, como Malasia, Indonesia y Nigeria, que concentran el 85 % de la producción mundial, Colombia tiene menos del 2 % de la superficie cultivada e igual proporción de la producción (*Anuario estadístico Fedepalma 2008* y <http://www.fedepalma.org>).

La alarma por la expansión del cultivo de palma sobre zonas de bosque tropical de Indonesia y Malasia hizo que grupos ambientalistas a nivel mundial llamaran la atención sobre esta amenaza de destrucción de ecosistemas en gran escala. En el año 2004 se creó una iniciativa llamada Mesa Redonda para la Sostenibilidad de la Palma de Aceite (RSPO, por su sigla en inglés), cuyo propósito es el de diseñar e implementar estándares para la sostenibilidad ambiental y social de la industria de aceite de palma. Desde hace tres años tiene vigencia un certificado de sostenibilidad, y en agosto de 2011 ya había certificado un millón de hectáreas, correspondientes a un 10 % de la producción mundial. La RSPO reúne distintos interesados en la industria de la palma de aceite: productores, procesadores, industriales que usan esta materia prima, comerciantes en todas las fases, banca e inversionistas y ONG, estas últimas tanto de conservación como de carácter social y de desarrollo.

En Colombia, el gremio palmero también ha puesto en marcha programas para atender el impacto ambiental bajo los estándares del RSPO. Así, desarrolló una guía ambiental y una evaluación sobre el comportamiento del sector palmero en el tema ambiental durante los últimos treinta años. Con relación al tema social, cuenta con un programa de responsabilidad social empresarial y otro de comunicaciones, tanto radiales como escritas y digitales, sobre aspectos que el gremio quiere resaltar, tales como la historia del cultivo, así como valores asociados —mencionados en la publicación *Los rostros de la palma*—, que según la visión del sector son “cultura, riqueza, promesa, bienestar y progreso,

alternativa de desarrollo agrario, sostenibilidad ambiental y compromiso” (<http://www.fedepalma.org>).

A partir de las recomendaciones del BIRF mencionadas líneas arriba, en 1945 la United Fruit Company inició una plantación de palma africana en el Magdalena. Fajardo (2009, 186) menciona que en 1966 también se plantó palma en la antigua concesión bananera alemana en Urabá, que alcanzó 2600 ha. La apertura comercial de 1990 y el impulso a la agricultura de exportación, con una nueva ley de tierras en 1994, privilegió los cultivos permanentes, como la palma aceitera, las especies forestales, el cacao y los frutales. El impulso al establecimiento de monocultivos en latifundios contribuyó a la expulsión de agricultores campesinos por paramilitares, en ocasiones con apoyo de la fuerza pública, a lo cual se sumó el dinero del narcotráfico (Fajardo 2009, 24). Para 1995, este conjunto de circunstancias había consolidado 130.000 ha de palma en esta región (Fajardo 2009, 186).

En 2007, y con el fin de promover el sector, el gobierno del presidente Uribe Vélez promovió una ley para que el biodiésel aumentara, hasta en un 10 %, en la mezcla para combustibles automotores. Durante ese año apareció publicidad gremial en revistas y periódicos en la que se enunciaba que “la palma de aceite colombiana protege nuestro medio ambiente y nuestros recursos”. El texto comenzaba: “Qué bueno es para los colombianos mirar arriba y descubrir que hay una gran amiga que cuida nuestro futuro [...] los cultivos de palma de aceite colombiana son amigos del medio ambiente, fuente de energía limpia y de combustibles renovables”. Y finalizaba diciendo: “¡La palma de aceite colombiana es un bien que nos pertenece a todos!”. Avisos similares mencionaban los 90.000 empleos generados, las hectáreas sembradas en 76 municipios de 16 departamentos, “tierras cultivadas de progreso, con empresarios y miles de pequeños agricultores, gente laboriosa”, y anotaba que cuando se compran estos productos, “estamos apoyando nuestra agricultura y nuestra gente”.

Este lenguaje configura un discurso de desarrollo cuyos argumentos incluyen aspectos de identidad nacional y pertenencia, así como los usuales en este tipo de visión: progreso, riqueza y bienestar. Todo ello establece una serie de supuestos que no han sido desmentidos, como reivindicar un origen colombiano de la palma de aceite africana, extender el supuesto apoyo a la generalidad de la agricultura, cuando se trata de un sector bien definido, y pretender que la propiedad de la industria pertenece a todos los pobladores. El lenguaje de propaganda continúa en su autodescripción como “amigos del medio ambiente, fuente de energía limpia”, pero omite información contraria, como el hecho de que las instalaciones industriales tienen lagunas de aguas residuales donde se genera metano. Esta condición se mencionó solamente cuando alcanzaron una “solución económica”: un proyecto con las Naciones Unidas que permite —desde 2009— participar en el mecanismo de desarrollo limpio, por el cual se

recibirán 757.067 certificados de reducción de emisiones durante veintiún años, que pueden ser vendidos en los mercados mundiales. Son 32 las empresas que participan en este negocio adicional, que representan el 81 % de la producción colombiana de aceite de palma. Esto nos hace pensar cuál puede ser la distribución de los cultivos en términos de los mencionados “pequeños agricultores”: las estadísticas del gremio mencionan 3436 cultivadores, lo cual parece indicar que las 32 empresas, que constituyen un 9 % de los cultivadores, tienen el 81 % de la producción; es decir, las mayores extensiones de tierra se hallan concentradas en pocas manos. Los pequeños agricultores requieren entonces asociarse para lograr una producción suficiente, que pueda ser procesada en las 55 plantas de beneficio instaladas. El corto tiempo en el cual el fruto debe procesarse obliga a concentrar espacialmente los cultivos, dejando muy poca o ninguna cobertura vegetal diferente de la palma. Además, la “nueva” forma de organización social de la producción, debido a su carácter intensivo, recoge toda la mano de obra disponible a nivel familiar, y excluye otras actividades, conocimientos y prácticas distintas.

Desde mucho antes de la ley de biocombustibles, en 2007, ya otros procesos perversos habían empezado a suceder para la apropiación de tierras con el fin de dedicarlas al cultivo de palma de aceite. Si bien ya se había denunciado este tipo de situaciones ilegales, apenas en agosto de 2011 el periódico *El Tiempo* dio la noticia sobre el robo de 41.790 ha de tierras en la región de Urabá, que pertenecían a consejos comunitarios de afrodescendientes, para establecer cultivos de palma. De inmediato Fedepalma reclamó al periódico porque esta noticia carecía de veracidad y, según sus palabras, “desacredita y daña la reputación del sector de la palma de aceite en Colombia”. Es indudable que la Federación no propició este tipo de situaciones ni las apoya; el problema es que en Colombia otros grupos también tienen iniciativas que aprovechan un contexto político y económico favorable para su establecimiento. En septiembre de 2011 el mismo periódico confirmó la condena a empresarios palmeros por apropiarse de 25.000 ha de tierras, lo que ocasionó el desplazamiento de unas cuatro mil familias en el Urabá chocoano. Tanto los grupos paramilitares como el ejército habían cooperado para perpetrar el despojo, asociado con masacres y otros actos de violencia. Sobre este fenómeno, Fajardo (2009, 21) anota que esta es “una característica histórica de la sociedad colombiana: la naturaleza esencialmente violenta de la expropiación y concentración de la propiedad de la tierra”.

Por la situación descrita, es difícil coincidir con la visión del sector palmero, que afirma: “la palma de aceite ha ido ocupando en forma pacífica y sostenible el territorio nacional”. Es posible que estas y otras afirmaciones solo traduzcan cierto malestar a la hora de admitir algunas verdades. Sin embargo, es importante ver cómo este sistema de producción ha ido ocupando el territorio por otros medios, además del impulso empresarial. Una noticia del *New York*

Times (Gronewold 2011) resalta la promoción de este cultivo como un “arma” de Colombia contra el narcotráfico. Para solucionar este problema, en regiones como el Catatumbo, en el municipio de Tibú, un empresario recibió apoyo de la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo con el fin de sustituir sus cultivos de coca por palma. El proyecto promovió la organización de cooperativas para mejorar las opciones de financiación con préstamos bancarios. Luego, el empresario recogería el producto, que se pagaría a precios internacionales, para procesarlo. Este último paso, sin embargo, ha sido difícil de implementar, pues la guerrilla ha atacado regularmente la zona; por esta razón, el empresario está construyendo una base militar que le permita luego establecer la planta de procesamiento, que contaría entonces con protección del ejército. Fedepalma calcula que en todo el país hay unas 70.000 ha de palma, que anteriormente sostenían cultivos de coca. Si bien otro tipo de cultivos, como café, plátano y cacao, han desplazado a la coca en cantidades considerables, con frecuencia caen los precios de estos productos y los agricultores optan por retornar a la coca. Según el mencionado periódico, una posible razón por la cual la palma ha sido una mejor opción es porque el Gobierno establece una demanda nacional de biodiésel mediante la regulación que obliga a un 10 % de mezcla. El gremio le apuntaría a tener hasta un 20 % de mezcla (Gronewold 2011), lo cual se reflejaría en la duplicación de la producción. Así, el plan estratégico de Fedepalma establece una meta de 743.000 ha cultivadas para el año 2020.

Otro ejemplo de los procesos en los que se ha inscrito la palmicultura es el Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, formulado en 1995 para enfrentar las condiciones de violencia y pobreza de esa zona. Este programa se trazó objetivos para ampliar el control de la comunidad sobre los excedentes que genera la región y así mejorar la dignidad y calidad de vida. La estrategia debía ser sostenible en lo ecológico, económico y social, y además debía construir una democracia participativa y una consolidación del espacio de lo público. En este programa, las actividades productivas han sido complementarias a las dinámicas económicas públicas (Ecopetrol) y privadas (ganadería extensiva y cultivos de palma y cacao). El planteamiento es más amplio que la sola preocupación por las condiciones económicas, pues ha promovido valores como la paz, la vida, la productividad, la aceptación de la diferencia y la solidaridad, mientras desarrolla ciertas capacidades de los pobladores, como la asociación, la iniciativa organizativa y la toma de decisiones (Saavedra 2006).

Hemos examinado distintos aspectos de un planteamiento de desarrollo enfocado en la planificación agroindustrial, ejemplificada por la agroindustria de palma de aceite, que tiene una historia de casi sesenta años en el país, a lo largo de los cuales se ha incurrido en toda una gama de prácticas, desde las más despreciables y violentas hasta aquellas que buscan un desarrollo integral con parámetros de sostenibilidad y se caracterizan por un fuerte contenido social.

Es evidente que en cualquier encuentro entre formas tradicionales y modernas existirá una serie de tensiones y conflictos, similares a los que sucedieron en la época de la Conquista y la Colonia, con la introducción de la ganadería y cultivos foráneos, como la caña de azúcar, el plátano y muchos otros. En algunos casos, tales innovaciones tuvieron ventajas y fueron adoptadas, mientras que en otros la transformación de los sistemas productivos existentes implicó la dominación por la fuerza para poder establecer nuevos, como en el caso de la ganadería. En la actualidad, y con el tema que nos ocupa, existe además una disyuntiva en cuanto a la protección de las formas tradicionales, pues se trata —en algunos casos— de situaciones degradadas, acompañadas de la destrucción de las bases de subsistencia originales, así como de muchas prácticas sociales y culturas en las cuales estaban inscritas. Cuando esto sucede, algunos sistemas agroindustriales comienzan a prevalecer como soluciones de corto y mediano plazo para comunidades que requieren una respuesta a sus necesidades básicas, y las soluciones que han sido diseñadas responden a las lógicas de mercado, siendo secundarias consideraciones como aquellas expuestas para el Programa de Desarrollo y Paz.

Conocimientos botánicos y etnobotánicos de palmas nativas

Consideremos ahora la manera como otras palmas, esta vez las especies nativas, de forma que contrasta con la agroindustria de la palma de aceite, han sido incorporadas desde hace milenios, y por distintos grupos humanos, en procesos de desarrollo autóctono en los que se resalta la diversidad de ambientes y de interacciones entre gente y palmas. Todo ello con el fin de mostrar, como lo menciona Escobar (1999, 125), “modelos locales que han continuado siendo mantenidos por parte de campesinos y de comunidades indígenas”, para así señalar las distintas maneras en que estos modelos se han mantenido o han desaparecido, y los cambios que han sufrido por distintas fuerzas, donde el mercado y la destrucción de la naturaleza parecen jugar un papel preponderante, y varias disciplinas han entrado a jugar un papel en la búsqueda de opciones de conservación y de “propuestas alternativas de relacionar —mediante una práctica distinta— cultura, economía y ambiente” (Escobar 1999, 97). Igualmente, se trata de develar, a partir de las ciencias naturales y sociales, la historia de las prácticas con las palmas, los orígenes de tales prácticas y la reconstrucción de los escenarios donde surgió esta estrecha relación.

En primer lugar examinaremos la manera como han sido consideradas las palmas desde las ciencias naturales y las perspectivas que han abordado estas disciplinas a lo largo de su desarrollo. Las palmas han sido reconocidas desde el siglo XIX como el elemento distintivo de la vegetación del trópico, con un

porte característico que les valió ser distinguidas como el grupo botánico de las “príncipes”; en el trópico americano estudiosos como Martius y Wallace fueron reconociendo su gran diversidad y las incluyeron en el mundo del conocimiento botánico con sus nombres científicos, algunos alusivos a la realeza, como *Leopoldinia* o *Maximiliana*. En Colombia se han reconocido oficialmente al declarar árbol nacional la palma de cera, cuya imagen se ha vuelto familiar por sus esbeltos troncos y penachos saliendo de entre la espesa niebla, tal como están en el valle de Cocora, en el Quindío (figura 1). Hasta hace algunas décadas, estas palmas aún sobresalían dentro de un espeso bosque; hoy, a pesar de ser muchas dentro del pastizal, su reproducción se ve comprometida porque ya no existe la capa de hojarasca húmeda y la sombra del bosque que generan las condiciones adecuadas para que las semillas puedan germinar. Adicionalmente, el pisoteo del ganado acaba con cualquier eventual plántula. Además, los conocedores de las aves identificaron la importancia de la palma de cera para el loro orejiamarillo, especie que se alimenta de sus frutos y anida en sus troncos.

Este ejemplo emblemático de las amenazas que se ciernen sobre las especies nativas cuando desaparecen los bosques originales debido a las actividades



Figura 1. Una de las palmas más altas del mundo, las palmas de cera (*Ceroxylon quindiuense*), antes usadas para obtener cera para alumbrado, sobresalen entre la niebla en el valle de Cocora, en Quindío, cordillera Central andina

humanas es igualmente una muestra de la visión conservacionista que se plasmó en una primera evaluación de los impactos sobre las palmas en Colombia (Bernal 1989). Siguiendo la misma idea, se publicó luego el *Libro rojo* (Calderón, Galeano y García 2005), que llamó la atención sobre 39 especies de palmas que están en alguna categoría de amenaza debido al deterioro o destrucción del hábitat en el país. Con relación a las palmas, esta preocupación conservacionista es relativamente reciente, ya que los botánicos habían continuado el ejercicio que empezara en el siglo XIX, de realizar inventarios dirigidos al conocimiento científico de las especies (Dugand 1940 y 1976). Posteriormente, y reconociendo su importante relación con el hombre, Patiño (1963 y 1997) estudió los aspectos históricos y la etnobotánica del uso de palmas, y elaboró una monografía (1958) en la que destacó el chontaduro como especie cultivada. Posteriormente, durante los últimos treinta años, principalmente Galeano y Bernal continuaron los inventarios y clasificación científica, adecuándolos a estándares internacionales; además, estudiaron otros aspectos de la biología, los usos y nombres en diversas regiones del país (Galeano 1991; Galeano y Bernal 1987; Bernal y Galeano 1993).

Otros trabajos de botánica económica se han enfocado en el aporte de las palmas a la subsistencia de grupos campesinos o indígenas, al potencial de explotación para el mercado o a posibles aplicaciones industriales. En el primer caso, tales trabajos se han dirigido al campo de las “artesanías”, donde la organización estatal Artesanías de Colombia ha promovido la búsqueda y la integración económica de los artesanos en circuitos comerciales que se extienden más allá de sus regiones de origen, con incentivos a la producción artesanal mediante una feria anual y la asesoría en diseño para adecuar los productos a consumidores urbanos, y en ocasiones extranjeros, que hacen otros requerimientos en cuanto a formas, colores y acabados. La sola clasificación de estos implementos como “artesanías” ha sido cuestionada, puesto que, como lo menciona Palacios (1993), se trata de la cultura material de grupos étnicos o de campesinos, lo que implica ampliar el concepto hacia aspectos sociales y culturales, y no reducirlo a su valor o potencial económico en entornos ajenos al contexto de fabricación. Últimamente, y en la misma entidad, también se ha empezado a cuestionar el concepto de “adecuar el diseño de los productos”, incorporando una visión más antropológica, que busca valorizar a los mismos artesanos, el conocimiento detallado de su medio natural plasmado en su técnica de elaboración y el entorno cultural asociado, tal y como lo habían ensayado algunos antropólogos mediante investigaciones aplicadas a la fabricación y venta de cerámica y cestería, entre otros (Etnollano, Fundación Gaia Amazonas).

En lo relativo al uso industrial, tanto Dugand como Patiño habían resaltado el potencial de palmas oleaginosas como el corozo o nolí (*Elaeis oleifera*), una especie del mismo género que la palma africana, pero nativa de América. En el mismo sentido, se resaltó el carácter oleaginoso y el alto contenido de proteína

aprovechable con fines nutritivos de la palma milpesos (Balick y Gerschoff 1981), hecho que impulsó a una empresa para el desarrollo de tecnologías alternativas —Gaviotas— a desarrollar el diseño de una máquina que permitiera extraer el aceite. De manera similar, la Universidad de Antioquia propuso, hacia el año 2000, un sistema de extracción de frutos de milpesos del Chocó, así como el establecimiento de una instalación industrial para aprovechar el aceite. Sin embargo, estos proyectos solo se han diseñado y solo en algunos casos se han hecho ensayos a manera de proyectos piloto, que no han tenido continuidad.

Un trabajo de botánica económica sobre fibras vegetales usadas como materia prima para productos artesanales (Linares *et al.* 2008) permite apreciar la importancia de las fibras obtenidas de especies de palmas. Estas constituyen la familia de plantas con el mayor número de especies (22) que presentan fibras útiles entre las 114 especies estudiadas, de las cuales el 91 % son nativas de América tropical y un 87 % son silvestres, lo cual es aplicable a casi todas las palmas con fibras útiles, con excepción del coco, que es cultivado. La mayor parte de estas especies silvestres crece dentro de bosques maduros o en zonas que han sido taladas, pero que están recuperando su cobertura original, mientras que solo trece de ellas se encuentran en sitios abiertos que ocasionalmente presentan afectación por actividades humanas. Los usos registrados para las fibras artesanales provenientes de palmas son la cestería y tejidos para esteras, chinchorros, bolsos, mochilas y sombreros, escobas o cepillos. Están también las fibras, cuya forma de crecimiento entrecruzado genera verdaderos tejidos naturales, como el cabecinegro (*Manicaria saccifera*), usado en el Chocó para hacer sombreros.

Los mencionados autores exponen un buen ejemplo sobre los retos que conlleva el ánimo de preservar los grupos humanos tradicionales y sus culturas, combinado con el interés económico de explotar los recursos naturales, y a la vez procurar la conservación de las especies silvestres. Se trata de la palma güérregue, wegerr o wegerr (*Astrocaryum standleyanum*), que crece en las tierras bajas de la región del Pacífico y es usada por los indígenas wounaan y emberas. Hacia 1970, y por iniciativa de las monjas misioneras en el bajo río San Juan, ellos empezaron a fabricar objetos artesanales para la venta, lo que requirió una gran cantidad de la fibra; desde la década de 1980 esta demanda de mercado empezó a poner en peligro las poblaciones de palmas, puesto que crecen aisladas, y el cogollo, del cual se obtiene la fibra, se extrae únicamente de palmas adultas, hecho que ocasionó la tala de muchas de las palmas silvestres alrededor de los asentamientos indígenas donde se fabricaba la cestería (Linares *et al.* 2008). Con el fin de buscar una solución a esta explotación desmedida que ponía la especie en peligro de extinción y podía llevar al colapso esta opción económica para las comunidades usuarias, se empezó un trabajo muy detallado para comprender la forma de extracción de la parte útil, las cantidades de hojas requeridas por

cada producto fabricado, así como los primeros ensayos con un instrumento metálico en forma de media luna, adaptado a partir de las cuchillas que se usan en los cultivos de plátano para cortar las hojas (Gallego 1995). Diversos ensayos y adaptaciones adicionales tuvieron que hacerse al instrumento; luego se calculó el tiempo de crecimiento con el fin de estimar la cantidad de hojas que podían ser extraídas de cada palma anualmente y, con base en estos resultados, organizar una campaña para promover la cosecha sostenible (Delgadillo 1996; Artesanías de Colombia-Fundación FES 2001). Posteriormente, en el Centro Internacional de Agricultura Tropical (CIAT) se hicieron ensayos de propagación que permitieran tener palmas para sembrar y recuperar las poblaciones sobreexplotadas (J. Tohme, comunicación personal). Recientemente se han empezado a formular protocolos de manejo, respondiendo a la legislación sobre aprovechamiento de especies nativas, en los que además se incluyen datos económicos que permiten constatar cómo las artesanías reciben una parte muy pequeña del precio final de venta (Torres 2007). Sin embargo, se ha observado que aún persiste la práctica de cortar las palmas, y cada vez se amplían más las distancias en la búsqueda de la materia prima (Linares *et al.* 2008). Este proceso ilustra los retos para alcanzar un uso sostenible de recursos silvestres y los aspectos económicos, ambientales, sociales, culturales, tecnológicos y hasta legales que están en juego.

La exploración de alternativas a situaciones como la descrita ha conducido al fomento del conocimiento local, apoyado desde hace varios años por la Fundación Tropenbos-Colombia. En uno de los casos, a partir del trabajo de una investigadora indígena de la localidad de Peña Roja, en el medio río Caquetá, se ha logrado una importante recuperación cultural de las técnicas de tejido, así como del valor simbólico de los patrones decorativos, a la vez que se ha iniciado un cultivo de palmas de cumare (*Astrocaryum chambira*) con el fin de disponer de fibras suficientes para su cosecha en forma sostenible (C. Rodríguez, Tropenbos, comunicación personal).

Recientemente se publicó una obra (Galeano y Bernal 2010) orientada a divulgar el conocimiento de las palmas de Colombia entre el público general, que presenta, con rigor académico, la clasificación científica de las 231 especies de palmas nativas del país, sus aspectos ecológicos, su distribución y usos. El 61 % de las palmas tiene uno o varios usos, siendo el de mayor importancia la construcción de viviendas, seguido por el alimenticio, y finalmente como materia prima para producir múltiples objetos. Los nombres comunes e indígenas que se les asignan a las palmas, también incluidos en la obra, evidencian una fuerte apropiación cultural de estas plantas por la mayor parte de grupos indígenas del país; cuando se trata de especies de distribución amplia, se cuenta con diversos nombres según cada región o lengua indígena, lo cual indica que prácticamente todos los pobladores autóctonos han tenido, y aún mantienen, una estrecha relación con estas plantas.

Con base en los trabajos mencionados, y con un propósito de conservación, así como de apoyo a las comunidades que hacen algún aprovechamiento de las palmas, se inició un proyecto en el año 2009, con vigencia hasta el 2013, dirigido a evaluar el impacto que tiene el uso de varias especies de palmas útiles sobre las poblaciones silvestres en Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia (www.fp7-palms.org). Uno de los trabajos en curso menciona que “la influencia del hombre en la distribución y diversidad de las palmeras amazónicas es muy importante, aunque poco conocida, y presenta formas múltiples, incluyendo procesos de domesticación, como en el caso de la *Bactris gasipaes*” (chontaduro) (Pintaud, Roncal y Couvreur 2011). Otros participantes del proyecto resaltan que la región amazónica es la que presenta el mayor número de usos, y señalan que “los usos principales han sido los mismos en todas las ecorregiones y países estudiados” (Macía *et al.* 2011). Esto apunta a una gran profundidad histórica en la interacción de la gente con las palmas y a importantes contactos culturales a partir de algunos primeros núcleos de poblaciones humanas mediante los cuales se dispersaron estos conocimientos en áreas más amplias, como lo veremos luego desde la perspectiva arqueológica. Desde el punto de vista de la cosecha de diferentes tipos de productos de las palmas, se ha constatado que solo un 20 % de las especies, 96 de ellas, tienen algún tipo de manejo para la sostenibilidad de la cosecha (Bernal *et al.* 2011). Esto implica que las técnicas son en general destructivas, pues derriban las palmas, como se explicó en el caso del wegüer, lo que plantea un enorme reto para impedir la extinción local o total de estas plantas. Igualmente se han estudiado, específicamente en la Amazonia colombiana, tanto los usos como el manejo, los mitos y nombres comunes, y se ha encontrado que de las 102 especies presentes, 97 cuentan con algún nombre local, y 81 tienen algún uso. Según el índice de importancia relativa, las especies más importantes son, en su orden, *Bactris gasipaes* (chontaduro), *Astrocaryum chambira* (cumare), *Oenocarpus bataua* (milpesos), *Euterpe precatoria* (asaí), *Mauritia flexuosa* (moriche) y *Attalea maripa* (palma real) (Mesa y Galeano 2011). Es significativa la cantidad identificada en esta región de Colombia, si la comparamos con estudios similares en curso, en los que se han registrado 21 especies útiles en Bolivia y 27 en el Perú (Paniagua, Cámara y Macía 2011).

Una muestra de cómo se combinan el conocimiento científico y local la brinda un trabajo sobre palmas realizado con fines educativos por maestros indígenas en lengua guahibo. En este caso los autores contaron con asesoría científica (R. Bernal), si bien el interés fue el de mostrar las palmas más importantes para los guahibos, describirlas, incluir sus dibujos, señalar aspectos ecológicos de su crecimiento y relaciones con la fauna silvestre, e indicar su utilidad. El documento tiene una intención de conservación, tanto cultural como del recurso natural (Comité Guahibo de Educación Bilingüe Integral 1989).

La vida social de las palmas

Hasta el momento se han expuesto los principales aspectos de las palmas, estudiados desde las ciencias naturales y algunas instancias en las que se han incorporado datos de índole cultural. ¿Cuál es, entonces, el aporte hecho por las ciencias sociales para develar los mencionados modelos locales? ¿Cuáles son aquellas prácticas en las que, más que señalar la utilidad en la subsistencia o la vida cotidiana de las comunidades, se pueden distinguir formas de pensamiento diferentes?

Comenzando por la arqueología, y apoyándose en los avances realizados por los botánicos, en Colombia se ha empezado a mostrar la antigüedad de la relación entre gente y palmas, la forma como se inició, los lugares donde se forjó un determinado tipo de interacción y los efectos que esto generó. Si bien la alta humedad de la gran mayoría de bosques tropicales hace desaparecer las evidencias del uso de plantas, los arqueólogos han encontrado en los yacimientos algunos restos de madera de palma y, en especial, de frutos de palma carbonizados. Es así como se puede afirmar que en la exploración de los bosques tropicales por grupos humanos entre los 9250 años antes del presente (a. p.) y los 4000 a. p., los cazadores y recolectores habían aprendido a utilizar una gama de palmas, especialmente para consumir sus frutos, y seguramente extendieron su aplicación a las hojas, madera y otras partes, probablemente para fabricar instrumentos de caza y pesca, utensilios domésticos y para la construcción de viviendas.

El conocimiento y la explotación de los bosques de montaña parece haber sido una conquista temprana de estos primeros pobladores de América del Sur, según se observó en el sitio de San Isidro, cerca de Popayán, departamento del Cauca, a unos 1700-1800 metros de altitud, donde se encontraron restos de palmas fechadas en 10030 \pm 60 a. p. Se supone que además explotaban algunos tubérculos, y con azadas de piedra habrían empezado a remover el suelo para explotarlos, lo cual —en lo sucesivo— llevaría a procesos de domesticación. También en la región suroccidental del país, en la zona de Calima, departamento del Valle del Cauca, se encontraron restos de frutos y fitolitos de palmas (no se logró identificar alguna especie en particular), usados por gente que vivió hace 9670 años y continuó ocupando la zona hasta hace unos 7780 años. Estos pueblos usaban tubérculos y bambúes, además de las palmas, entre otras especies de bosque húmedo tropical (Piperno y Pearsall 1998). Una adaptación parecida a bosques de montaña ocurrió en la vertiente oriental de la cordillera Central, a 1800 msnm, en el departamento del Tolima, donde hace 7370 años la gente usaba morteros de piedra para consumir semillas de palma real o palma de vino (*Attalea butyracea*) (figura 2), así como raíces que eran maceradas con piedras de moler (Rodríguez 1995).



Figura 2. De la palma real, o palma de vino (*Attalea butyracea*), común en zonas secas tropicales, se han documentado hasta 36 usos, uno de los cuales es la preparación de vino a partir de su savia. Tiende a formar palmares densos y fue usada por los primeros cazadores-recolectores

La colonización de estos tempranos habitantes también llegó hasta los ecosistemas de sabanas tropicales, caracterizados por extensos pastizales con algunos bosques de galería y manchas de bosque, a juzgar por los hallazgos

arqueológicos en territorio venezolano, en zona limítrofe con Colombia. Allí, en un sitio próximo a una vega del río Orinoco, algunos grupos de cazadores-recolectores instalaron sus campamentos, en los que usaban sencillos instrumentos de piedra tallada para cortar y raspar; también se encontraron objetos con huecos desgastados y martillos, por lo que se infiere fueron usados para romper nueces de palmas, de las cuales se encontraron restos de dos especies. Estos pobladores vivieron allí hace unos 9210 años, y continuaron habitando la zona hasta hace unos 7000 años con ese tipo de tecnología (Barse 1995).

Hasta hace poco se pensaba que los bosques tropicales húmedos de tierras bajas, como la región amazónica, solo se habían poblado tardíamente, cuando ya se disponía de conocimientos agrícolas, puesto que era considerado un ecosistema inhóspito para los grupos humanos que no tuvieran plantas cultivadas. Sin embargo, investigaciones arqueológicas realizadas en la zona del medio río Caquetá, en plena selva del noroeste amazónico, permitieron demostrar que pobladores tempranos vivieron en esta zona entre los 9000 y los 8060 años a. p. y que tenían instrumentos de piedra tallada para aprovechar recursos del bosque, como las palmas, de las cuales se identificaron once especies a partir de restos de frutos (Cavelier *et al.* 1995) y de madera (Archila 2005). La información etnobotánica permitió complementar las observaciones arqueológicas para identificar los frutos de palma de los cuales eran consumidas las semillas o la pulpa externa, como el cubarrillo o coquillo (*Astrocaryum gynacanthum*); el tucumá (*Astrocaryum aculeatum*); el coquillo o cumare de guara (*Astrocaryum ciliatum*); la palma mabaco o coco mabaco (*Attalea racemosa*); la marija o palma real (*Attalea maripa*), y la canangucha o moriche (*Mauritia flexuosa*). Igualmente, se consumían tres especies del género *Oenocarpus*: seje, milpesos o milpesillos (respectivamente *O. bataua*, *O. bacaba* y *O. minor* = *O. mapora*), todas las cuales, conocidas por la buena calidad de su aceite, se preparan de forma similar como “leche” o chicha, bebida que se obtiene luego de macerar los frutos en agua tibia.

La mayor parte de las palmas mencionadas son especies que crecen solitarias y dispersas en el bosque, lo cual implica que el conocimiento y el aprovechamiento de todas ellas y de las demás especies del bosque amazónico se logró mediante travesías que le permitieron a la gente identificar las condiciones de crecimiento, los momentos del año en que fructificaban, la cantidad y calidad de los frutos. También implicó una experimentación para encontrar sus posibilidades alimenticias o para otros usos, así como las formas de procesamiento y consumo óptimas en cada caso. Contrario a la situación natural, se han observado agrupaciones o bosquecillos de palmas del género *Oenocarpus* en algunos lugares de la selva del Brasil, que hacen pensar en su posible origen antrópico (Balée 1994). Una posible explicación de este fenómeno supone que los grupos cazadores-recolectores, al consumir los frutos de estas palmas y desechar las

semillas, daban lugar a la germinación de estas, que terminaban generando grupos de palmas en los lugares de antiguos campamentos. Tal situación se ha observado entre los grupos nukaks, nómadas cazadores y recolectores de la selva tropical húmeda de Colombia (Cárdenas y Politis 2000), y aunque es posible que otros factores intervengan para generar tales bosques, es probable que la recurrente utilización de palmas durante milenios juegue un papel importante en estas distribuciones, lo que se ha calificado como un proceso de coevolución.

Otros análisis sobre los orígenes de la domesticación en las tierras bajas tropicales del Nuevo Mundo concluyen que ciertas especies de árboles, si bien contribuyen de manera importante en el conjunto agroforestal, no son claves para entender el surgimiento y dispersión de los sistemas agrícolas tropicales, que se habrían basado en su mayor parte en raíces y tubérculos debido a su riqueza en carbohidratos, lo que incrementa la eficiencia de la recolección. Se ha argumentado que los árboles, por su dispersión en el bosque, que hace más ineficiente la recolección de sus frutos, por el hecho de tener pocos carbohidratos y de ser objeto de competencia con otros mamíferos y aves, fueron recursos de bajo interés para los antiguos recolectores (Piperno y Pearsall 1998). Algunos árboles, sin embargo, son excepciones a este patrón, en especial las palmas, bien sea por el mencionado proceso de “siembra incidental” o por crecer en grandes agrupaciones.

Es así como existen bosques de palmas de forma natural, constituidos por palmas de mabaco o coco mabaco, de yavarí y de canangucha o moriche. En época de cosecha pueden llegar a producir abundantes frutos, por lo que constituyen una provisión clave para los recolectores y han generado verdaderas culturas basadas en este recurso. El moriche llamó la atención del padre misionero Gumilla por la multiplicidad de usos que de él hacían los habitantes del bajo Orinoco. Decía que

... todo su vivir, comer, vestir a su modo, pan, vianda, casas, apero de ellas, y todos los menesteres para sus piraguas y pesquerías, y varias mercancías que venden, todo sale de las palmas, que Dios les ha dado en aquellas islas, con una abundancia increíble de ellas, que llaman en su lengua Murichi (Gumilla 1791, 145).

Esta palma de moriche, o canangucha, y la milpesos son las preferidas en la región amazónica para otra práctica seguramente muy antigua, que consiste en derribarlas para que en su tronco se críen larvas de coleópteros, que después son cosechadas por los indígenas amazónicos como preciado alimento.

Otra especie encontrada en el yacimiento arqueológico del Caquetá nos habla de usos distintos del alimenticio, pues los frutos del yavarí (*Astrocaryum jauari*) se usan como carnada para pescar (Galeano 1991) y apuntan al dominio de los

entornos ribereños, donde es abundante esta palma, así como a la orientación de estos grupos hacia la pesca en los ríos de aguas blancas (llamados así por su alto contenido en sedimentos) con el consiguiente conocimiento de los aspectos ecológicos de tales especies, a su vez relacionado con concepciones míticas y simbólicas. Testimonios indígenas describen cómo en los pozos de los ríos amazónicos, como el Vaupés o el Caquetá, existen malocas subacuáticas habitadas por la gente pescado, por cangrejos, por el abuelo caimán y por la anaconda. Son lugares de abundante gestación, y su uso y cuidado están reglados (Reichel-Dolmatoff 1996, 82; Rodríguez 1999, 42).

Otra especie, también utilizada desde la época mencionada, es la palma yagua o coco (*Attalea insignis*), cuyas hojas se usan para techar (Galeano y Bernal 2010), pero no hay registro de que se use como alimento humano, por lo cual los restos de frutos hallados probablemente estén relacionados con la extracción de sal vegetal o “sal de monte”. Las múltiples dimensiones de la visión del mundo, del conocimiento y de las prácticas relacionadas con la sal de monte han sido analizadas en un estudio por un antropólogo y dos indígenas uitotos de la región del medio Caquetá, quienes señalan su uso como complemento alimenticio, pero sobre todo, “su importancia central en la cosmogonía, los rituales y la curación” (Echeverri, Román y Román 2001). Lo que varios autores han denominado *la humanización de la naturaleza* está presente en el carácter vital asignado a la sal, pues se asocia con el semen y la procreación. Así, Echeverri y colegas mencionan que “la sal de monte es una de las puertas por la cual se puede acceder al eterno tema de la vida y el proceso creador”. Así como el proceso de extracción de sal implica quemar las partes de las plantas, luego filtrar las cenizas obtenidas y finalmente secar la sal mediante la evaporación, los uitotos consideran que estos pasos equivalen a un proceso de purificación, fecundación y concepción. La sal de monte se entiende como el producto de las enfermedades del Padre Creador, que luego se transforman, por el fuego, en alimento. Por eso “todas las plantas de donde se extraen las sales tienen su origen en este proceso creador y sus nombres conservan los rastros de los padecimientos del Creador” (Echeverri, Román y Román 2001).

Si se considera la antigüedad de la relación entre las palmas y la gente en el Amazonas, así como las evidencias del uso de especies de las que se obtiene “sal de monte”, es aún más sorprendente constatar que, según esta concepción indígena, las especies aptas para sacar sal son aquellas “que tienen historia”, por estar presentes en el momento de la creación. Es así como la principal fuente de sales son las palmas; en segundo lugar se encuentran ciertas especies acuáticas o riparias y, en último lugar, algunas cortezas de árboles. De las 60 especies de las que se puede extraer sal, 26 corresponden a palmas; hay 68 sales que se elaboran principalmente a partir de una especie, y además hay 10 sales que se obtienen de grupos de especies, de los cuales tres están constituidos por palmas. Un grupo

es el de los cananguchos (*Mauritia flexuosa*, *Mauritiella armata*, *Lepidocaryum tenue*); otro, el de las palmas espinosas, como los *Astrocaryum* y *Bactris*, y otro grupo son las palmas reales (género *Attalea*).

La parte de la palma generalmente usada para extraer la sal es el cogollo; de la palma real se usa además la corteza del tallo y los frutos, mientras que del chontaduro se procesa el tallo sin la corteza. Cada una de las especies de plantas de las que se puede obtener sal tiene asociaciones con la historia de la creación; las palmas en su mayor parte se relacionan con el origen de animales como armadillos, puercos de monte, el oso hormiguero, los cerrillos, la danta, la paloma y animales acuáticos. También hay referencias a ciertas propiedades asociadas con determinadas palmas; es así como el canangucho (*Mauritia flexuosa*), según los mismos autores, “es por donde la gente se socializó (por medio de los bailes)”. Habida cuenta de la abundancia estacional de los frutos de estas palmas gregarias, es apenas lógico que fuesen usadas en estos “bailes de cosecha”. Por otra parte, la chambira (*Astrocaryum chambira*) se asocia con la rabia, la tristeza, pero también con el origen de la primera búsqueda de la palabra (Echeverri, Román y Román 2001). Al respecto cabe anotar que las semillas huecas de la chambira son usadas por los uitotos para guardar el ambil, pasta de tabaco mezclada con sal de monte, usada en el intercambio ritual de coca y ambil. En el proceso de preparar la sal, el último paso corresponde al secado, cuando “cuaja” la sal, que equivale al “último proceso de la transformación de lo natural en humano”, según la interpretación de Echeverri y colegas.

Otras asociaciones entre lo simbólico y las características fisicoquímicas de las sales de monte fueron identificadas cuando se hizo el análisis químico de las sales: ciertos microelementos significativos para la salud humana, como el zinc, mayormente requerido por mujeres en gestación o lactantes, se encontró en mayor concentración en la palma *Bactris humilis*. Para los indígenas se trata de una planta-mujer y se asocia con una mujer que ya es madre (Echeverri, Román y Román 2001).

Las palmas en la cosmogonía amazónica

Se ha llamado la atención sobre las distintas dimensiones que las culturas amerindias atribuyen a la naturaleza, y que han sido escasamente estudiadas por los botánicos. Se trata de un contexto social y simbólico que, por estar fuera del área de competencia de las ciencias naturales, o debido a que se tienden a ignorar aspectos no económicos del concepto indígena de *naturaleza*, no se aborda. Sin embargo, Reichel-Dolmatoff (1996) ha señalado cómo los indígenas amazónicos incorporan lo que llamamos *naturaleza* dentro de la escala humana, en niveles de conciencia, de imaginación y de uso práctico. Este autor

muestra cómo los nombres y categorías indígenas, de forma multirreferencial y con muchos niveles y relaciones, reconocen las estructuras y reglas de la naturaleza, las periodicidades, el comportamiento animal, el crecimiento de las plantas, los colores y olores, todo ello codificado de manera cultural en artefactos o en el entorno. Existen, sin embargo, cosas que no se nombran por su denominación específica, sino mediante referencias indirectas, pues tienen contenidos alusivos a lo sagrado. Este es el caso con las palmas zancona (*Socratea exorrhiza*) y barrigona (*Iriarteia deltoidea*). Ambas tienen una base de raíces como zancos, que forman un cono muy alto que sostiene el tronco. Esta base, donde se refugian pequeños insectos y animales, es para los tukanos un lugar de origen, una región genital, un lugar de transformación y nacimiento. La parte alta de las palmas constituye una imagen fálica, y el tronco, que tiene entrenudos marcados, se relaciona con el concepto de segmentación; adicionalmente, la palma barrigona se asocia con el agua y con lo femenino, por su vientre abultado, como en embarazo, mientras que la zancona se asocia con el bosque y con lo masculino. La palma zancona, especialmente, se relaciona con el importante mito y complejo ritual de Yuruparí, que hace alusión al sistema de parentesco patrilineal, al control de la sexualidad y al intercambio matrimonial (Reichel-Dolmatoff 1996, 138).

Los barasanas del Vaupés relatan que luego de ser quemado el héroe mítico Yuruparí, o He Anaconda, quedaron sus huesos o cenizas, y de allí creció la palma zancona; por eso esta se usa para elaborar los instrumentos rituales llamados flautas He (Hugh-Jones 1988). Según este autor, el concepto He cubre lo sagrado, el otro mundo, el mundo de los espíritus y del mito, que fue creado en un pasado distante y persiste como otro aspecto de la realidad. Para que la gente actual no pierda el contacto con el origen y la fuente de la vida, se hace el ritual de Yuruparí. Desde la perspectiva de la cosmogonía mítica, en el origen el Sol primigenio, creador del universo, tiene tres hijos anacondas, que son el Cielo, la Tierra y el Agua, que a su vez son los ancestros de tres grupos de descendientes que se casan entre sí. La aparición de verdaderos seres humanos empieza con la gente del Cielo, luego viene la gente He, luego los animales y finalmente la gente verdadera, ya diferenciada de los animales. Por esta razón el rito de iniciación del Yuruparí, donde los jóvenes se vuelven adultos, consiste en recorrer los pasos del desarrollo como seres humanos. En este paso, que además permite la continuidad del mundo y de la vida humana, se requiere de mediadores como los chamanes, representados en el rito por las flautas hechas a partir de la palma zancona. Los instrumentos He también son mediadores entre la naturaleza y la cultura, entre animales y la gente, y entre la selva y la casa. Acorde con los mitos, la palma zancona es una mediadora entre el cielo, la tierra y el agua, entre la vida y la muerte, entre el mundo humano y el mundo espiritual de los ancestros (Hugh-Jones 1988).

Relaciones simbólicas similares a las descritas se pueden suponer tras el hallazgo, en una tumba del Valle del Cauca fechada entre los siglos XII y XVI, de varios elementos hechos con madera de palma (posiblemente *Wettinia*): una pala, dos propulsores con orificio y proyectiles o dardos para cerbatana (Herrera y Morcote 2001). Las cerbatanas, con sus correspondientes dardos, han sido usadas tradicionalmente por indígenas emberas del Chocó; sin embargo, cabe resaltar que los jaibanás, o chamanes emberas, también usan “dardos rituales” relacionados con la curación de las enfermedades, y las hojas de otra palma, la milpesos (*Oenocarpus bataua*), se usan para hacer un rancho donde estos jaibanás hacen la curación de enfermos (Galeano y Bernal 2010). Esta configuración de espacios rituales está mediada por palmas, situación que observaremos igualmente al considerar otros momentos transicionales, de contacto o de cambio, como es el caso del chontaduro.

La domesticación del chontaduro

Hasta el momento hemos examinado los usos prehistóricos de palmas silvestres, las acciones humanas, que de forma incidental más que voluntaria, pueden haber tenido un papel en la distribución y abundancia de ciertas palmas, y algunos aspectos simbólicos de las palmas entre grupos indígenas amazónicos. Ahora trataremos un verdadero proceso intencional de domesticación, el de la palma de chontaduro (*Bactris gasipaes*), que luego fue ampliamente dispersada como planta cultivada.

El chontaduro es una de las dos palmas americanas cultivadas, junto con el coco cumbe (*Parajubaea coccoides*) de la zona andina (Galeano y Bernal 2010). El proceso por el cual el chontaduro se dispersó desde la Amazonia hacia el Pacífico, y de allí a Centroamérica, es todavía objeto de controversia. Sin embargo, el éxito de su cultivo en esta zona, posiblemente desde la prehistoria, se puede observar en los escritos de los primeros cronistas, quienes en el siglo XVI describieron grandes bosques o plantaciones de estas palmas en el valle de Sixaola, en Costa Rica. Había tantas, que los españoles pudieron cortar hasta 30.000 para construir una fortaleza y además proveer alimento para sus esclavos (Piperno y Pearsall 1998).

Actualmente el chontaduro se encuentra cultivado generalmente cerca a las viviendas, en la zona tropical de tierras bajas y húmedas, desde Costa Rica, en el norte, hasta Brasil y Bolivia, en el sur (Galeano y Bernal 2010). En Colombia se consume su fruto principalmente en las regiones pacífica y amazónica, cocinado para aprovechar su carne harinosa, o en bebidas fermentadas, para lo cual también se usa la flor (figura 3). Del cogollo se extrae un palmito comestible y un colorante verde (Galeano 1991). La madera es usada en construcción y para



Figura 3. Vendedora de chontaduro (*Bactris gasipae*) en el mercado de Quibdó, tierras bajas del Pacífico. Para las comunidades indígenas de la Amazonía y afrodescendientes del Pacífico es un alimento preferido por su valor nutritivo y por estar asociado con la fecundidad

fabricar herramientas; toda la palma, en la región de Araracuara, es usada como sustrato para la cría de larvas de coleóptero (Galeano 1991) y se extrae “sal de monte” a partir de su tronco (Echeverri, Román y Román 2001). En arqueología se debate su área de origen como planta cultivada, pues si bien se considera una planta nativa de los bosques de tierra firme de la cuenca amazónica, se ha argumentado que la región del noroeste amazónico (entre Brasil, Colombia y Perú) habría sido el centro de domesticación del chontaduro y, además, de otras seis especies frutales que presentan modificaciones, posiblemente por manipulación humana, como lo son un tamaño de fruto más grande y un mayor porcentaje de pulpa (Clement 1989, citado en Piperno y Pearsall 1998). En la región del medio río Caquetá, en Colombia, esta palma solo se identificó, en un contexto arqueológico tardío, hacia 750 a. p., por presencia de polen (Mora *et al.* 1991), pero está ausente en la secuencia temprana, en la que predominan las palmas silvestres ampliamente utilizadas por cazadores-recolectores, como fue mencionado líneas arriba. Esto indica que la distribución de la especie silvestre ancestral y su domesticación tuvieron lugar en alguna otra parte del noroeste amazónico, probablemente en el extremo sur de Colombia y en países aledaños, como lo sugiere Clement.

Los indígenas yukunas del bajo río Caquetá tienen otra explicación sobre el proceso de domesticación. El mito de Kanumá habla de la obtención de las plantas cultivadas y presenta a Kanumá semejante a un animal que come frutos silvestres y vive en el monte, como un *makuje*, es decir, un cazador-recolector nómada que no tiene el “pensamiento” de la comida cultivada. Luego obtiene del agua una mujer humana, y con ella logra acceder a las plantas cultivadas. En el mito, las plantas son definidas como gente, con relaciones de parentesco, y es así como el fruto de guacure es hermano de la mujer de Kanumá, lo mismo que la piña y el chontaduro. Estos frutos “bailan, cantan y le enseñan a Kanumá los rituales que acompañan estos frutos” (Van der Hammen 1992, 158). Este y otros mitos indican la forma como se deben sembrar las plantas en la chagra, puesto que las plantas son humanizadas y su posición debe responder al orden espacial de una maloca con su frente masculino, parte trasera femenina, el centro sagrado, por lo cual la coca se siembra en ese espacio, mientras la yuca, considerada mujer, se siembra de afuera hacia adentro. El chontaduro, que es masculino, está al frente de la maloca, y en general se asocia con rituales de transición y sirve para marcar el límite y definir espacios, por lo cual se pone en la entrada de la chagra, lugar de transición entre el bosque y la maloca (Van der Hammen 1992). Otro mito yukuna expuesto por esta autora, el de Kari’irimi, complementa lo anterior y permite entender que la chagra se hace posible después de obtener el “pensamiento de la comida cultivada”. Se trata no solo de tener las semillas adecuadas, sino que “el pensamiento” alude a un concepto del chamanismo que consiste en manejar la energía cósmica, y este pensamiento

solo se transfiere después de un rito de iniciación en el que el abuelo anaconda le pasa tal pensamiento a su nieto Kari'irimi, con lo que se establece una relación entre el mundo acuático y los cultivos.

Una relación similar entre lo acuático y las plantas cultivadas es descrita en el “sueño de la abundancia”, texto de Kinerai, indígena okaina del río Igaraparaná, en la Amazonia colombiana, quien relata cómo el primigenio árbol de la abundancia cayó y todos sus frutos se hundieron en el agua. La forma de acceder a esos frutos primordiales, o “abundancia de los orígenes”, es por medio de un sueño de tabaco y coca, y para hacer realidad el sueño se debe caminar el sendero de *rafue*, que es aquella actividad mediante la cual las palabras se vuelven cosas. Primero se nombran tales cosas de forma ritual, y el poder creador de estas palabras es una invocación que conjura y sana la tierra —la madre— y permite trabajarla para obtener la cosecha. Por esto se habla del *rafue* como la “palabra, pensamiento o enseñanza” de la vida, que se dirige a encontrar comida y al crecimiento de la gente, de las nuevas generaciones. Después de esta palabra habrá otras, pues se necesita la palabra de curación, de cacería, luego puede venir la palabra de los rituales o bailes, y finalmente la de los mitos o “hilo de los ancestros”. Según esta visión, el sueño de comer frutos de mirití (moriche) implica la cacería de la paca (*Agouti paca*); el sueño en el que aparecen frutos de cumare habla de la cacería de la danta; y soñar con frutos del chontaduro significa cazar el caimán, ya que en tiempos antiguos este chontaduro pertenecía a los seres acuáticos (Candre 1996).

Conclusión

La importancia de los valores culturales y la utilidad práctica de las palmas en el neotrópico, y en particular en Colombia, se ha ejemplificado con casos que permiten apreciar las alternativas que se ofrecen cuando se busca implementar formas distintas de relacionar el cuidado ambiental con los aspectos económicos del desarrollo y con base en la cultura local. Con el ejemplo de la palma africana también queda claro que el proceso de explotación y homogeneización del paisaje, que se opone a la diversidad tanto biológica como cultural, avanza con gran rapidez y genera cambios amplios en su extensión en cuanto al uso del suelo, a la vez que transforma la relación de la gente con su entorno, simplificando esta interacción solo al interés económico. Otros cambios de similar o mayor envergadura, como la caficultura y la ganadería, seguirán generando espacios y culturas simplificados, si bien en ocasiones se busca mitigar su impacto ambiental con medidas que incorporan especies de bosque para diversificar las coberturas y propiciar la existencia de fauna asociada. Queda entonces por explorar cómo se puede propiciar, en estos sistemas homogeneizantes, otro

tipo de valoraciones que reconozcan la validez de lo autóctono, y no solo de lo foráneo y que puedan aceptar que la diversidad va más allá del número de especies nativas incorporadas, y consiste en ampliar la perspectiva de la relación del hombre con el entorno hacia dimensiones que involucren la naturaleza en un mismo plano. Seguramente se requiere, entonces, de un concepto distinto de *educación*, y en ello las ciencias sociales tienen un papel importante que cumplir para “hibridar” conceptos diferentes en el modelo occidental. En otros momentos se les requerirá para hacer respetar la existencia de los diferentes modelos indígenas, más aún cuando se presentan casos de resistencia cultural y rechazo a la visión occidental de *desarrollo*.

Por otra parte, y en cuanto al uso de las especies nativas, se ha visto cómo la sola asignación de valor económico implica, en su mayor parte, sucesivos problemas de explotación desmedida y degradación, con notables excepciones. También es de resaltar que los recientes trabajos orientados a la cosecha sostenible han incorporado cada vez más los aspectos culturales, y que parte de este reconocimiento implica una defensa de las prácticas tradicionales de comunidades locales. El hecho de encontrar y promover opciones sostenibles para el aprovechamiento de palmas —o en general, de especies nativas para poblaciones no indígenas, que no cuentan con regímenes especiales de protección del territorio ni de su tradición cultural— implica mejorar las opciones tanto para esta gente como para la existencia de los recursos naturales de los cuales dependen.

Ahora, si consideramos el aporte del mundo indígena, se puede decir que la tarea está lejos de finalizar. Aquí analizamos cómo la arqueología ha involucrado en la discusión la antigüedad de las prácticas, otorgándole la suficiente profundidad histórica a la relación entre la gente y las palmas, para entender su papel predominante en la configuración misma de la evolución humana en el neotrópico. Desde lo conceptual, el papel de las palmas como mediadoras en la relación entre naturaleza y humanidad, e igualmente como factor de renovación de las nuevas generaciones a través del contacto con los orígenes y el desarrollo histórico de las poblaciones humanas en América, contiene un alto valor emblemático que se puede rescatar para propiciar nuevos modelos de relacionamiento con la naturaleza. En cuanto a la práctica, la arqueología permite trazar casos específicos de explotación silvestre y develar sus posibles usos desde lo ancestral. También ha identificado instancias de manejo originadas en campamentos de cazadores-recolectores, que por un comportamiento incidental propiciaron una dispersión y abundancia diferentes de la oferta natural, que aún hoy dan una configuración distinta a los bosques donde tales pobladores existieron. En menor medida, pero aún con un camino por recorrer, la arqueología ha permitido conocer algunos aspectos de la domesticación de la palma de chontaduro y ha indagado sobre la apropiación y domesticación de otras especies de plantas que desde los primeros momentos fueron aprovechadas junto con las palmas.

Esta profundidad histórica es útil cuando se analiza desde la antropología la complejidad de los conceptos indígenas y su proceso de formación a lo largo del tiempo, pues el registro arqueológico contiene muchas de las evidencias de esos pasos en la evolución humana, que en el caso de las palmas se han plasmado en forma preponderante en los mitos y en las culturas amerindias. El aporte de las ciencias sociales debe estar dirigido, por tanto, a vincular, en una relación de continuidad, lo espiritual, lo humano y el mundo biofísico, resaltando un cúmulo de valores autóctonos que se pueden resumir en las palmas como símbolo de cambio y renovación, sin perder de vista los orígenes.

Bibliografía

- ARCHILA, Sonia. 2005. *Arqueobotánica en la Amazonía colombiana: un modelo etnográfico para el análisis de maderas carbonizadas*. Bogotá: FIAN y Banco de la República.
- ARTESANÍAS DE COLOMBIA Y FUNDACIÓN FES. 2001. "Manejo del weguer y otros recursos de uso artesanal en el bajo San Juan". Informe técnico. Cali.
- BALÉE, William. 1994. *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany: The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. Nueva York: Columbia University Press.
- BALICK, Michael J. y Stanley Gerschoff. 1981. "Nutritional Evaluation of the *Jessenia bataua* Palm: Source of High Quality Protein and Oil from Tropical America". *Economic Botany* 35: 261-271.
- BARSE, William. 1995. "El periodo arcaico en el Orinoco y su contexto en el norte de Sud América". En *Ámbito y ocupaciones tempranas de la América tropical*, editado por Inés Cavalier y Santiago Mora, 99-113. Bogotá: Fundación Erigaie, Instituto Colombiano de Antropología.
- BERNAL, Rodrigo. 1989. "Endangerment of Colombian Palms". *Principes* 33 (3): 113-128.
- BERNAL, Rodrigo y Gloria Galeano. 1993. "Las palmas del andén pacífico". En *Colombia Pacífico*, editado por Pablo Leyva, 220-231. Bogotá: Fondo FEN Colombia.
- BERNAL, Rodrigo, Claudia Torres, Néstor García, Carolina Isaza, Jaime Navarro, Martha Isabel Vallejo, Gloria Galeano y Henrik Balslev. 2011. "Manejo de palmas en Suramérica". Resúmenes del Simposio Internacional Impacto de la Cosecha de Palmas en los Bosques Tropicales. Leticia, agosto de 2011.
- CALDERÓN, Eduardo, Gloria Galeano y Néstor García (eds.). 2005. *Libro rojo de plantas de Colombia*, vol. 2. Bogotá: Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, Instituto Alexander von Humboldt, Instituto de Ciencias Naturales.
- CANDRE, Hipólito. 1996. *Cool Tobacco, Sweet Coca: Teachings of an Indian Sage from the Colombian Amazon*. Londres: Themis Books.
- CÁRDENAS, Dairon y Gustavo Politis. 2000. *Territorio, movilidad, etnobotánica y manejo del bosque de los nukak orientales*. Bogotá: Universidad de los Andes, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi.

- CAVELIER, Inés, Camilo Rodríguez, Luisa Fernanda Herrera, Gaspar Morcote y Santiago Mora. 1995. "No sólo de caza vive el hombre: ocupación del bosque amazónico, holoceno temprano". En *Ámbito y ocupaciones tempranas de la América tropical*, editado por Inés Cavelier y Santiago Mora, 27-44. Bogotá: Fundación Erigaie, Instituto Colombiano de Antropología.
- CAVELIER, Inés, Luisa Fernanda Herrera, Snéider Rojas y Fernando Montejó. 2001. "Las palmas como mediadoras en el origen de las plantas cultivadas en el Caquetá, noroeste amazónico". En *Memorias del Simposio Pueblos y Ambientes: Una Mirada al Pasado Precolombino*, editado por Gaspar Morcote. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Colección Memorias 10: 111-119.
- CEBALLOS, J. E. y C. Franco. 2003. *Plan de manejo sostenible de la palma wérregue en el bajo río San Juan, Valle del Cauca y Chocó. Proyecto Nacional para el Mejoramiento del Sector Artesanal Colombiano*. Cali: Artesanías de Colombia, S. A., Fomipyme.
- COMITÉ GUAHIBO DE EDUCACIÓN BILINGÜE INTEGRAL. 1989. *Pepabotonë peliwiasi (las palmas)*. Bogotá: Editorial Townsend.
- CURRIE, Lauchlin. 1950. *Bases de un programa de fomento para Colombia. Informe de una misión dirigida por Lauchlin Currie y auspiciada por el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento*. Bogotá: Banco de la República.
- DELGADILLO, V. 1996. *Propuesta de manejo de materias primas artesanales*. Informe inédito presentado a Región Occidente, Convenio Artesanías de Colombia y Fundación FES, Cali.
- DUGAND, Armando. 1940. "Palmas de Colombia: clave diagnóstica de los géneros y nómina de las especies conocidas". *Caldasia* 1 (1): 20-84.
- . 1976. "Palmarum colombiensium elenchus". *Cespedesia* 5: 257-336.
- ECHVERRI, Juan Álvaro, Óscar Román y Simón Román. 2001. "La sal de monte: un ensayo de 'halofitogenografía' uitoto". En *Imani mundo: estudios en la Amazonia colombiana*, editado por Carlos Franky y Carlos Zárate, 397-477. Bogotá: Unibiblos.
- EL TIEMPO. 2011. "Primera condena a empresarios por robo de tierras". *El Tiempo*, 11 de septiembre: 2.
- ESCOBAR, Arturo. 1999. *El final del salvaje*. Bogotá: Cerec, Instituto Colombiano de Antropología.
- FAJARDO, Darío. 2009. *Territorios de la agricultura colombiana*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- GALEANO, Gloria. 1991. *Las palmas de la región de Araracuara: estudios en la Amazonia colombiana*, vol. 1. Bogotá: Tropenbos.
- GALEANO, Gloria y Rodrigo Bernal. 1987. *Palmas del departamento de Antioquia, región occidental*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . 2010. *Palmas de Colombia: guía de campo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- GALLEGO CASTILLO, B. 1995. *Materias primas vegetales utilizadas en la elaboración de artesanías por las comunidades indígenas waunaan del bajo río San Juan. Especial referencia a la biología y fenología de la palma weguerr Astrocaryum standleyanum L. H. Baley*. Informe inédito presentado a Artesanías de Colombia, Cali.

- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. 2004. *Las nuevas ciencias y las humanidades: de la Academia a la política*. Barcelona: Anthropos, Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM) México y Universidad Complutense de Madrid.
- GRONEWOLD, Nathaniel. 2011. "Biofuels Push Becomes Weapon in Colombia's War on Narco-Traffickers". Nueva York: *Times*, 2 de mayo.
- GUHL, Andrés. 2008. *Café y cambio de paisaje en Colombia, 1970-2005*. Medellín: Fondo Editorial Universidad Eafit, Banco de la República.
- GUMILLA, Joseph. 1791. *Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del río Orinoco*. (Edición facsimilar). Barcelona: Carlos Gibert y Tutó.
- HENDERSON, Andrew, Gloria Galeano y Rodrigo Bernal. 1995. *Field Guide to the Palms of the Americas*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- HERRERA, Leonor y Gaspar Morcote. 2001. "Tumbas inundadas de Calima: contexto e identificación botánica de los restos conservados". En *Memorias del Simposio Pueblos y Ambientes: una Mirada al Pasado Precolombino*, editado por Gaspar Morcote, 132-151. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Colección Memorias 10.
- HUGH-JONES, Stephen. 1988. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LINARES, Edgar, Gloria Galeano, Néstor García y Yisela Figueroa. 2008. *Fibras vegetales empleadas en artesanías en Colombia*. Bogotá: Artesanías de Colombia, Instituto de Ciencias Naturales, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional de Colombia.
- MACÍA, Manuel J., P. Armesilla, Rodrigo Cámara, Narel Paniagua, S. Villalba, Henrik Balslev y Manuel Pardo. 2011. "Etnobotánica de palmas en el noroeste de Suramérica". Resúmenes del Simposio Internacional Impacto de la Cosecha de Palmas en los Bosques Tropicales. Leticia, agosto de 2011.
- MESA, Laura y Gloria Galeano. 2011. "Etnobotánica de palmas en la Amazonia colombiana". Resúmenes del Simposio Internacional Impacto de la Cosecha de Palmas en los Bosques Tropicales. Leticia, agosto de 2011.
- MORA, Santiago, Luisa F. Herrera, Inés Cavelier y Camilo Rodríguez. 1991. *Plantas cultivadas, suelos antrópicos y estabilidad. Informe preliminar sobre la arqueología de Araracuara, Amazonia colombiana*. Latin American Archaeology Reports 2. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh y Programa Tropenbos Colombia.
- PALACIOS, Aída. 1993. "¿Cultura material indígena o artesanías?". En *Colombia Pacífico*, t. 1, editado por Pablo Leyva, 362-367. Bogotá: Fondo FEN-Colombia.
- PANIAGUA, Narel, Rodrigo Cámara y Manuel Macía. 2011. "Diversidad, patrones de uso y valoración socioeconómica de las palmeras en los bosques neotropicales: avances del trabajo en los Andes y la Amazonia de Perú y Bolivia". Resúmenes del Simposio Internacional Impacto de la Cosecha de Palmas en los Bosques Tropicales. Leticia, agosto de 2011.
- PATIÑO, Víctor Manuel. 1958. "El cachipay o pijibay (*Guilielma gasipaes* [H. B. K.] Bailey), y su papel en la cultura y en la economía de los pueblos indígenas de América tropical". *América Indígena* XVIII (3), julio: 177-204; (4), octubre: 299-332.
- . 1963. *Plantas cultivadas y animales domésticos en América equinoccial*, t. 1: *Frutales*. Cali: Imprenta Departamental.

- . 1997. "Datos etnobotánicos sobre algunas palmeras de la América intertropical". *Revista de la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 21 (79): 7-23.
- PINTAUD, Jean-Christophe, Julissa Roncal y Thomas Couvreur. 2011. "Biogeografía y patrones de especiación en las palmeras (*Arecaceae*) de la Amazonía". Resúmenes del Simposio Internacional Impacto de la Cosecha de Palmas en los Bosques Tropicales. Leticia, agosto de 2011.
- PIPERNO, Doris. 1989. "Non-Affluent Foragers: Resource Availability, Seasonal Shortages, and the Emergence of Agriculture in Panamanian Tropical Forests". En *Foraging and Farming: The Evolution of Plant Exploitation. One World Archaeology*, editado por David Harris y Gordon Hillman, 538-554. Londres: Unwin Hyman.
- PIPERNO, Doris y Deborah Pearsall. 1998. *The Origins of Agriculture in the Lowland Neotropics*. San Diego: Academic Press.
- PULIDO, María T. y Jaime Cavelier. 2001. "Comercialización de productos vegetales no maderables en los mercados de Leticia y Florencia, Amazonía colombiana". En *Evaluación de recursos vegetales no maderables en la Amazonía noroccidental*, editado por J. Duivenvoorden, Henrik Balslev, Jaime Cavelier, C. Grández, H. Tuomisto y R. Valencia, 265-310. Amsterdam: Institute for Biodiversity and Ecosystem Dynamics (IBED)-Paleo-ActuoEcology.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1996. *The Forest Within: The World View of the Tukano Amazonian Indians*. Devon: Themis Books, Totnes.
- RODRÍGUEZ, Camilo. 1995. "Asentamientos de los bosques subandinos durante el Holoceno medio". En *Ámbito y ocupaciones tempranas de la América Tropical*, editado por Inés Cavelier y Santiago Mora, 115-123. Bogotá: Fundación Erigaie, Instituto Colombiano de Antropología.
- RODRÍGUEZ, Carlos. 1999. *Arponeros de la trampa del sol: sustentabilidad de la pesca comercial en el río Caquetá. Estudios en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos.
- SAAVEDRA, María del Rosario. 2006. "El Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio y la Red Prodepaz". Ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre la Intervención Social y lo Social en la Intervención. Universidad Icesi, 28 de septiembre de 2006. http://www.icesi.edu.co/revista_cs/images/stories/revistaCS1/articulos/programa_desarrollo_paz.pdf (consultado el 13 de agosto de 2010).
- TORRES, M. C. 2007. "Protocolo de aprovechamiento *in situ* de la especie de uso artesanal wérregue (*Astrocaryum standleyanum*) en el resguardo de Togoromá, litoral del San Juan-Chocó". En *Protocolos de aprovechamiento in situ para las especies de uso artesanal wérregue* (*Astrocaryum standleyanum*), *damagua* (*Poulsenia armata*), *tagua* (*Phytelephas macrocarpa*) y *paja blanca* (*Calamagrostis effusa*) en los departamentos de Chocó y Boyacá. Bogotá: Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt e Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico.
- VAN DER HAMMEN, María Clara. 1992. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Tropenbos Colombia.

8

Arqueología para el desarrollo y arqueología del desarrollo: una visión desde Colombia

WILHELM LONDOÑO

Arqueología para el desarrollo

Mucha tinta se ha derramado en el intento de definir el desarrollo como un objeto de discurso (Escobar 1996). Según esta perspectiva, el desarrollo sería un campo desde el cual orientar la serie de reglas que determinan cómo se deben relacionar los seres humanos entre sí y con la naturaleza. Supone, en consecuencia, una teoría de la relacionalidad (Haber 2009). Desde esta determinación se plantea que los seres humanos deben estar interrelacionados con la intermediación del Estado, e igualmente, que deben establecer su relación con la naturaleza como si esta fuera una fuente de recursos. La naturaleza, como consecuencia de esta definición, se configura como una exterioridad de lo humano, lo que le da el carácter de materia pasiva. De allí que sea potestad de los seres humanos usarla, explotarla, aprovecharse de ella. La naturaleza deja de ser un sujeto fuente de conocimiento, como sucede en muchas epistemes locales (Espinosa 2009), y pasa a ser un objeto/sujeto de explotación.

Sobre este particular Michel Foucault (1999) describió la configuración de la naturaleza como objeto en la emergencia de la episteme moderna. En contraposición con la episteme del siglo XVI, en la que la naturaleza hablaba, era fuente de señales, el lugar donde residían las semejanzas entre las cosas y que permitía que el universo se proyectara en el cuerpo humano, en la episteme moderna, la ruptura entre el significado y el significante posicionaría el conocimiento como una experiencia humana mediada por el método y no como una interrelación con los astros y las plantas que antes hablaban y curaban, eran agentes.

La caracterización de la serie de determinaciones que regulan las relaciones entre los seres humanos en la modernidad ha sido ampliamente descrita

(Latour 1993 y 2001; Lemke 2001). En esas descripciones resulta evidente que el Estado ha sido teorizado (desde Thomas Hobbes) como una organización política necesaria para evitar el “estado de naturaleza” (Hardt y Negri 2000), que es consustancial a la humanidad. Dado que los seres humanos están predispuestos a la apropiación indebida de las propiedades del otro, e incluso del cuerpo del otro, le compete al Estado generar mecanismos de protección. Ya que el Estado genera esa garantía, es obligación de los individuos endosar al Estado el monopolio de la violencia (Weber 1975). Ese contrato es el que fundamenta a los seres humanos como *ciudadanos*.

Pero el Estado no solo tiene como contraparte a los ciudadanos. El Estado también debe su razón de ser al mercado. Como lo ha insinuado Ian Hacking (1991), la emergencia de una serie de instituciones encargadas de velar por los ciudadanos (un sistema de salud, de albergues, de alimentación) fue el resultado de un acuerdo entre el Estado y el mercado. A una población con una demografía ciertamente estable le correspondería un sistema de producción que, mediante la tributación, garantizaría esa estabilidad. Visto desde otro punto de vista, el juego de la libertad empresarial para comprar fuerza de trabajo estaría regulado por la intervención del Estado a favor de la población, por medio de estrategias de compensación mediadas por sus instituciones de bienestar. En esta descripción de la lógica de la modernidad como un discurso antropológico, los ciudadanos son individuos con la capacidad de agredirse mutuamente, susceptibles de explotación, que estarían amparados por una organización con el poder para controlar sus instintos autodestructivos y equilibrar su posición desfavorable en la relación con el mercado.

La otra esfera de relacionamiento es aquella en la que participan la naturaleza y la sociedad. Como se indicó líneas arriba, las relaciones entre los humanos estarían mediadas por la explotación y la compensación; además de este supuesto de la modernidad, habría otro que plantea que los humanos se relacionarían con la naturaleza mediante la lógica de la producción de mercancías. En ese enfoque la naturaleza sería la fuente de recursos que permitirían la obtención de las materias primas para la producción. Se trataría de la determinación divina (cristiana) de que el hombre podría dominar sobre las bestias.

El desarrollo, dentro de este esquema, es un discurso que propende por la generación de las condiciones necesarias para una vida configurada por las menores condiciones de explotación, las mayores ofertas de compensación y una efectiva explotación de la naturaleza. Por ello, las sociedades desarrolladas serían aquellas en las que sus individuos obtendrían mayores ingresos de capital, lo que significaría mayores posibilidades de consumo. En este sentido, el desarrollo sería una situación susceptible de medirse numéricamente (Escobar 1996).

Como bien lo ha señalado Arturo Escobar (1996, 116), los antropólogos que procuran el desarrollo están comprometidos con ayudar a generar los cambios

necesarios para que las comunidades avancen hacia la ciudadanía (sean más desarrolladas). Es decir, se trata de un discurso que buscaría generar las condiciones para que las comunidades logren incrementar sus niveles de producción. Igualmente, los antropólogos que procuran el desarrollo estarían interesados en que los Estados generen un sistema jurídico en el que sea posible ponerle límites al mercado en lo que respecta a la explotación de la sociedad, y a la vez exigirle que garantice un sistema fuerte de compensación. En este sentido, los científicos sociales que trabajan en favor del desarrollo estarían comprometidos con la instauración de la modernidad como el discurso dominante sobre las relaciones que los humanos deberían tener entre sí y con la naturaleza. Se trataría de imponer las formas de relacionalidad propias de la modernidad (Haber 2009).

En esta discusión se puede plantear que la participación en proyectos de cambio cultural dirigido no necesariamente ofrece los elementos para pertenecer al grupo de los científicos sociales interesados en el desarrollo. Ubicarse teóricamente dentro de la episteme moderna es condición suficiente para adscribirse a una antropología enfocada en el desarrollo. Si bien en arqueología parece problemático trabajar directamente en proyectos de cambio cultural dirigido, es claro que los arqueólogos que investigan desde las teorías de la modernidad ofrecen unos pertrechos importantes de nociones que ayudan a establecer el desarrollo como teoría y práctica dominante.

Una teoría antropológica en la que la modernidad se perfila como la ontología dominante es el neoevolucionismo. Bruce Trigger (1992, 144-196) escribió sobre esta teoría y su aplicación en arqueología que esta era en cierta medida reflejo del poderío de los EE. UU. en la segunda mitad del siglo xx. Según el criterio de Trigger, no es gratuito que las teorías de la cultura de ese periodo se centraran en medir las posibilidades de captación de recursos, su centralización, las formas de redistribución, en un momento en que los EE. UU. controlaban ampliamente los espacios, maquinarias y personas que determinaban la economía mundial. Este enfoque entronizó preguntas sobre el papel de las élites en las configuraciones sociopolíticas, sobre las infraestructuras de las organizaciones económica y política, las rutas de comercio, las formas de poblamiento y la apropiación de tierras fértiles. Con la instauración de esta teoría como paradigma en Colombia, en la década de 1990, se generaron los estudios sobre la “complejidad social” o los “cacicazgos”, estudios que era posible desarrollar con una formación en ciertas universidades de EE. UU. y una aplicación técnica en ciertas regiones de Colombia (Flórez 2001). En estos trabajos, las preguntas dominantes estaban determinadas por una tipología cultural en la cual las clases se dividían según las formas de administración del poder. El cacicazgo era el fenómeno previo al Estado. A la arqueología le correspondió, en cuanto tecnología del Estado, ser el discurso que produjera las materialidades que demostraban la ruptura existente entre las sociedades del pasado y las del presente. En esa medida era su

obligación producir las evidencias materiales de las sociedades no desarrolladas o con un “bajo perfil de desarrollo cultural” (Lange 2004, 30). Por esa conexión, el lenguaje disciplinario estuvo determinado por conceptos como *jerarquía*, *control*, *apropiación* y, sobre todo, *desarrollo*. Son estas las conexiones directas de la arqueología con el desarrollo como discurso dominante.

En Colombia, la existencia de una arqueología para el desarrollo queda demostrada por el trabajo de varios arqueólogos que tienen como principal actividad laboral la intervención de registros arqueológicos en áreas donde se llevan a cabo proyectos de infraestructura, como vías, oleoductos, hidroeléctricas y aeropuertos. A pesar de que la normatividad nacional vigente no hace ninguna distinción entre proyectos por contrato y proyectos financiados con fondos de agencias especializadas en ciencia, nacionales o extranjeras, los resultados de esas investigaciones son ciertamente dispares. La mayoría de los informes de la arqueología por contrato se quedan sin publicar, y solo se puede acceder a ellos en la biblioteca del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), en Bogotá. Cuando se los revisa, es evidente una retórica disciplinar que reproduce constantemente los sistemas taxonómicos cerámicos definidos por la anacrónica arqueología histórico-cultural (Gnecco 1994).

La tendencia reciente muestra un incremento de la arqueología por contrato, o más específicamente, la apertura de un campo laboral donde algunas compañías han optado por crear en sus nóminas un espacio para arqueólogos, algo impensable tres décadas atrás. Estas tendencias tienen que ver con el aumento de inversiones para el desarrollo en renglones económicos como el de los hidrocarburos. Una contracara de este proceso ha sido la disminución de proyectos arqueológicos regionales, como también el colapso de una dinámica producción disciplinaria que era posible apreciar en órganos de difusión como la *Revista de Arqueología del Área Intermedia*. Este colapso se relaciona con la ausencia de fondos para macroproyectos de investigación y la intensificación del conflicto armado en zonas donde la investigación arqueológica ha sido tradicional.

Sobre el incremento de la arqueología por contrato, los datos aportados por el ICANH en la Audiencia Pública de Rendición de Cuentas (2010-2011) son contundentes: en el 2008 se expidieron 229 licencias de intervención, en el 2009 se expidieron 338, y en el 2010 la cifra llega a un tope de 516 autorizaciones. Como lo menciona el documento, es probable que hacia fines de 2011 se hayan superado las 700 autorizaciones (ICANH 2010). Si bien es sensato pensar que de esas autorizaciones algunas son de arqueología financiada por entidades especializadas, cuando se miran los proyectos que financia el ICANH, por ejemplo, se ve claramente que su incidencia es mínima: once proyectos financiados entre el 2010 y 2011, de los cuales dos son de investigadores que no están adscritos a esa institución. Otra organización que financia investigaciones arqueológicas en Colombia es la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN).

En la página *web* de la Fundación (FIAN) se reportan más de sesenta proyectos financiados entre el 2000 y el 2009, una suma mínima si se tiene en cuenta que entre el 2002 y el 2011 se habrían otorgado más de 2200 autorizaciones.²⁵ Esto sugiere una práctica dominada por el mercado.

Si se cuenta el número de arqueólogos que laboran en universidades colombianas, la cifra no supera los veinte. Si estos veinte arqueólogos hubieran hecho un promedio de cinco proyectos entre el 2002 y el 2011, tendríamos aproximadamente cien proyectos que habrían requerido autorizaciones. Con estas proyecciones se podría sugerir que de las 2200 autorizaciones, un poco menos de doscientas corresponderían a proyectos de investigación básica. De tal suerte se podría decir que de las autorizaciones que se dan en Colombia para intervenir sitios arqueológicos, más del 90 % se financian con fondos de entidades privadas que se ven en la obligación de atender las intervenciones a los sitios detectados en sus proyectos de infraestructura.

La mecánica de estos proyectos en favor del desarrollo es fundamental para el proceso de expansión del capitalismo. En múltiples casos, la exigencia, expuesta en la solicitud de intervención de un área determinada hace que las autoridades competentes requieran estudios de impacto en diferentes frentes (social, patrimonial, biológico). Ante los requerimientos oficiales que indagan por sitios arqueológicos, las empresas se ven abocadas a la contratación de expertos que deben producir los informes técnicos. En casos de que en esas zonas existan comunidades indígenas o afrodescendientes, los antropólogos son los encargados de verificar la etnicidad de los pobladores, y también son quienes asesoran a las empresas en las negociaciones que requieren cambios de asentamiento. Cuando ocurren los reasentamientos, se despliegan estrategias para que los pobladores ingresen en las lógicas del desarrollo mediante la implantación de planes de capacitación en “proyectos productivos”.²⁶ Bajo este modelo de pensamiento, desde el presente se piensa el pasado como un momento carente de desarrollo. Los trabajos arqueológicos son los que generan las evidencias de esa historicidad, que son producidas simultáneamente con los cambios poblacionales en el presente, que a su vez se legitiman por el bienestar social alcanzado por medio del desarrollo.

Además del desplazamiento, el desarrollo impone ciertos sentidos aplicables a la materialidad del pasado. La fijación de un sentido que lo concibe como un objeto es lo que se podría denominar *patrimonialización de los objetos y los paisajes*. Esta imposición se da por medio de lo que se denomina actualmente “educación patrimonial”. A pesar de que la educación patrimonial se concibe

25. El cálculo se hace con la diapositiva n.º 40 del citado informe de rendición de cuentas del ICANH.

26. Sobre un caso en el norte de La Guajira véase El Cerrejón 2011.

como un acto altruista y desinteresado, moviliza consigo toda la carga ideológica de la modernidad. El arqueólogo brasileiro Lucio Menezes (2008) ha sugerido que la educación patrimonial se define por el trabajo que adelantan compañías privadas en el momento en que serán destruidos sitios arqueológicos; esa actividad consiste en la instrucción que se da a las comunidades sobre cómo manejar hallazgos, y a la vez cómo interpretarlos. En la mayoría de los procesos de educación patrimonial los fondos privados terminan haciendo inversiones para la generación de pequeños museos. Frente a este particular, se podría preguntar por las lógicas que guían la instrucción que se da a las comunidades afectadas por las obras que alterarán registros arqueológicos en el marco de obras de infraestructura. La respuesta que encuentra Menezes (2010) se da contraponiendo a la educación patrimonial la arqueología comunitaria. La arqueología comunitaria sería aquella cuyo interés primordial es la generación de un campo donde los intereses locales priman sobre los intereses disciplinares. Hay que recalcar que la arqueología comunitaria no ha tenido un inicio preciso en el tiempo, ni una geografía específica; más bien ha existido como práctica contra los procesos de desarrollo impuestos a las comunidades locales en diversos lugares del mundo.

Si la arqueología comunitaria pretende la generación de un campo de interés local que instrumentalice la disciplina, se colige que la educación patrimonial no tiene esa pretensión. En muchos casos los proyectos de educación patrimonial se dan en áreas donde hay comunidades que no reclaman para sí marcos históricos de representación alter-nativos del pasado. Como se puede desprender de algunos casos ocurridos en el Brasil (Menezes 2010) y Colombia (Afanador y Zúñiga 2010), estas prácticas se dan en colectivos configurados por políticas de municipalización.

La educación patrimonial en Colombia

En Colombia un caso interesante de educación patrimonial ha sido reportado a propósito del camino incaico Qhapaq Ñan (Afanador y Zúñiga 2010). Bajo la dirección de la Unesco, los países vinculados a la red se han comprometido a la generación de un inventario que ayude a obtener la declaratoria de patrimonio de la humanidad por esa organización. En el caso de Colombia, el camino está dentro del municipio de Funes, departamento de Nariño, al sur del país.

Como lo reportaron las investigadoras que trabajan en el marco del proyecto (Afanador y Zúñiga 2010), las visitas en terreno demostraron que los pobladores locales no se identificaban con los constructores de la red. Para la investigación esto era sintomático de un desconocimiento que se debía erradicar por medio de un proceso educativo. Según se reporta, después de la realización de dos

talleres, los pobladores locales se identificaron con las personas constructoras del camino, lo que condujo a cambiar las percepciones sobre esa materialidad y a garantizar el cuidado de dicho paisaje por los pobladores locales.

Uno de los problemas básicos de la educación patrimonial es que parte de un enunciado erróneo. Inicia su derrotero pedagógico argumentando que existe un desconocimiento de los pobladores locales de lo que los expertos denominan “bien”²⁷ arqueológico. Dicha valoración se da en un plano netamente iluminista (Gnecco 1999a). La materialidad del pasado no es por sí misma patrimonio arqueológico, su concepción como algo arqueológico responde a un complejo proceso en el que intervienen instituciones científicas, policiales y gubernamentales que permiten que se haga efectiva dicha valoración (Londoño 2007).

En el caso del municipio de Funes, las investigadoras que lo analizaron tuvieron en cuenta que desde un plano local esas materialidades eran consideradas productos de “infeles”, consideración que se interponía a la conexión histórica necesaria para la conservación del sitio. Hay que decir que esta teoría local sobre los infeles como constructores de la materialidad del pasado no representa una ausencia de conocimiento, sino que es un conocimiento de otra forma (Escobar 2004). Frente a este particular Cristóbal Gnecco y Carolina Hernández (2008) demostraron que los distanciamientos que existían entre comunidades de los Andes colombianos y ciertos sitios arqueológicos era producto de la evangelización. En este sentido, la aparente desconexión de los pobladores locales de los Andes respecto de estos paisajes era una respuesta a las imposiciones del colonialismo. En ese mismo artículo, Gnecco y Hernández demostraban cómo las actuales formas de una arqueología intercultural estaban permitiendo romper con el tabú colonial y, así, reconocer los paisajes locales históricos articulados a las epistemes locales sin las determinaciones de la Iglesia. No hay que olvidar que estas reconexiones con paisajes arqueológicos, en el caso de algunas comunidades indígenas del suroccidente de Colombia, están teniendo un fuerte impacto que se traduce en la ampliación de la autonomía local.

Si bien el proyecto en el municipio de Funes implicó una forma de reconexión, no fue el interés de la investigación saber cuándo comenzó el distanciamiento de los pobladores respecto de los paisajes prehispánicos. Indudablemente ello hubiera conducido a reconocer no solo las imposiciones del colonialismo peninsular, sino del proyecto endocolonial que se estructuró fuertemente a partir de la idea de desindigenizar a la población del país (Gnecco y Londoño 2008).

27. En el *Diccionario* de la Real Academia Española, la palabra *bien* tiene, como “bien adventicio”, una definición que dice: “En el antiguo derecho, lo que el hijo de familia que estaba bajo la patria potestad adquiría por su trabajo en algún oficio, arte o industria o por fortuna”. Así, el bien es algo que puede heredarse y es susceptible de conversión en dinero. De allí que el primer paso para la expropiación es la declaratoria de algo como “bien patrimonial”.

El hecho de que la educación patrimonial impone sentidos estructurados desde la lógica de la modernidad se puede observar en casos concretos. Como ha reportado el antropólogo Lázaro Cotes (2010) a partir de una experiencia de museo local en el corregimiento de Villa Rosa, municipio de Repelón, departamento del Atlántico, el interés local de organizar una colección fue ciertamente cuestionado desde las instancias encargadas del tema arqueológico en el Gobierno central. El motivo del cuestionamiento era la ausencia de un arqueólogo profesional que se encargara de registrar dicha colección arqueológica. Según manifiesta el mencionado académico, el desconocimiento que las instituciones nacionales encargadas de los temas arqueológicos tienen de las habilidades locales para proteger el registro arqueológico hace que estas iniciativas locales sean susceptibles de ser calificadas como *delito*, al tiempo que se le impone a la comunidad, para la buena ejecución de la organización de su patrimonio, la contratación de profesionales.

Como se puede apreciar en estas breves reflexiones, la arqueología para el desarrollo tiene por lo menos dos frentes de trabajo concretos, sin contar el básico, en el cual los arqueólogos participan de la expansión de la modernidad naturalizándola al usar teorías instrumentales para explicar el registro arqueológico. El primero estaría caracterizado por una serie de orientaciones que hacen de la práctica una falange de las empresas que se encargan de construir los paisajes y los hábitos del desarrollo. Los profesionales que sirven a los intereses del desarrollo se encargan de dos procesos simultáneos: por un lado, producen la materialidad del pasado, que es prueba de las teorías de la discontinuidad cultural; por otro, asumen la tarea de retirar del territorio los “bienes” arqueológicos que deberán ser administrados por el conocimiento experto.

El segundo frente se caracteriza por los procesos de enseñanza-imposición de visiones modernas del registro arqueológico. Se trata de que las nociones de *patrimonio*, como bien cuantificable y testimonio de las desvinculaciones históricas, sean adoptadas en comunidades locales donde existen evidencias arqueológicas. Esta visión oficialista del registro arqueológico como un bien actúa como un eje para la naturalización de las desvinculaciones históricas, e impide que las investigaciones se interroguen por los impactos de los procesos de nacionalización en los territorios étnicos. Esta determinación arbitraria ignora las memorias morales (Espinosa 2009), que no necesariamente son verbales y que hablan de las maneras como se cortaron violentamente los nexos profundos de ancestralidad que unían a las comunidades con sus paisajes.²⁸

28. La ancestralidad no implica necesariamente el mantenimiento de tradiciones puras conservadas desde los tiempos prehispánicos. La ancestralidad hace referencia a la posibilidad de cuestionar desde marcos locales los presupuestos de la modernidad que en la práctica se manifiestan a través de la presencia del Estado en la educación, la tributación o la materialización de

Arqueología del desarrollo

La arqueología del desarrollo²⁹ se ha caracterizado en Colombia, como ha ocurrido en otros países, por su distancia de los encauzamientos del Estado y de la empresa privada. El campo de desenvolvimiento de la arqueología del desarrollo ha sido diverso, y en él se podrían distinguir dos frentes de trabajo. El primero estaría configurado por la serie de reflexiones teóricas que han descrito la anatomía de la arqueología científica (Gnecco 1999a), las particularidades del discurso arqueológico colombiano (Gnecco 1999b) y las formas en que se han generado reglas de formación de enunciados arqueológicos (Londoño 2003 y 2007). El segundo estaría configurado por la serie de trabajos con colectivos locales que han buscado la arqueología para remediar las prácticas del endocolonialismo (Urdaneta 1987 y 1991; Vasco 1992 y 1997; Londoño 2002a y 2002b), así como para generar procesos de repatriación de objetos (Gnecco y Hernández 2008).

Desde la perspectiva de Gnecco (1999a), la arqueología en general ha entrado en una fase poscolonial en la que es posible criticar todo el andamiaje conceptual que configuró formas de arqueología científica, en especial la arqueología que se impuso como ciencia normal denominada *procesualismo* (por ejemplo, Binford 1962; cf. Shanks y Hodder 1994). Gnecco, cuando hace el balance del proyecto científico en la arqueología, encuentra que esta se impuso como un dispositivo que tenía como función desocultar la verdad sobre el pasado; pero al mismo tiempo que revelaba la verdad sobre la historia, ocultaba las condiciones que hacían posible que se constituyera en práctica hegemónica (Gnecco 1999a, 34). Mostró, igualmente, que cuando la arqueología se impone la tarea de generar verdades científicas, moviliza las cinco características que Foucault inventarió para los regímenes de verdad en Occidente: i) centramiento en discursos científicos e instituciones; ii) determinación por fluctuaciones políticas y económicas; iii) configuración como producto de difusión y consumo; iv) producción y transmisión bajo el control de aparatos políticos específicos; v) formación de escenarios de debate y confrontación (Gnecco 1999a, 34).

En el mencionado análisis, Gnecco mostraba que ante el intento de formar una plataforma arqueológica científica se había generado un cuerpo amplio de disidentes que atacaron, desde la Academia, los pilares básicos de la arqueología

los sentidos de ciudadanía. La ancestralidad supone, entonces, puntos de referencia local para generar encauzamientos; esos puntos de referencia son mantenidos y conservados por medio de interacciones con paisajes que muchas veces tienen una historia milenaria. Morales (2011) expone un caso en el cual un paisaje ancestral sirve a los propósitos de la política actual en una comunidad indígena del norte de Colombia.

29. Un intento temprano de usar la "arqueología" de Michel Foucault para evaluar la arqueología como disciplina se encuentra en Tilley (1990). Una versión regional se puede encontrar en Haber (2004).

científica. Para ello cuestionaron con análisis incluso etnográficos (Hodder 1982) que las nociones de *cultura* desplegadas por el procesualismo eran erróneas, por cuanto no consideraban los espacios de negociación y ambigüedad social que movilizan el registro arqueológico (Gnecco 1999a, 53). Además de enseñar los fundamentos que cuestionaban la imposibilidad científica del estudio de la cultura material, Gnecco ya preveía, a finales de la década de 1990, la formación de un espacio político dentro del cual el Estado colombiano debería comenzar a consultar a las comunidades locales por los procedimientos que involucraran la intervención de sitios arqueológicos (Gnecco 1999a, 66). Frente a este campo, en el cual se deberían dar condiciones para la negociación, Gnecco advirtió que existía la posibilidad de que el diálogo se confundiera con los procesos de educación patrimonial. Es decir, que ante el requerimiento de establecer nuevas lógicas de relaciones para con los colectivos locales, el Estado impusiera la divulgación de hallazgos arqueológicos como formas de horizontalidad (Gnecco 1999a, 69). Ante un eventual diálogo, Gnecco argumentaba que el mismo se debía dar dentro de un marco relativista que permitiera conocer claramente dónde se producían las enunciaciones y a qué colectivos beneficiarían (Gnecco 1999a, 84). Ya que el pasado es una construcción que tiene funcionalidades específicas, se haría necesario generar mecanismos para que su producción fuera lo más abierta posible y, en ese sentido, más democrática.³⁰

Otro de los referentes importantes de la arqueología del desarrollo se encuentra en el análisis que hiciera Gnecco “sobre el discurso arqueológico colombiano” (1999b). En este estudio Gnecco encontraba alguna coherencia enunciativa en la producción textual de los arqueólogos colombianos que hablaba de unas reglas de enunciación compartidas. Esta unidad se caracterizaría por la consideración del texto como una producción marginal dentro del proceso de investigación, además del uso del símil como único tropo retórico. En su criterio, a pesar de que la antropología y la arqueología globales de la década de 1980 habían sepultado la idea de la neutralidad del texto (Shanks y Hodder 1994; Tilley 1991 y 1993), los arqueólogos colombianos seguían aferrados a la fútil regla que

30. Desde las discusiones de Paul Feyerabend (1984), Donna Haraway (1991) y Bruno Latour (2008) se ha insistido en que la ciencia debe abrir sus puertas de manera tal que exista un consenso sobre las preguntas que se formulan en las investigaciones, como también en los procedimientos políticos que, apelando a la ciencia, determinan los mecanismos de control y gestión de lo humano. Al respecto, Donna Haraway (1991) ha expuesto cómo desde la segunda mitad del siglo xx se viene produciendo información bioantropológica con el estudio de primates, que después es traducida en políticas públicas que gestionan y producen lo humano. Ya que lo humano es una producción, ella plantea la existencia de un *cyborg*, un sujeto producido por mecanismos biopolíticos que tendría la capacidad de aportar y discutir los encauzamientos de los grandes discursos y tecnologías que se encargan de la gestión de lo humano. Ello mismo se podría aplicar a la arqueología.

dictaminaba que para nominar la materialidad del pasado había que recurrir a las palabras instituidas por los fundadores de la arqueología nacional. Basados en el símil, los textos que se producían tenían una estructura particular: un apartado con los agradecimientos, otros con los datos hallados, y otros con la teoría. Este esquema, en criterio de Gnecco, naturalizaba el carácter coyuntural de la representación arqueológica, pues al disociar los datos de las herramientas para su interpretación se nutría la idea de que los datos eran lo hallado, cuando en realidad los “datos son teóricos” (1999b).

Partiendo de los planteamientos de Gnecco es posible apreciar cómo la arqueología del desarrollo, una arqueología de la arqueología en un sentido foucaultiano (Foucault 2002), permite comprender la producción textual como resultado de la aplicación de una serie de reglas de enunciación que han sido configuradas históricamente en las interrelaciones entre el saber experto y el ejercicio del poder del Estado. En el caso de la arqueología del norte de Colombia, por ejemplo, las taxonomías elaboradas por Gerardo Reichel-Dolmatoff en la década de 1950 (Reichel 1954) han seguido siendo usadas *ad nauseam* en los informes de arqueología por contrato. Así, los arqueólogos interesados en el desarrollo reportan ante las autoridades gubernamentales la existencia de sitios *malambo*, *ranchería*, *taironas*, que pueden adjudicar a periodos culturales como el *arcaico*, *formativo* (y sus subdivisiones en bajo, alto, medio) o el de los *desarrollos regionales* o *cacicazgos* (Reichel 1997). Ha sido tan determinante el peso de esta reglamentación que los arqueólogos que tradicionalmente han trabajado en el norte de Colombia, en especial en las regiones denominadas *litoral* y *sierra*, han creado unas frecuencias de fechas que dicen que solo después del 1200 d. C. aparecieron las ocupaciones por fuera del litoral (Langebaek 2005, 104). Es decir que para sostener el esquema evolutivo que sostiene que la sierra se ocupó después que el litoral han concentrado los recursos en el estudio de las “ciudades perdidas” que se encuentran alrededor de la cuenca del río Buitaca. Obviamente, esta tendencia ha desechado programas de investigación que podrían mostrar ocupaciones simultáneas en la sierra y el litoral, lo que parece haber ocurrido (Londoño 2010).

En el ámbito de la arqueología de la arqueología habría otro horizonte por auscultar, que tendría que ver con la sedimentación de algunas reglas de enunciación, como por ejemplo las que producen los nombres de los hallazgos arqueológicos. Esta sedimentación ha permitido que el campo de desarrollo de la arqueología tenga que ver con la generación de mejores representaciones espaciales con los sistemas de posicionamiento global (GPS, por sus siglas en inglés), como también con el refinamiento de los sistemas de observación de evidencias arqueológicas microscópicas. Esta refinación de los protocolos de observación genera una movilidad de la arqueología que posibilita el establecimiento de distinciones entre peores y mejores formas de representación y observación de

datos arqueológicos (Londoño 2007). Valga decir que este campo de movilidad es muy funcional para las definiciones científicas del registro arqueológico, pues a pesar de la agencia de los objetos que permiten la observación (microscopios, reactores nucleares, tablas de color del suelo) (Latour 1993), el uso irreflexivo de esos objetos de intervención da la sensación de certeza de que el hallazgo está en una exterioridad.³¹

El segundo frente en que se desarrolla una arqueología del desarrollo en Colombia son los procesos con comunidades locales. En los casos documentados (Urdaneta 1991; Vasco 1992; Londoño 2002a y 2002b; Gnecco y Hernández 2008) se pudo apreciar una tendencia al trabajo con comunidades indígenas que movilizan una política cultural basada en el derecho a su independencia epistémica, al derecho a definir lo propio (Mignolo 2007). Igualmente, estos trabajos comienzan a perfilar una tendencia caracterizada por acercamientos de las comunidades locales a paisajes vetados por la política de la Iglesia (Gnecco y Hernández 2008).

Lo que ha comenzado a salir de las reflexiones tiene que ver con estrategias que buscan romper el mandamiento colonial que separaba a ciertos colectivos de paisajes y objetos ancestrales. Como lo expresa el académico nasa Juan Carlos Piñacué (2009), en Colombia, el acercamiento de los indígenas a la arqueología se da en un proceso coyuntural determinado por las nuevas formas del colonialismo, a las cuales las comunidades responden con estrategias específicas. Una de ellas es hacer arqueología. La arqueología ha servido en procesos locales que activan mecanismos de acercamiento a materialidades proscritas por la Iglesia, como también para problematizar las definiciones que el Estado hace del registro arqueológico.

Esta tendencia no está exenta de trayectorias diversas, pues a pesar de que los nasas de Tierradentro se conciben como descendientes de los constructores de Tierradentro, se teje una “paradoja” (Piñacué 2009), por cuanto este relacionamiento no se da en el marco de una amplia y efectiva apropiación de objetos y sitios arqueológicos. Se ha determinado que el origen de esta paradoja se encuentra en las sanciones impuestas por la Iglesia a la manipulación de esas materialidades y a las visitas de los sitios donde se encuentran, como también en el tabú impuesto por los expertos al manejo de esos espacios y objetos.

En la arqueología de un académico nasa, como Piñacué, además de la crítica a las definiciones unilaterales que hace el Estado del registro arqueológico, se generan reflexiones locales que describen los mecanismos por medio de los cuales los nasas fueron separados de sus sitios sagrados en la región de Tierradentro. Actualmente comienza a ser relevante, para la episteme nasa, conocer

31. Bruno Latour (1993) ha argumentado que reconocer la construcción del dato por medio de los agentes que ayudan en su producción no implica suponer que sean falsos.

cómo históricamente ellos fueron desplazados de sus geografías sagradas. Otro elemento importante de la narrativa de Piñacué tiene que ver con el derecho atribuido por el Estado a sí mismo de ser la única institución que puede excavar y exhibir las materialidades del pasado. Con este proceder, dichos objetos van a “descansar en manos de la ciencia, a sabiendas de que [con ello] estaban negando la ciencia de las culturas originarias” (Piñacué 2009, 191).

Frente a este particular, Piñacué señala que se genera un “coraje” que es producto de una política de exhibición de objetos y cuerpos indígenas en instituciones que tienen las puertas cerradas para la participación de los colectivos étnicos a la hora de proyectar las representaciones. Bien recalca Piñacué que no se trata de abolir la museografía, sino de volverla realmente participativa. La participación, advierte Piñacué, tiene que ver con reconocer las nociones locales respecto del registro arqueológico que derivan de la ley central, que es la ley de la naturaleza. Esto concuerda con los planteamientos de Manuel Quintín Lame sobre el conocimiento desde las comunidades locales, que se construye a partir de los juegos de la semejanza (Espinosa 2009). A propósito de las conceptualizaciones locales sobre la materialidad del pasado, es interesante notar que desde la perspectiva nasa (Piñacué 2009), lo que se denomina “registro arqueológico” es nominado localmente como “antigüedades de debajo de la tierra”. Advierte que esta nominación abiertamente se impone para sobrepasar las versiones mercantiles del patrimonio como “bien” de la nación.

Las reflexiones de Piñacué señalan que es posible hablar de un análisis que pone en otro contexto los sentidos del registro arqueológico definido solo como objeto de ciencia o intercambio. Como lo expresa la noción local nasa, son “huellas” más que evidencias, y como huellas tienen marcas de una gramática que puede ser leída localmente; tal como ocurría con la episteme del siglo XVI, es posible hacer una *leyenda*³² de esas marcas (Foucault 1999). En este sentido, una arqueología del desarrollo no solo se activa en ámbitos académicos, sino también en el marco de iniciativas locales que configuran políticas culturales específicas (Londoño 2002b). Habría que recordar que una de las características de las reflexiones nasas sobre la arqueología se destaca en una serie de distinciones fronterizas, como nasa-académico, académico-no-nasa (Piñacué 2009). Esto sugiere también que la arqueología del desarrollo tiene la posibilidad de ubicarse en escenarios fronterizos que eran inaccesibles a las definiciones hegemónicas de la disciplina.

Si bien existe alguna tendencia del departamento del Cauca a ser el escenario de estas arqueologías que operan por fuera de la lógica del desarrollo, también hay importantes avances en el norte del país. Muestra de esto es el trabajo del

32. Agradezco a Marisol de la Cadena por sugerirme usar las ideas de Michel Foucault para la comprensión de prácticas que se sitúan fuera de la episteme moderna.

documentalista arhuaco Amado Villafañá, quien trabaja en el centro de comunicación indígena Zhigoneshi ubicado en Santa Marta. En noviembre de 2010 Amado Villafañá hizo una presentación en la Universidad del Magdalena de su documental *Sewá* (Zhigoneshi s. f.). El documental trata las visiones indígenas del conflicto armado, de la arqueología, del Museo Nacional y de otros documentales sobre los arahuacos. Inicia con tomas en las partes altas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Las mesetas del documental se caracterizan por la existencia de grandes cantos rodados en cuyos alrededores se encuentran unos soldados parcamente equipados que custodian el lugar. Un hombre maduro vestido con traje indígena se lamenta con intensidad porque una de las fogatas de estos soldados ha roto uno de los cantos. Esos cantos, según explica Villafañá, son los primeros seres del universo, de tal suerte que la cuadrilla de soldados no solo ha roto un tabú al visitar esos sitios, sino que ha cometido una afrenta inconmensurable al usarlos como cortavientos de fogatas. Han ultrajado y quebrado un *sewá*. El documental sigue su curso después en Bogotá, con la visita de unos *mamos* al Museo Nacional. En su visita, se ven claramente sorprendidos porque varios seres como los *sewás* están atrapados en vitrinas inaccesibles. Se puede leer en la traducción cómo los *mamos* se extrañan de que esos sujetos estén como en cárceles. La metáfora no deja de ser sorprendente si se tiene en cuenta que el Museo Nacional está en el edificio de una antigua prisión. Seguidamente muestra una conversación de los *mamos* con las autoridades del Museo Nacional. La escena es interesante, pues es representativa de los lugares políticos en los que colectivos étnicos cuestionan al Estado las definiciones hegemónicas de la historia (Gnecco 1999a).

El documental termina con una revisión crítica de un documental de la década de 1960 hecho por sacerdotes capuchinos sobre los arhuacos. El documental es la historia de un *mamo* que rapta una doncella para sacrificarla. El documental, que se narra con una voz de acento español, representa a los indígenas arhuacos como empedernidos bebedores y a los sacerdotes como implacables correctores. Villafañá intercaló imágenes de este documental con fotografías de las torturas a las que eran sometidos los arhuacos por esta orden religiosa. Así, el documental pone en un plano crítico la historia de civilización de los indígenas escrita desde inicios del siglo XIX bajo la política de construcción de ciudadanía y representada como positiva en el imaginario nacional. El trabajo de Villafañá bien podría considerarse arqueología de la arqueología, pues trata de dar cuenta de las reglas de enunciación que se sobreponen a las lógicas locales. Las investigaciones hechas desde las epistemes locales son, finalmente, lo que podría colindar con la arqueología comunitaria.

Aunque la generación de conocimiento desde la arqueología comunitaria a penas comienza en Colombia, de ella ya han surgido algunas iniciativas, como la reunión que tuvo lugar en Santa Marta en abril de 2008, financiada por

el Congreso Arqueológico Mundial (WAC, por sus siglas en inglés), que buscó un acercamiento entre nasas y koguis para discutir el manejo de los parques arqueológicos. En esa reunión Juan Carlos Piñacué, como representante de los nasas, presentó por escrito algunos puntos que deberían guiar la discusión con el Estado a propósito de los parques en mención. Según Piñacué,

... que la nominación de parque arqueológico nacional y su conversión en patrimonio de la humanidad (por reconocimiento de Unesco), está atentando con[tra] la propiedad ancestral de los territorios de las naciones indígenas de Colombia.

... que la repatriación de los sitios sagrados conocidos como “parques arqueológicos nacionales” supone un proceso de acompañamiento a las comunidades para acometer tareas técnicas, jurídicas, etc., ya que hay áreas que necesitan tratamientos *que sólo pueden proporcionar arqueólogos*.

... que la repatriación no supone un proceso de cierre, sino la activación de diálogos con arqueólogos interesados en que sus investigaciones tengan impactos al exterior e interior de las comunidades (pero también de indígenas interesados en investigar). (Piñacué 2009, 184-185).

El manifiesto exige que se privilegien las definiciones locales sobre las globales. Igualmente, parte del reconocimiento de la necesidad de establecer diálogos con la arqueología y con el Estado, pues estos tienen una historia de intervención y promoción que implica el uso de conocimientos expertos. Concretamente, se exige la aplicación de una arqueología de los intereses locales. Ello se deja claramente estipulado en la idea de que los procesos de devolución de sitios o lugares no implican una escisión con la disciplina, sino un uso diferente. Como ha sugerido Joe Watkins (2010), la arqueología científica no tiene que oponerse a la arqueología indígena; diríamos que tampoco tendría que oponerse a la arqueología comunitaria. Esto cobra sentido si se parte de que las desconexiones de comunidades actuales respecto de sitios sagrados son un fenómeno que se puede documentar histórica y arqueológicamente; de tal suerte, sería totalmente erróneo pensar estas desconexiones con las anacrónicas ideas de abandono de sitios o colapso cultural.

Discusión

La distinción entre una arqueología para el desarrollo y una arqueología del desarrollo permite generar descripciones sobre las tendencias que la disciplina está

teniendo en este momento en Colombia. Si bien las trayectorias de la disciplina son históricas y situadas, comparten con otras geografías las determinaciones en el marco de implantación del proyecto de construcción nacional. En el aparte que se le dedicó a la arqueología para el desarrollo quedaron en evidencia las dos vertientes sobre las que discurre esta faceta disciplinaria. La primera estaría caracterizada por la serie de investigaciones que producen información dentro de la episteme moderna. Esas investigaciones se caracterizarían por su afán de investigar las infraestructuras del poder y su relación con posibles configuraciones sociales. En dichos trabajos, las metáforas que predominan tienen que ver con la ontología moderna, que plantea que la desigualdad es consustancial a la especie humana. De tal suerte, las preguntas de investigación se relacionan con los mecanismos que permitirían la concentración de recursos, con las infraestructuras para la redistribución, con la detección de espacios para el uso de excedentes. Si bien las evidencias demuestran que este modelo conceptual no es el más indicado para interpretar los fenómenos (Londoño 2006), se lo sigue usando.

La relación entre la noción de jerarquía y el desarrollo es ambigua. Se plantea desde el discurso del desarrollo (Escobar 1996) que la implantación de procesos modernos en la producción le permitirían a la población mejores niveles de vida. En esa medida, el desarrollo implica una política de la igualdad. Sin embargo, la misma noción de *desarrollo* supone estrategias de inversión que, en la sociedad de mercado, deben traducirse en la reproducción del capital. En este sentido, el desarrollo naturaliza la desigualdad. A pesar de esta ambigüedad, las teorías arqueológicas que intentan inferir relaciones sociales de las infraestructuras económicas (Binford 1962) se mueven en el mismo plano cognitivo que el de las teorías sobre el desarrollo del tercer mundo. Esto implica la comprobación arqueológica de que la humanidad se mueve naturalmente hacia formas de explotación de la naturaleza más eficaces y hacia la especialización laboral. Si bien los arqueólogos no son responsables directos de las facetas violentas del desarrollo —exterminio de comunidades, desplazamientos forzados, destrucción de ecosistemas para la industrialización, entre otros—, su tránsito por las teorías instrumentales de la cultura los hace partícipes del marco cognitivo cuya traducción implica la intervención arbitraria en la vida de miles de personas.

El flujo de la arqueología descende y es alimentado por otra vertiente de la arqueología para el desarrollo: se trata de la arqueología por contrato. Como se sugirió en el aparte dedicado a este fenómeno, la mayor parte de la financiación de las intervenciones avaladas por el Estado proviene de proyectos necesarios para la modernización del país. En este sentido, las síntesis soñadas en la década de 1990 son imposibles, pues la determinación del mercado sobre la investigación circunscribe los reconocimientos arqueológicos al mapa de proyectos de

modernización. Sobre esta discusión es poco lo que se ha teorizado. Dada la poca atención prestada a esta faceta disciplinaria, la discusión ha caído en una diferenciación espuria que plantea la existencia de dos bandos: los que necesitan sobrevivir como arqueólogos y se venden al mejor postor, y los que pueden teorizar contra los arqueólogos de contrato, dadas sus ventajosas posiciones en universidades públicas y privadas.

Sobre la distinción gremial entre arqueólogos de campo (en su mayoría consultores) y arqueólogos de gabinete (que saturan el mercado con ensayos teóricos) hay que decir que la misma no tiene sentido si se intenta ver las formaciones discursivas. Si Foucault utilizó la prisión para pensar el sistema penal, se podría usar la producción arqueológica en Colombia para analizar los sentidos primordiales de la disciplina por fuera de los textos programáticos que la definen y que son socializados en las escuelas y universidades.

Otro de los frentes de discusión tiene que ver con la educación patrimonial. Ya que la educación patrimonial sirve a los propósitos del desarrollo, ya que enseña la aparente consustancial evolución de la humanidad, se deberían plantear estrategias que pongan en el mismo nivel a la arqueología comunitaria. Vista de otra forma, deberían existir programas financiados por el Estado que reflexionen sobre las estrategias desplegadas durante los procesos de formación de la nación para desvincular a colectivos de paisajes sagrados. ¿Acaso ello no es más sensato que imaginar abandonos geográficos o colapsos poblacionales como aparente explicación de la discontinuidad cultural?

Según lo planteado anteriormente, la praxis de una arqueología del desarrollo es fundamental. Es en ese campo donde podrán cuestionarse las formaciones sociales asimétricas que reifican las nociones dominantes de *patrimonio*. Esto permitiría una crítica a la modernidad, necesaria en este momento particular de la historia. En las discusiones contemporáneas sobre la naturaleza de la arqueología se ha dejado en evidencia que la práctica arqueológica tuvo sus condiciones de posibilidad con el advenimiento de la modernidad (Gnecco 1999a). No se trata, según el análisis discursivo o la arqueología de la arqueología (Londoño 2007), de entender la modernidad como el escenario donde fue posible descubrir herramientas técnicas y conceptuales para realizar las investigaciones arqueológicas, sino, por el contrario, de describir cómo en su superficie se hizo posible pensar en formas temporales lineales experimentadas por sujetos homogéneos. Este es el camino de la arqueología del desarrollo.

Bibliografía

- AFANADOR, Claudia y Alejandra Zúñiga. 2010. "El Qhapaq Ñan, sistema vial andino - Colombia: un proyecto pedagógico para la puesta en valor del patrimonio arqueológico de la región andina del departamento de Nariño". Ponencia presentada en el VI Congreso de Arqueología en Colombia, Santa Marta, noviembre de 2010.
- BERMAN, Marshall. 1988. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- BINFORD, Lewis. 1962. "Archaeology as Anthropology". *American Antiquity* 28 (2): 217-225.
- COTES, Lázaro. 2010. "Sala de arqueología de Villa Rosa, Atlántico". Ponencia presentada en el VI Congreso de Arqueología en Colombia, Santa Marta, noviembre de 2010.
- EL CERREJÓN. 2011. "Cerrejón y las comunidades de Patilla-Chancleta consolidan proyectos productivos". *Cerrejon.com*. <http://www.cerrejon.com/site/Default.aspx?tabid=732> (consultado el 13 de julio de 2011).
- ESCOBAR, Arturo. 1996. *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- . 2004. "Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program". *Cuadernos del CEDLA* 16: 31-67.
- ESPINOSA, Mónica. 2009. *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- FEYERABEND, Paul. 1984. *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- FIAN. 2011. "Proyectos financiados 2000-2009". <http://www.banrepcultural.org/fian/proyectos-financiados> (consultado el 1 de junio de 2011).
- FLÓREZ, Franz. 2001. "Cacicazgos del edificio Colombia prehispánica: limitaciones de un calendario evolutivo nacionalista 'al alcance de los niños'". *Arqueología del Área Intermedia* 3: 95-150.
- FOUCAULT, Michel. 1999. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- . 2002. *Arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GNECCO, Cristóbal. 1994. "El mapa, el territorio: la arqueología colombiana al final del siglo XX". *Virola* 1: 65-70.
- . 1999A. *Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- . 1999B. "Sobre el discurso arqueológico en Colombia". *Boletín de Antropología* 13 (30): 147-165.
- . 2005. "Ampliación del campo de batalla". *Textos Antropológicos* 15 (2): 183-195.
- GNECCO, Cristóbal y Carolina Hernández. 2008. "History and its Discontents: Stones Statues, Natives Histories, and Archaeologists". *Current Anthropology* 49 (3): 439-466.
- GNECCO, Cristóbal y Wilhelm Londoño. 2008. "Representaciones de la alteridad indígena en el discurso jurídico colombiano. Colombia". *Representaciones Jurídicas de la Alteridad Indígena* 1: 25-94.

- HABER, Alejandro (ed.). 2004. *Hacia una arqueología de las arqueologías suramericanas*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- . 2009. "Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives". *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3): 418-430.
- HACKING, Ian. 1991. "How Should We Do the History of Statistics?". En *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, editado por Michel Foucault, Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, 181-196. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- HARAWAY, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nueva York: Routledge.
- HARDT, Michael y Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- HODDER, Ian. 1982. *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ICANH. 2010. "Rendición de cuentas 200-2011". <http://www.icanh.gov.co/?idcategoria=6019> (consultado el 16 de junio de 2011).
- LANGE, Frederick. 2004. "Gordon R. Willey y el Área Intermedia: concepto, contribuciones y perspectivas". *Revista del Área Intermedia* (6): 27-50.
- LANGENBAEK, Carl. 2005. *The Pre-Hispanic Population of the Santa Marta Bays. A Contribution to the Study of the Development of the Northern Colombian Tairona Chiefdoms*. University of Pittsburgh Latin American Archaeology Reports, n.º 4. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- LATOUR, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Southampton: Harvester Wheatsheaf.
- . 2001. "Gabriel Tarde and the End of the Social". En *The Social and its Problem*, editado por Patrick Joyce. Londres: Routledge.
- . 2008. *Reensamblando lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- LEMKE, Thomas. 2001. "The Birth of Bio-Politics: Michel Foucault's Lecture at the College of France on Neo-Liberal Governmentality". *Economy and Society* 30 (2): 190-207.
- LONDOÑO, Wilhelm. 2002a. "Arqueología y política cultural en una comunidad nasa en el suroccidente de Colombia". *Revista de Antropología y Arqueología* 13: 78-100.
- . 2002b. "La poética de los tiestos: el sentido de la cultura material prehispánica en una comunidad nasa". *Revista de Arqueología del Área Intermedia* (4): 137-158.
- . 2003. "Discurso jurídico versus discurso cultural: el conflicto social sobre los significados de la cultura material prehispánica". *Boletín Museo del Oro* (51). <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin> (consultado el 28 de junio de 2011).
- . 2006. "Los hijos de las quebradas: caracterización cultural de la configuración política nasa". En *Contra la tiranía tipológica en arqueología*, editado por Carl Langebaek y Cristóbal Gnecco, 175-190. Bogotá: Universidad de los Andes.
- . 2007. "Enunciados prescriptos y no prescriptos en arqueología: una evaluación". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 21 (38): 312-336.
- . 2010. "Revisión de la organización temporal y espacial del bajo Magdalena a través de la participación del proyecto Atlas Arqueológico de Colombia". Ponencia

- presentada en el VI Congreso de Arqueología en Colombia, Santa Marta, Universidad del Magdalena, octubre de 2010.
- MENEZES, Lucio. 2008. "Patrimônio, pós-colonialismo e repatriação arqueológica". *Ponta de Lança, Revista de História, Memória e Cultura* 1 (2): 37-62. http://www.posgrap.ufs.br/periodicos/ponta_de_lanca/ (consultado el 13 de agosto de 2010).
- . 2010. "Arqueología comunitaria, arqueología de contrato y educación patrimonial en Brasil". *Jangwa Pana* 9: 103-113.
- MIGNOLO, Walter. 2007. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción de-colonial*. Barcelona: Gedisa.
- MORALES, Patrick. 2011. *Los idiomas de la reetnización: Corpus Christi y pagos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional.
- PIÑACUÉ, Juan Carlos. 2009. "Pensar la arqueología desde el ser nasa-académico dentro del territorio nasa". *Jangwa Pana* (8): 173-186.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1954. "A Preliminary Study of Space and Time perspective in Northern Colombia". *American Antiquity* 19 (4): 353-366.
- . 1997. *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República.
- SHANKS, Christopher y Ian Hodder. 1994. "Processual, Postprocessual and Interpretive Archaeologies". En *Interpreting Archaeology: Finding Meaning in the Past*, editado por Ian Hodder, Michael Shanks, Alexandra Alexandri, Victor Buchli, John Carman, Jonathan Last y Gavin Lucas, 3-29. Londres: Routledge.
- TILLEY, Christopher. 1990. "Michel Foucault: Towards an Archaeology of Archaeology". En *Reading Material Culture*, editado por C. Tilley, 281-348. Oxford: Blackwell.
- . 1991. *Material Culture and Text: The Art of Ambiguity*. Londres: Routledge.
- . 1993. "Interpretation and a Poetics of the Past". En *Interpretative Archaeology*, editado por Christopher Tilley, 1-27. Londres: Berg.
- TRIGGER, Bruce. 1992. *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona: Crítica.
- URDANETA, Marta. 1987. "En busca de las huellas de los antiguos guambianos: investigación arqueológica en el resguardo de Guambia". Tesis de grado para la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- . 1991. "Huellas de pishau en el resguardo de Guambía". *Boletín del Museo del Oro* (31): 3-30.
- VASCO, Luis Guillermo. 1992. "Arqueología e identidad: el caso guambiano". En *Arqueología en América Latina hoy*, editado por Gustavo Politis, 171-191. Bogotá: Banco Popular.
- . 1997. "Para los guambianos la historia es vida". *Boletín de Antropología* 11 (28): 115-127.
- VILLAFANA, Amado (director). S. f. *Sewá*. Santa Marta: Zhigoneshi, Centro de Comunicaciones.
- WATKINS, Joe. 2010. "La arqueología indígena como complementaria y no separada de la arqueología científica". Ponencia presentada en el VI Congreso de Arqueología en Colombia, Santa Marta, Universidad del Magdalena, noviembre de 2010.
- WEBER, Max. 1975. *El científico y el político*. Madrid: Alianza.

9

El desarrollo a escala humana: una alternativa para la gestión del patrimonio arqueológico del estado Barinas, Venezuela

RAFAEL GASSÓN Y JUAN CARLOS VARGAS

Introducción

En Venezuela, el modelo tradicional institucional de gestión patrimonial está orientado a la generación y ejecución de actividades dirigidas a la protección, conservación, divulgación y puesta en uso del patrimonio cultural, es decir, al desarrollo económico y sociocultural de la nación. Las discusiones que se han dado en torno al tema se han concentrado en las estrategias que se deben seguir para cumplir con estos objetivos generales. Lo anterior no parece cuestionable, y es por demás común a la mayoría de los países del área. No obstante, dada la urgencia y cantidad de tareas que deben ser llevadas a cabo, este modelo tradicional no propicia la discusión sobre la naturaleza y características del modelo de gestión que está siendo implementado. Debido a esto, no se ha planteado suficientemente la cuestión de la pertinencia social de dicho modelo, es decir, si es acorde con las necesidades de la población y el contexto sociopolítico en el que actúa. Llama la atención el hecho de que a pesar de haberse promulgado en el año 1999 una nueva Constitución que supuso la refundación de la nación y reconoció en su “Preámbulo” el carácter *multiétnico* y *pluricultural* de la sociedad venezolana, aún permanezca vigente un sistema de gestión patrimonial que se basa en una ley dictada con relativa anterioridad, es decir, la ley de protección y defensa del patrimonio cultural de 1993.

Una de las principales transformaciones derivadas de la nueva Carta Magna fue el cambio del sistema político de la “democracia representativa” al de la “democracia protagónica”. Con este cambio se ha buscado propiciar una mayor

participación de la sociedad organizada en instancias de toma de decisiones que habían sido controladas exclusivamente por la burocracia estatal. No obstante, y sin ánimo de calificar estas transformaciones, debemos decir que una de las características del actual proceso sociopolítico en Venezuela es la continuidad de estructuras tradicionales de acción y pensamiento que se remiten a la Cuarta República, el modelo de sociedad vigente hasta la promulgación de la nueva Constitución, y que estaba caracterizado por una concepción de lo económico y social que se volvió cada vez mas excluyente, lo que ocasionó la crisis del modelo bipartidista (López 2005).

En este trabajo sugerimos que, a pesar de haberse enunciado la refundación de una nueva nación y plantearse un nuevo sistema político, social y económico, dicha refundación no parece haber alcanzado del todo lo relativo a la gestión patrimonial. En este sentido, Ballart señala que en nuestros países

... ha funcionado una administración cultural autónoma que por herencia de los ideales de la Ilustración ha mantenido un modelo de intervención de arriba hacia abajo que delega en los técnicos la elección de los bienes que merecen preservarse, así como las formas de intervención. Esta misma administración se responsabiliza del mantenimiento de los bienes declarados de patrimonio cultural, siempre a favor de un bien general superior, y garantiza su disfrute público y universal, aunque sea en realidad con muchas restricciones. Ese modelo antiguo y contrastado de administración cultural, que lo vamos a llamar modelo ilustrado tradicional, ha sido hegemónico en muchas partes del mundo y en esencia ha seguido funcionando hasta nuestros días. (Ballart 2002, 115).

Consideramos que una de las principales características del modelo de gestión patrimonial venezolano es la existencia de *estructuras burocráticas* que actúan desde arriba hacia abajo en el proceso de formulación de políticas públicas. Este enfoque, creemos, está en contradicción con el actual modelo político de democracia protagónica, que plantea “la necesidad de fomentar la participación ciudadana en todas las instancias de decisión y que está enfocado a la toma de decisiones desde abajo hacia arriba” (Líneas Generales del Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2007-2013, 21). No obstante, a pesar de que en la actual situación política del país se haya señalado la necesidad de implementar nuevas estrategias para la democratización de la cultura y la valoración y puesta en uso del patrimonio histórico y cultural, paradójicamente las que se ponen a prueba, conservan o se enmarcan en estructuras de pensamiento y acción son las que hacen énfasis en la idea de cultura como una actividad elitista y reservada a unos pocos, es decir, a la burocracia ilustrada a la que se refiere Ballart.

Creemos que a pesar de que el país parece vivir un auge de lo cultural, el fundamento conceptual de las políticas públicas en torno al tema no proporciona los términos de referencia para un proyecto que propone la emancipación cultural y política del Estado-nación. La concepción de *cultura* desde la que se aborda el tema patrimonial hace énfasis en lo material, las manifestaciones artísticas, y en menor medida, en el reconocimiento de las distintas formas de vida del país y la actividad académica y científica. Según el Instituto de Patrimonio Cultural (IPC), el patrimonio

... son todas las manifestaciones culturales que una sociedad produce o hereda de sus antepasados, y que la pueden diferenciar de otras sociedades. [...]. La cultura por su parte es, un conjunto de manifestaciones producto de la creatividad del ser humano que caracterizan a una sociedad. Es todo aquello que la gente hace, piensa como miembro de ella y que la puede diferenciar de otras sociedades. (IPC 2004, 4-7).

Esta noción de *cultura* se relaciona con la definición clásica de Tylor, que propone, como es sabido, que todos los miembros de una sociedad son productores de cultura, y que sus manifestaciones son igualmente importantes (Tylor 1975, 29-46). No obstante, por ser tan general y vaga, es poco práctica, lo que inclina a muchos a adaptar la concepción de la cultura entendida como bellas artes, o la concepción romántica de la cultura, que hace énfasis en lo exótico y original. En la práctica, esto perpetúa la oposición entre lo extraordinario y lo individual, por un lado, y lo cotidiano y lo colectivo, por otro, que es situado por debajo de la primera categoría. Esta es una concepción típica de las formas de imaginar de las sociedades ilustradas y colonialistas de las primeras fases de desarrollo industrial capitalista (Eagleton 2000, 32). Allí, la cultura se identificó con la nación, el pueblo, lo auténtico, mientras que la civilización se refería más a lo urbano, lo capitalista, lo contemporáneo. Esta idea está íntimamente ligada con la debilidad romántica por sociedades extintas, que terminaría sirviendo a los intereses elitistas a los que intentaba criticar, ya que en dicha concepción la creatividad está circunscrita a lo exótico y singular, con lo que se plantea el problema de determinar en qué condiciones sociales la creatividad llega a limitarse a las artes y a lo folclórico, mientras que la ciencia y la tecnología se convierten en algo cotidiano y vulgar (Eagleton 2000, 27-39).

Tenemos así que, sin dudar de las buenas intenciones del Estado, su concepción de lo cultural y la manera tradicional de gestionar el patrimonio histórico producen exclusión. No obstante, creemos que es posible pensar lo patrimonial desde otra perspectiva más cónsona con la perspectiva *humanista* que el mismo Estado está interesado en fomentar. Para esto, discutiremos los problemas

relativos a la gestión del patrimonio arqueológico en el estado Barinas, y describiremos un enfoque que podría presentar alternativas a los problemas que hemos planteado.

Arqueología y patrimonio en el estado Barinas

Barinas es uno de los estados llaneros del occidente de Venezuela (figura 1). Tiene una superficie de 35.000 km², está compuesto por doce municipios, y posee una población aproximada de 450.000 habitantes. Su vocación es eminentemente agrícola, pecuaria y petrolera. Dicha entidad tiene un conjunto significativo de sitios arqueológicos distribuidos sobre todo en la zona de los llanos altos y en el piedemonte andino, con gran potencial para estudios científicos, programas educativos y turismo ecológico y cultural.

Su valor patrimonial y científico es considerable, y es una fuente potencial de recursos que puede contribuir a pagar la deuda social que la nación y el Estado

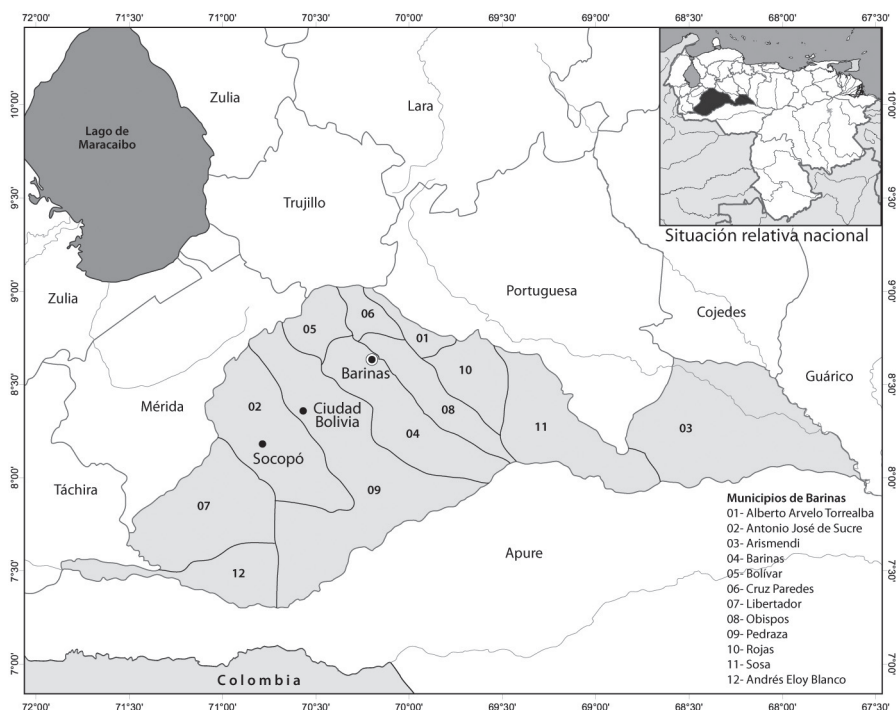


Figura 1. Mapa político del estado Barinas, Venezuela

venezolano han acumulado a lo largo de su historia con las comunidades urbanas y campesinas locales (Vargas y Gassón 2010, 7).

Aquellos que se encuentran en las tierras bajas presentan evidencias de arquitectura e ingeniería de importancia considerable, tales como montículos, calzadas y campos agrícolas organizados en sistemas de asentamiento de carácter regional creados por sociedades complejas (figura 2). Por su parte, los sitios del piedemonte presentan numerosas estaciones de petroglifos, caminos antiguos y terrazas agrícolas y de habitación (figura 3) (Redmond *et al.* 1990, 1995 y 1999; Spencer *et al.* 1983, 1994 y 1998; Spencer 1998; Gassón 1998, 1999 y 2009; Gassón y Rey 2006; Zucchi 1967, 1978 y 1985).

Desde los años sesenta del pasado siglo hasta el presente han surgido distintas iniciativas públicas y privadas en torno al patrimonio arqueológico de la entidad, que incluyen un Museo de Arqueología dirigido por la Dirección de Cultura de la Universidad de los Llanos Ezequiel Zamora (Unellez), que quedó solo en proyecto (Alberta Zucchi, comunicación personal); el desaparecido Museo Arqueológico y de las Tradiciones de Pedraza (cuyas importantes colecciones se encuentran hoy desaparecidas); la creación de un parque arqueológico en el municipio Pedraza, propuesta por el Instituto de Patrimonio Cultural hacia



Figura 2. Montículo, sitio arqueológico Mata de Palma, municipio Pedraza. Área de los llanos altos



Figura 3. Área del piedemonte andino

2006 y paralizado hasta el día de hoy, y la más reciente, el Museo de los Llanos, que cuenta con una notable infraestructura, pero cuyos fondos museográficos y propuesta expositiva en relación con la arqueología llanera no son conocidos ni han sido asesorados, hasta donde sabemos, por ninguno de los especialistas en la arqueología de la región.

Luego de tantos años y tantos intentos infructuosos tal vez deberíamos preguntar cuál ha sido la causa de tales fracasos. Creemos que parte del problema tiene que ver con las inconsistencias del sistema de gestión patrimonial venezolano. A pesar de que la sociedad está atravesando una nueva etapa sociopolítica, en Venezuela aún permanece vigente un modelo de administración cultural decimonónico, en el cual la cultura se identifica con trabajos y prácticas intelectuales y específicamente artísticos, como la música, literatura, pintura, escultura, cine, poesía, etc. En dicha concepción se concibe el patrimonio arqueológico en términos de su valor formal, estético y simbólico, y se ignora recurrentemente su valor de uso académico y científico.

Las políticas públicas que se generan en las instituciones encargadas de la gestión patrimonial se han dirigido básicamente a la recuperación y el registro de objetos-testimonio y de algunos sitios arqueológicos considerados importantes

por su monumentalidad. Muchas políticas públicas formuladas en la capital se presentan como productos que deben ser aceptados por las comunidades y los científicos, colocando en un papel subordinado sus saberes, necesidades, aspiraciones y expectativas. Sin embargo, ante tal situación, las comunidades locales han reivindicado su derecho tanto a la identificación de sus propias necesidades como al de sus formas de conocimiento.

Esto ha sido fuente de conflictos, ya que desde el punto de vista de los gestores patrimoniales, las comunidades locales son solo escenarios donde se ejecuta un sistema de gestión patrimonial, mientras que para las comunidades, la gestión patrimonial es un espacio político de negociación. En este sentido Archetti señala que

... en la interacción que se produce en el ámbito del desarrollo rural, los actores ponen en juego prácticas concretas y saberes discordantes entre sí, creando de esta manera un sistema de ignorancia recíproca. En muchos casos, y en la mayoría de las situaciones, los modernizadores desconocen las categorías de pensamiento y los sistemas de conocimiento que los actores locales ponen en práctica a la hora de tomar decisiones productivas. Lo mismo podría decirse de la población local con relación a las acciones de las agencias de planificación. Por ello, lo característico de muchas situaciones de interacción es, no tanto la desconfianza, sino la falta mutua de un entendimiento consistente del capital cognitivo de los actores. (Archetti 2005, 40).

Por su parte, los arqueólogos han realizado en la región diversos trabajos, desde tesis de grado y doctorales hasta proyectos de más larga duración, llevados a cabo por instituciones extranjeras, como el Museo Americano de Historia Natural, o por instituciones nacionales, sobre todo el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, que ha mantenido su presencia en el área desde hace varias décadas. Estos proyectos han tenido diferentes niveles de éxito: mientras que proyectos cortos y pequeños no tuvieron mayores problemas, los más grandes y prolongados se han visto interrumpidos o limitados. Esto se debe a varias razones, que incluyen la falta de estudiantes y profesionales, la falta de presupuesto, y las circunstancias y problemas políticos. En la actualidad existe un interés creciente por los objetos y sitios arqueológicos por parte de educadores, estudiantes, profesionales, comerciantes, campesinos y artesanos en algunos municipios del estado Barinas, como Pedraza, Santa Bárbara y Sucre. Estas personas han conformado algunos grupos culturales que han adelantado importantes actividades en relación con la divulgación y protección del patrimonio arqueológico de sus respectivos municipios. Tal es el caso de la Asociación Juan Barajas, cuyos integrantes realizan actividades regulares, como

la presentación de talleres dirigidos y visitas guiadas a los niños y jóvenes de las escuelas y colegios públicos y privados del municipio Sucre. Esta asociación también ha impulsado la protección y señalización de varios sitios arqueológicos de la región. En la actualidad la Casa de la Cultura se encuentra bajo su tutela y en ella funciona un museo que ha sido gestionado con aportes y donaciones de distintas entidades estatales. Allí se exhiben objetos arqueológicos provenientes de distintos sectores del municipio.

No obstante, a pesar de reconocerse su valioso aporte, y el de otros grupos, a la salvaguardia del patrimonio arqueológico de sus respectivos municipios, la falta de acompañamiento de las instituciones del Estado ha propiciado que se generen algunos problemas, pues la acción de estos grupos carece de un apropiado enfoque en cuanto a la gestión patrimonial. Por ejemplo, la búsqueda y recuperación de objetos para el Museo se ha hecho sin seguir parámetros técnicos, con lo que se han perdido y alterado los contextos arqueológicos de proveniencia. Por otra parte, este interés por los objetos arqueológicos se ha ido convirtiendo en una moda en la región, con lo cual cada vez más los sitios arqueológicos se ven afectados por una mayor cantidad de personas que los alteran o saquean.

Al panorama que hemos descrito, que es ya de por sí complejo, se suma la implementación de un plan de desarrollo económico y social por parte del Gobierno nacional que da prioridad al incremento de la producción de alimentos y a la modernización de la infraestructura civil y petrolera en distintas regiones del país. Por ejemplo, uno de los programas que en la actualidad impulsa el Gobierno Bolivariano es la misión AgroVenezuela, en la cual se han inscrito más de 34.000 productores de la entidad, que dedican más de 134.000 hectáreas al cultivo de cereales, leguminosas, tubérculos y raíces, carne, leche, huevos, peces y camarones (fuente: Agencia Venezolana de Noticias).

La Misión AgroVenezuela es considerada como

... la locomotora fundamental para el Plan Bienal 2011-2012, y es parte de las misiones del bicentenario. Su objetivo principal es continuar impulsando la seguridad y soberanía alimentaria en el país. Además, la nueva misión incluye política pública, seguridad y soberanía alimentaria, inversión en sectores estratégicos, convocatoria al pueblo, incremento de la superficie sembrada e incremento de la producción nacional. Asimismo tiene como metas trazadas: incrementar la producción de cereales en un 70 %, entre 2011 y 2012; incrementar en 50 % la producción de maíz amarillo en 2011, hasta 1,39 millones de toneladas; en maíz blanco la meta es avanzar un 59 %; y en arroz se plantea un incremento en la producción de 33 %, con 1,39 millones de toneladas. (<http://www.chavez.org.ve/temas/noticias/arranco-mision-agro-venezuela-censo-nacional-productores/>).

Sin embargo, ante un proyecto de tal magnitud, hasta el momento ninguna institución estatal ha advertido el impacto que esta misión tendrá sobre el patrimonio arqueológico, ni mucho menos ha propuesto las posibles estrategias para mitigarlo. Es pertinente aclarar que en el numeral 15 del artículo 10 de la ley de patrimonio se establece que es atribución del Instituto de Patrimonio Cultural “Autorizar la ejecución de los programas de planificación o de desarrollo que se presenten en las zonas de protección circundantes a los monumentos nacionales”.

Es paradójico que mientras que muchas investigaciones arqueológicas en el Estado se han dirigido al estudio de tecnologías agrícolas antiguas que podrían brindar soluciones para la producción de alimentos, el ordenamiento y uso del espacio rural, o para la educación ambiental, estos sistemas estén siendo destruidos sin mayores consideraciones por los programas de desarrollo agrícola de la Nación (Gassón y Rey 2006; Spencer *et al.* 1994; Zucchi y Denevan 1979). La arqueología del paisaje ha demostrado que técnicas agrícolas tradicionales pueden incrementar la productividad de áreas consideradas marginales. Por ejemplo, estudios en el altiplano boliviano han demostrado la contribución que la arqueología puede hacer para la recuperación de tecnologías prehispánicas que se podrían aplicar a la producción moderna. Allí, la reconstrucción de complejos de campos elevados mediante la colaboración entre la población local y los arqueólogos ha resultado en la producción de cosechas más abundantes por año y por unidad de terreno (Erickson 1993). En los llanos de Venezuela, estas antiguas tecnologías podrían ser fácilmente recuperadas y utilizadas, evitando así el uso de alternativas más costosas y agresivas para el ambiente. Es igualmente deseable que estos estudios contemplen de manera conjunta no solo variables agronómicas, sino también variables socioculturales y ambientales de largo plazo que no suelen estar al alcance de informes técnicos de corta duración. Aún es muy poco lo que conocemos sobre las características y evolución de las técnicas de cultivo de los indígenas americanos y su relación con otros aspectos de la sociedad y el ambiente. Esto es desafortunado, pues numerosos investigadores han reconocido que es precisamente en el renglón de la tecnología agrícola donde se hace más tangible el papel determinante del componente indígena en el proceso socio-histórico latinoamericano y venezolano (Beroes, Carvallo y Hernández 1995, 80).

Desde nuestra perspectiva, la ausencia de gestión estatal en relación con lo expresado arriba se debe a una concepción del patrimonio arqueológico que hace referencia a su valor formal, estético y simbólico, pero ignora recurrentemente otros valores de uso. Entendemos el *valor de uso* en el sentido de pura utilidad, es decir, pensando en que el patrimonio puede satisfacer una necesidad material o de conocimiento o de deseo (Ballart 2002, 65).

Como efecto, las políticas públicas que se generan en las instituciones encargadas de la gestión patrimonial se han dirigido básicamente a la recuperación y registro de objetos-museo y de algunos sitios arqueológicos que son percibidos como importantes por artistas, museólogos, arquitectos y por algunos antropólogos utilizados como gerentes, no como investigadores. La visión predominante entre artistas y otros especialistas de la cultura considera que la arqueología es un tema al alcance de cualquier interesado, y no una ciencia que requiere un proceso de formación largo y especializado. Muchos contemplan la perspectiva científica como una intromisión y un obstáculo para la gestión cultural, por lo cual se evita o minimiza la participación de los arqueólogos profesionales. Por esto, pensamos que la exclusión que genera el sistema de gestión no solo afecta a las comunidades, sino también a los arqueólogos, que paradójicamente han sido capacitados por el mismo Estado para el estudio científico del patrimonio arqueológico de la nación.

Como consecuencia, se presentan conflictos y contradicciones de variada índole entre el Estado, las comunidades y los profesionales especialistas en el estudio del pasado.

La cuestión del desarrollo

En relación con la valoración y puesta en uso del patrimonio histórico y arqueológico, en los discursos de los actores involucrados en este proceso son constantes las referencias al desarrollo, mediante conceptos como el de beneficio, sostenibilidad, potencial, deuda social, política pública y satisfacción de necesidades, entre otros. Por ejemplo, el uso de dichos conceptos en relación con la propuesta del parque arqueológico de Pedraza puso de manifiesto la polisemia de la noción de *desarrollo*. El distinto enfoque que cada uno de los actores asignó a la noción de *desarrollo* expresó la existencia de distintos intereses y de diferentes formas de llegar a satisfacerlos. En el caso de la propuesta del parque se pueden observar al menos tres grupos de actores con intereses y necesidades distintos:

1. Las instituciones gestoras de patrimonio, cuyo objetivo era cristalizar una política de Estado y mostrar resultados concretos ante el Gobierno nacional.
2. Las comunidades locales, cuyo interés primordial es mejorar sus condiciones de vida mediante la implementación de misiones educativas, de salubridad e infraestructura relacionadas con la propuesta.
3. Los arqueólogos, que veían el proyecto como una posibilidad de continuar con sus investigaciones en un marco de mayor legitimación.

Las diferencias en las relaciones de poder entre los actores se pusieron de manifiesto cuando el IPC dejó en segundo lugar (por no decir *fuera de la ejecución de la propuesta*) tanto a las comunidades locales como a los arqueólogos (Vargas y Gassón 2010, 8-9). Como hemos dicho, una de las características del actual modelo de gestión patrimonial es su carácter excluyente, a pesar de que discursivamente plantee la participación ciudadana. Moose ha descrito cómo la *participación*, en cuanto concepto, es vaciada y reformulada constantemente por el discurso oficial:

Frecuentemente los técnicos del desarrollo que promulgan la participación, lo hacen solamente como una formalidad, teniendo en cuenta un cronograma y un proyecto ya establecidos, distando mucho de ser un proceso co-producido. En otras palabras, la participación queda sólo como formulación discursiva, pero sin producir cambios significativos hacia un mayor protagonismo de los beneficiarios de toma de decisión respecto de su propio bienestar. (Moose, citado en Isla y Colmegna 2005, 28).

Sugerimos que los reiterados fracasos de las políticas públicas dirigidas al manejo del patrimonio arqueológico de Barinas se deben, al menos en parte, a que el sistema de gestión no reconoce como una idea-fuerza la existencia de múltiples formas de entender, valorar, significar y usar dicho patrimonio, y reconoce aún menos la necesidad de diálogo entre ellas. Para que las políticas públicas relacionadas con el patrimonio arqueológico de Barinas satisfagan los intereses y necesidades de todos los actores involucrados, es necesario configurar un nuevo contexto de gestión del patrimonio. En dicho sistema es condición la redistribución de elementos materiales y simbólicos, para que se reordenen las jerarquías sociales existentes, de manera que se configure un espacio de equidad que reconozca las distintas racionalidades y competencias de los actores involucrados (Schneider 1988, 62-65). Señala Colebatch que buena parte de las tareas en torno a políticas públicas “están relacionadas con la creación y el mantenimiento de un orden entre los diversos actores que participan del proceso de su formulación. Pareciera no ser tanto una cuestión de toma de decisiones cuanto una cuestión de negociación para encontrar puntos en común” (Colebatch 1998, 23).

Con base en lo anterior, hemos propuesto un mecanismo para la gestión patrimonial que incluye las distintas racionalidades en un espacio de equidad y tiene en cuenta el actual contexto sociopolítico venezolano. Ya que la gestión del patrimonio arqueológico regional debe ser una alternativa de desarrollo para las comunidades locales, tratamos de identificar un modelo que vinculara tanto lo local como lo nacional, en un contexto de participación efectiva, para

de esta manera confrontar los problemas relacionados con el estudio, valoración y puesta en uso del patrimonio arqueológico del estado Barinas.

El modelo que hemos seleccionado es el del “desarrollo a escala humana”, con el cual buscamos plantear nuevas líneas de acción en relación con el patrimonio arqueológico barinés. Este enfoque del desarrollo se concentra en la satisfacción de las necesidades humanas mediante

... la generación de niveles crecientes de autodependencia y en la articulación orgánica de los seres humanos con la naturaleza y la tecnología, de los procesos globales con los comportamientos locales, de lo personal con lo social, de la planificación con la autonomía y de la sociedad [política] con el Estado [...] la base sobre la que se construye es el protagonismo de las personas como consecuencia de privilegiar tanto la diversidad como la autonomía de espacios en que el protagonismo sea realmente posible. Lograr la transformación de la persona-objeto en persona sujeto del desarrollo es, entre otras cosas, un problema de escala; porque no hay protagonismo posible en sistemas gigantísticos [sic] organizados jerárquicamente desde arriba hacia abajo [...] El desarrollo a Escala Humana apunta hacia una necesaria profundización democrática. Al facilitar una práctica democrática más directa y participativa puede contribuir a revertir el rol tradicionalmente semi-paternalista del Estado Latinoamericano, en rol estimulador de soluciones creativas que emanen desde abajo hacia arriba y resulten, por lo tanto, más congruentes con las aspiraciones reales de las personas. (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn 1986, 14-15).

Los principales postulados y proposiciones del modelo de desarrollo a escala humana son, primero, que el desarrollo se refiere a las personas y no a los objetos. Segundo, que el mejor proceso de desarrollo será aquel que permita elevar más la calidad de vida de las personas. Tercero, que la calidad de vida dependerá de las posibilidades que tengan las personas de satisfacer adecuadamente sus necesidades humanas fundamentales, que son finitas, clasificables y similares en todas las culturas y periodos históricos (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn 1986, 25-26).

La generación de una política pública patrimonial que adopte este modelo podría permitir la reconfiguración de un escenario en el cual los actores locales y académicos puedan acceder a las herramientas e instancias de poder. Como es sabido, lo relacionado con el patrimonio histórico no es simplemente una curiosidad intelectual, ya que estos problemas están en la base de nuestra identidad nacional y regional. La identidad nacional no es una cosa hecha o dada, sino un proceso de formación complejo en el cual el Estado, los movimientos sociales y

las comunidades organizadas y los especialistas pueden participar. Para esto se hace necesario adoptar una actitud reflexiva, en la que se considere a la ciencia no como un saber experto, normativo, sino como un método para repensar la relación entre el Estado, los científicos y las comunidades para establecer un diálogo entre el poder estatal, el saber popular y el conocimiento científico. Dicho diálogo podría ser visto como una política cultural. Al respecto, en su discusión sobre la relación entre políticas culturales e integración latinoamericana, los miembros del Proyecto Pensamiento Renovado de Integración conceptúan la relación entre estas y el sustrato cultural de las sociedades de la siguiente manera:

La política cultural básica o referida al sustrato cultural de la sociedad abarca, entre otros aspectos: *el debate sobre el pasado*, las proyecciones del país hacia el futuro y sobre los valores; las conexiones entre política cultural, educacional, científica y tecnológica; la inserción del país en el mundo; la reflexión, debate y acción sobre la información y comunicación; *el desarrollo, protección y proyección nacional de las culturas de los pueblos originarios y de las identidades regionales, locales, generacionales y de género*. [...] En este campo, la tarea del estado es generar los ámbitos, espacios e instituciones en que se vaya realizando el debate, favorecer los consensos básicos y fomentar el desarrollo de la diversidad cultural en todos los campos y de las múltiples identidades que constituyen el país. (Garretón *et al.* 2003, 29-30).

Esta política cultural requerirá de los involucrados una actitud *humanista*, más que una actitud desarrollista o científicista. En el año 2001, el Gobierno venezolano publicó el Plan Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación: Ciencia para la Gente. Uno de los puntos más destacados de esta iniciativa fue “fomentar la ciencia y la tecnología al servicio del desarrollo nacional y reducir diferencias en el acceso al conocimiento”. De acuerdo con esto, el entonces Ministerio de Ciencia y Tecnología planteó la necesidad de sintonizar y conectar las capacidades de creación, absorción y transferencia de conocimientos y tecnologías con las necesidades sociales, organizadas en forma de demandas y oportunidades, mediante mecanismos participativos y plurales de gestión social del conocimiento, en los que la excelencia científica sea acompañada de criterios de viabilidad y pertinencia social (Plan Nacional de Ciencia y Tecnología 2001, 6). Es en este programa-marco que el Ministerio se planteó desempeñar una labor de convocatoria integradora, coordinadora e impulsora de la producción, absorción y transferencia de conocimientos y tecnologías, en función de los objetivos y metas de desarrollo económico y social del país, contribuyendo así a satisfacer los requerimientos de la población, a mejorar su nivel de vida y a dinamizar y fortalecer el aparato productivo venezolano (Plan Nacional de

Ciencia y Tecnología 2001, 9). El reto es de gran magnitud, pues aunque se ha reconocido la voluntad del Gobierno de generar nuevas dinámicas de negociación con el Estado, las instituciones que lo representan están ancladas a viejas prácticas y concepciones políticas y culturales que impiden o limitan la aparición de nuevas estrategias de gestión patrimonial.

Es necesario que se hagan nuevas propuestas que brinden alternativas a los conflictos y problemas del patrimonio arqueológico nacional. Por esta razón hemos tratado de implementar un proyecto de arqueología comunitaria enmarcado en las líneas generales del Plan Nacional de Ciencia. A este proyecto lo hemos llamado Proyecto de Arqueología Comunitaria de Barinas (PACBA).

EL PACBA y las mesas técnicas patrimoniales

El proyecto PACBA está dirigido a la investigación, conservación y puesta en uso del patrimonio arqueológico del estado Barinas. El mismo es producto de una serie de problemas e intereses de las comunidades locales, los entes gubernamentales y las instituciones científicas sobre la arqueología regional. Estos problemas e intereses son:

1. Las actividades relacionadas con el desarrollo económico y social del estado que están impactando y modificando el paisaje barinés, lo que se traduce en el deterioro y destrucción de numerosos sitios y materiales arqueológicos con valor patrimonial.
2. El interés creciente en el patrimonio histórico y arqueológico a nivel local, estatal y regional, lo que ha incrementado la demanda de información científica y divulgativa sobre el patrimonio arqueológico regional, que en la actualidad es insuficiente, limitada y poco accesible.
3. La reducida transferencia de conocimiento a las comunidades, que, aunque desde hace tiempo han demostrado interés en la arqueología regional, no tienen acceso a la producción académica ni a las herramientas necesarias para generar conocimiento científico; por tanto, no se ha aprovechado su potencial para esta tarea.
4. La desarticulación entre las personas, organismos e instituciones interesadas en el patrimonio arqueológico e histórico regional, lo que ha creado dificultades para la implementación de estrategias conjuntas para el estudio, conservación y uso del patrimonio histórico y arqueológico.

Con base en este diagnóstico, el proyecto PACBA se ha planteado los siguientes objetivos:

1. Generar investigación básica sobre la arqueología prehispánica de la región. Para esto es necesario producir, de manera conjunta, información que sirva de insumo para la investigación científica del patrimonio arqueológico regional.
2. Producir un catastro y evaluación de sitios arqueológicos que permita generar e implementar actividades dirigidas al estudio, protección, uso y restauración de los sitios arqueológicos, y que incluyan la participación de las comunidades locales, los científicos y las entidades gubernamentales.
3. Transferir el conocimiento científico así generado a nivel local, regional y nacional.
4. Crear mecanismos y estrategias de articulación entre las comunidades, las instituciones científicas y los entes gubernamentales responsables por la salvaguardia del patrimonio arqueológico.

Superar la posición subordinada en la articulación con las instituciones estatales es una condición previa para que haya un empoderamiento efectivo de las comunidades locales. Por esto, una de las actividades centrales de este proyecto ha sido la conformación de mesas técnicas patrimoniales en cada municipio, las cuales se han planteado como iniciativas de trabajo multidisciplinarias e interinstitucionales que buscan fortalecer las nuevas estructuras de poder comunitario, tales como los llamados *consejos comunales*, mediante el ejercicio de la solidaridad, la participación protagónica y la corresponsabilidad social en relación con el tema patrimonial.

Los consejos comunales, en el marco constitucional de la democracia participativa y protagónica,

... son instancias de participación, articulación e integración entre las diversas organizaciones comunitarias, grupos sociales y los ciudadanos y ciudadanas, que permiten al pueblo organizado ejercer directamente la gestión de las políticas públicas y proyectos orientados a responder a las necesidades y aspiraciones de las comunidades en la construcción de una sociedad de equidad y justicia social. (Artículo 2 de la ley de consejos comunales).

En Venezuela, la figura de *mesa técnica* tiene reconocimiento jurídico, y se ha utilizado para la discusión en torno a problemas relacionados con recursos hídricos, energéticos y comunicacionales. De estos espacios de negociación entre el Estado venezolano y las comunidades locales han surgido políticas públicas que han permitido la resolución de problemas y conflictos puntuales.

En nuestro caso, se han propuesto las mesas técnicas como estructuras de apoyo de los comités culturales de los consejos comunales. Entre las funciones que podrían llegar a desempeñar dichas organizaciones de manera corresponsable con las distintas instituciones estatales, están la planificación, ejecución, administración, evaluación, protección y control de las actividades relacionadas con el patrimonio arqueológico en la región. Así, el objetivo de las mesas técnicas patrimoniales es fomentar y potenciar la participación de las comunidades, las instituciones científicas y las instituciones gestoras en el diseño, ejecución y control de las políticas públicas relacionadas con el patrimonio. Como objetivos específicos de esta propuesta se busca:

1. Profundizar los mecanismos de participación de las comunidades en la definición y el uso del patrimonio arqueológico.
2. Socializar la protección, uso y divulgación del patrimonio arqueológico.
3. Promover la capacitación científica y tecnológica en las comunidades.
4. Propiciar espacios para el ejercicio de la toma de decisiones y la contraloría social en el área patrimonial, tal como lo establece el Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2007-2013.

En la actualidad hemos podido conformar la primera de estas mesas técnicas patrimoniales, en un proceso de colaboración entre el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) y la Asociación Cultural Juan Barajas de la población de Socopó, municipio Antonio José de Sucre del estado Barinas. El objetivo de las primeras jornadas de la Mesa fue generar información, a partir de la discusión entre las comunidades y grupos locales y las instituciones gestoras y las científicas, que permitiera orientar la generación de políticas públicas patrimoniales para este municipio.

Una de las primeras actividades a la que nos abocamos consistió en tratar de identificar, desde la perspectiva de los participantes, los principales problemas relacionados con el patrimonio arqueológico. Para avanzar en estas actividades recurrimos a la realización de talleres de formación patrimonial en los que hemos implementado sistemas de análisis social para la resolución de conflictos, que se basan en conceptos y herramientas para la investigación colaborativa y la acción social. Estos talleres han sido muy útiles para detectar los principales problemas relacionados con el patrimonio a partir de la percepción de las personas de las comunidades, agrupaciones culturales e instituciones locales (figura 4).

Como resultado de las reuniones se llegó a la conclusión de que el principal problema de este municipio era el continuo deterioro y saqueo del que son objeto los yacimientos arqueológicos, seguido por los problemas relacionados con la desarticulación entre las comunidades y las instituciones encargadas de la investigación, el resguardo de los bienes patrimoniales y, finalmente, la falta



Figura 4. Reunión de la Mesa Técnica Patrimonial del municipio Sucre

de políticas públicas dirigidas a la protección, el uso y manejo del patrimonio. En cuanto a las causas de estos problemas, se señaló la ausencia de programas de formación y divulgación como la principal causa de los problemas, seguida por el incumplimiento de las leyes y ordenanzas nacionales, la desarticulación entre las diferentes entidades encargadas de velar por el patrimonio regional y la falta de incentivos económicos.

A pesar de su aparente simplicidad, este ejercicio permitió modificar el esquema jerárquico del sistema de gestión patrimonial vigente y también permitió que cada uno de los actores contrastara su visión con las de los otros. En dicha mesa participaron miembros de la Asociación Juan Barajas y de otras asociaciones culturales, así como personas de las comunidades locales, activadores de la Misión Cultura, el Instituto de Patrimonio Cultural, el Gabinete de Cultura de Barinas y representantes de la Alcaldía local. Esta es la primera vez que coincidieron en un mismo escenario los distintos actores interesados en el patrimonio arqueológico del municipio Sucre.

No obstante, a pesar de los logros alcanzados, es mucho lo que debemos superar, pues la inercia de las prácticas establecidas actúa en contra de esta iniciativa. A pesar de la receptividad que ha tenido recientemente la Mesa en

el propio Instituto de Patrimonio Cultural, cada vez que cambia su directiva debe explicarse de nuevo su propósito a los nuevos funcionarios. Esto señala una de las características que todavía signan la aplicación de políticas públicas en Venezuela: la falta de continuidad en los programas y su sujeción a los ciclos administrativos y políticos.

Dado que la Mesa Técnica Patrimonial de Sucre manifestó que una de sus debilidades era la falta de equipos para desarrollar su actividad, el IVIC entregó tres equipos de ordenadores y un sistema de posicionamiento global (GPS) en comodato para apoyar a esta organización. Sin embargo, algunos de los participantes en la Mesa Técnica vieron esta organización como una oportunidad para acceder a recursos, presupuestos y otros beneficios económicos y/o políticos. Al ver que esta actividad implicaba la inversión de tiempo y trabajo, y que no proporcionaba cargos o prebendas oficiales, no continuaron con las tareas que se habían propuesto. Pensamos que esto es reflejo de la herencia histórica populista del Estado venezolano, en la que las personas han aprendido a negociar sus intereses a cambio de beneficios a corto plazo. Ya que la consolidación de este tipo de propuestas es un proceso de mediano y largo plazo, que requiere la participación activa de las comunidades locales y asigna responsabilidades concretas a los participantes, es frecuente que las personas desistan, ya que no ven los beneficios de su esfuerzo inmediatamente.

Finalmente, hay que decir que los arqueólogos hemos tenido dificultades en darle continuidad a la Mesa, ya que de momento contamos con un equipo de solo dos personas que deben realizar labores de investigación, docencia y asesoría técnica en un estado de 35.000 km². Por otra parte, entendemos que esta situación, lejos de ser una excepción, es común a buena parte de América Latina. En la actualidad estamos tratando de reactivar este proyecto, ya que cada vez son más frecuentes las denuncias sobre destrucción y saqueo de sitios y objetos arqueológicos en todo el estado, ante la activación de la misión AgroVenezuela y de otras actividades productivas de iniciativa privada.

Hasta comienzos del año 2011 hemos hecho diferentes visitas y llamados a las comunidades locales y a las instituciones gestoras para retomar esta iniciativa e impulsarla en otros municipios del estado Barinas. Si en cada uno de dichos municipios se creara una mesa técnica acompañada de las instituciones involucradas en la gestión y el estudio del patrimonio arqueológico, se abriría la posibilidad de articular una red de divulgación, protección y manejo patrimonial regional que coordine el monitoreo de los sitios arqueológicos y la activación de un programa de arqueología preventiva que incluya y dé prioridad a la capacitación de las comunidades rurales, donde el Estado ejecute proyectos socioprodutivos como AgroVenezuela. Para que esto sea posible es necesaria la participación de las comunidades locales por intermedio de los comités de cultura de sus respectivos consejos comunales, del Instituto de Patrimonio

Cultural y de los científicos, educadores y otros profesionales interesados en el pasado de Barinas como una alternativa para el desarrollo del estado.

Comentario final

En Latinoamérica cada vez es más frecuente la irrupción de lo social y lo político en espacios que hasta ahora eran exclusivamente académicos. En el caso particular de Venezuela ha ocurrido un proceso de concientización y politización de la sociedad a gran escala, en el cual los subalternos han ganado mayor influencia a la hora de definir la forma en que son gobernados (López 2005, 345-349). Temas como la gestión del patrimonio y su relación con el desarrollo nacional se han vuelto más relevantes y públicos, ya que la noción de *identidad nacional* se nutre del pasado. En consecuencia, es necesario replantear la relación entre los productores, los intermediarios y los consumidores de conocimiento sobre la importancia del pasado para el presente de la región y del país. Ya no es posible producir papeles científicos exclusivamente para otros científicos, ya que hoy en día el conocimiento está experimentando un proceso de masificación que tiene una dimensión política. En este sentido, Conklin y Graham señalan que “a medida que los habitantes locales se acostumbren a utilizar símbolos y discursos cosmopolitas, incluido el conocimiento antropológico, la dimensión política de este conocimiento será indiscutible” (Conklin y Graham 1995, 701). Ahora no son solo las instituciones estatales y científicas, sino las autoridades regionales, locales y las comunidades organizadas quienes deciden qué es lo que debe ser preservado y las pautas para su valoración y puesta en uso, estableciendo, por tanto, su relación con las políticas de desarrollo económico y social de la nación.

Para la perspectiva tradicional, el desarrollo es una iniciativa de intervención estatal, macro, externa a los beneficiarios (ciudadanos, pueblo, sociedad civil) que propone el mejoramiento de los indicadores económicos de una nación. Para algunos, el desarrollo está inextricablemente ligado al progreso como componente de la civilización, una de las ideas centrales de la expansión y hegemonía de Occidente. Esta definición tiene implicaciones políticas, ya que la diferencia queda naturalizada, lo cual no permite cuestionar la desigualdad en la distribución de la riqueza y los recursos (Isla y Colmegna 2005, 5-6). No obstante, se debe tener en cuenta que no existe una única definición de *desarrollo*, ya que, como construcción social e histórica, es un concepto polisémico y por tanto sujeto a discusión (Ferguson 1990). En el caso latinoamericano, las dos grandes concepciones dominantes en esta materia han sido el desarrollismo y el monetarismo neoliberal: “ambas comparten el no haber logrado lo que originalmente se propusieron, pero cada cual de manera distinta y por razones distintas” (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn 1986, 11-13). Ante estos problemas,

se hacen necesarias nuevas alternativas para el desarrollo, que hagan énfasis en la satisfacción de las necesidades de las personas más que en instituciones anónimas como el Estado o el mercado. En el caso de la gestión y conservación del patrimonio, consideramos que es posible optar por una opción de desarrollo que considera lo patrimonial como un vector para satisfacer necesidades humanas y no como una forma de administrar monumentos y objetos. En nuestro caso, hemos asumido la perspectiva del desarrollo a escala humana, con el que buscamos plantear nuevas estrategias de acción en relación con la gestión, valoración y puesta en uso del patrimonio arqueológico del estado Barinas, Venezuela.

Agradecimientos

Deseamos agradecer, en primer lugar, a Sonia Archila y Alexander Herrera por habernos invitado a participar en el simposio Arqueología y Desarrollo, en el marco de la v Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur (TAAS), y por su amable insistencia en la publicación de este artículo. A los miembros de la Asociación Cultural Juan Barajas y al Sr. Abelardo Márquez y familia.

Bibliografía

- ARCHETTI, Eduardo. 2005. "Saberes, poder y desarrollo: el caso de la producción de cuyes en las tierras altas ecuatorianas". En *Política y poder en los procesos de desarrollo*, compilado por Alejandro Isla y Paula Colmegna, 39-61. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.
- BALLART, Josep. 2002. *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Barcelona: Ariel.
- BEROES, Manuel, Gastón Carvallo y Josefina Ríos de Hernández. 1995. "Significación de la tecnología indígena en la conformación de la agricultura venezolana". En *Proceso histórico de la agricultura venezolana*, editado por Gastón Carvallo. Caracas: Trópykos: 79-94.
- COLEBATCH, Hal. 1998. *Policy*. Buckingham: Open University Press.
- CONKLIN, Beth y Laura Graham. 1995. "The Shifting Middle-Ground: Amazonian Indians and Ecopolitics". *American Anthropologist* 97 (4): 695-710.
- EAGLETON, Terry. 2000. *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós.
- ERICKSON, Clark. 1993. "The Social Organization of Prehispanic Raised Field Agriculture in the Lake Titicaca Basin". *Research in Economic Anthropology* (7): 369-426.
- FERGUSON, James. 1990. *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- GARRETÓN, Manuel, Jesús Martín-Barbero, Marcelo Cavarozzi, Néstor García Canclini, Guadalupe Ruiz-Giménez y Rodolfo Stavenhagen. 2003. *El espacio cultural latinoamericano: bases para una política cultural de integración*. Chile, Convenio Andrés Bello, Fondo de Cultura Económica.
- GASSÓN, Rafael. 1998. "Prehispanic Intensive Agriculture, Settlement Pattern and Political Economy in the Western Venezuelan Llanos". Disertación para Ph. D., University of Pittsburgh, Pittsburgh.
- . 1999. "El piedemonte oriental andino y los llanos altos de Barinas y Portuguesa". En *El arte prehispánico de Venezuela*, editado por Miguel Arroyo, Lourdes Blanco y Erika Wagner, 74-89. Caracas: Ex-Libris.
- . 2009. "Apolo y Dionisos en el occidente de Venezuela: antiguas sociedades complejas de los llanos de Barinas". En *Economía, prestigio y poder*, editado por Carlos Sánchez, 17-41. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- GASSÓN, Rafael y Juan Rey. 2006. "Cacicazgos cíclicos e intensificación agrícola en los llanos occidentales de Venezuela". En *Agricultura ancestral: camellones y albarradas*, editado por Francisco Valdez, 141-158. Quito, IFEA.
- ISLA, Alejandro y Paula Colmegna. 2005. "Política y cultura en las intervenciones de desarrollo: introducción". En *Política y poder en los procesos de desarrollo*, editado por Alejandro Isla y Paula Colmegna, 1-37. Buenos Aires: Flacso.
- INSTITUTO DEL PATRIMONIO CULTURAL. 2004. *I Censo del patrimonio cultural venezolano*. Caracas: IPC.
- LÓPEZ MAYA, Margarita. 2005. *Del Viernes Negro al referendo revocatorio*. Caracas: Alfadil.
- MAX-NEEF, Manfred, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn. 1986. *El desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*. Suecia: Cepaur, Fundación Hammar skjöld.
- PLAN NACIONAL DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN. 2001. *Ciencia y tecnología para la gente*. Caracas: Ministerio de Ciencia y Tecnología.
- REDMOND, Elsa y Charles Spencer. 1990. "Investigaciones arqueológicas en el piedemonte y los llanos altos de Barinas, Venezuela". *Boletín de la Asociación Venezolana de Arqueología* (5): 4-24.
- . 1995. "Las calzadas prehispánicas de Barinas en su contexto regional". *Acta Científica Venezolana* (46): 253-262.
- REDMOND, Elsa, Rafael Gassón y Charles Spencer. 1999. "A Macroregional View of Cycling Chiefdoms in the Western Venezuelan Llanos". En *Complex Politics in the Ancient Tropical World*, editado por Elisabeth Bacus y Lisa Lucero. Arlington: Archaeological Papers of the American Anthropological Association 9: 109-129.
- SCHNEIDER, Harold. 1988. "Principles of Development: A View from Anthropology". En *Production and Autonomy: Anthropological Studies and Critiques of Development. Monographs in Economic Anthropology* 5, editado por John Benett y Jonh Bowen, 61-80. Lanham: University Press of America.
- SPENCER, Charles. 1998. "Investigating the Development of Venezuelan Chiefdoms". En *Chiefdoms and Chieftaincy in the Americas*, editado por Elsa Redmond, 104-137. Gainesville, University Press of Florida.

- SPENCER, Charles y Elsa Redmond. 1983. "Archaeological Investigations in the Andean Piedmont and High Llanos of Western Venezuela: A Preliminary Report". En *Recent Studies in Andean Prehistory and Proto-History*, editado por Peter Kvietok y Daniel Sandweiss, 137-157. Ithaca: Cornell Latin American Studies Program.
- . 1992. "Prehispanic Chiefdoms of the Western Venezuelan Llanos". *World Archaeology* (24): 134-157.
- . 1998. "Prehispanic Causeways and Regional Politics in the Llanos of Barinas, Venezuela". *Latin American Antiquity* 9 (2): 95-110.
- SPENCER, Charles, Elsa Redmond y Milagro Rinaldi. 1994. "Drained Fields at La Tigra, Venezuelan Llanos: A Regional Perspective". *Latin American Antiquity* 5 (2): 119-143.
- VARGAS, Juan y Rafael Gassón. 2010. "Conflicto y consenso en el estudio, valoración y puesta en uso del patrimonio arqueológico del municipio de Pedraza, estado Barinas, Venezuela". *International Journal of South American Archaeology* (6): 6-14.
- TYLOR, Edward. 1975. "La ciencia de la cultura". En *El concepto de cultura: textos fundamentales*, editado por Joel S. Kanh, 29-46. Barcelona: Anagrama.
- ZUCCHI, Alberta. 1967. "La Betania: un yacimiento arqueológico del occidente de Venezuela". Tesis doctoral. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- . 1978. "La variabilidad ecológica y la intensificación de la agricultura en los llanos Venezolanos". En *Unidad y variedad ensayos en homenaje al Dr. J. M. Cruxent*, editado por Erika Wagner y Alberta Zucchi, 349-375. Caracas: IVIC-CEA.
- . 1985. "Recent Evidence for Pre-Columbian Water Managenement Systems in the Western Llanos of Venezuela". En *Prehistoric Intensive Agriculture in the Tropics*, editado por Ian S. Farrington, 167-180. Oxford: BAR International Series 232.
- ZUCCHI, Alberta y William Denevan. 1979. *Campos elevados e historia cultural prehispánica en los llanos occidentales de Venezuela*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Acerca de los autores

Inés Cavelier

Coordinadora del programa Paisajes de Conservación en el Fondo Patrimonio Natural, Fondo para la Biodiversidad y Áreas Protegidas, Colombia.

Correo electrónico: inescav@yahoo.com

Pedro Pablo A. Funari

Catedrático del Departamento de Historia y coordinador del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Estatal de Campinas Unicamp, Brasil.

Correo electrónico: ppfunari@reitoria.unicamp.br

Rafael Gassón

Investigador asociado del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

Correo electrónico: rafael.gasson@gmail.com

Alejandro F. Haber

Profesor titular de la Universidad Nacional de Catamarca, miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e investigador independiente, Argentina.

Correo electrónico: afhaber@conicet.gov.ar

Alexander Herrera Wassilowsky

Profesor asociado del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Colombia.

Correo electrónico: alherrer@uniandes.edu.co

Kevin Lane

Investigador, McDonald Institute for Archaeological Research, Universidad de Cambridge, Reino Unido.

Correo electrónico: kevin.lane@cantab.net

Wilhem Londoño

Profesor del Departamento de Antropología de la Universidad del Magdalena, Colombia.

Correo electrónico: wilhelmlondono@gmail.com

Fabiana Manzato

Estudiante de doctorado, Universidad de São Paulo, Brasil.

Correo electrónico: fabiana.manzato@yahoo.com.br

Mónica Montenegro

Investigadora, Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires y Centro Regional de Estudios Arqueológicos, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.

Correo electrónico: monicarudy@yahoo.com.ar

Louise Prado Alfonso

Estudiante de doctorado, Universidad de São Paulo, Brasil.

Correo electrónico: louisealfonso@usp.br

Bruno Sanches Ranzani da Silva

Consultor independiente en educación patrimonial y arqueología pública, Brasil.

Correo electrónico: brunorzn@gmail.com

María Clara Rivolta

Investigadora Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires y Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, Argentina.

Correo electrónico: clararivolta@hotmail.com

Juan Carlos Vargas

Profesional asociado a la investigación, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

Correo electrónico: jcvargasru@gmail.com

Resúmenes

Arqueología y desarrollo: anatomía de la complicidad

ALEJANDRO F. HABER

Los contextos poscoloniales en los cuales interviene la arqueología, y que a menudo se orientan hacia diversas modalidades de desarrollo (o sus derivaciones adjetivadas), implican una transformación de la arqueología, pero, a la vez, una recapitulación de su metafísica básica. Formando parte de ese núcleo duro disciplinario, arqueología y desarrollo confluyen en una común epistémica del tiempo. La arqueología y el desarrollo, entonces, se vinculan de al menos dos maneras: por un lado, la arqueología contribuye a la expansión de fronteras mercantiles enmarcadas en la retórica del desarrollo; pero además, la arqueología contribuye en la naturalización de una visión occidental de tiempo que, a su vez, sostiene al desarrollo como discurso hegemónico acerca de la historia. En este texto intento enmarcar este planteamiento dentro de un esquema teórico que permita comprender el lugar de la episteme disciplinaria en diversos contextos de frontera, como insumo para una arqueología indisciplinada.

Palabras claves: Disciplina, arqueología, desarrollo, episteme, tiempo.

Archaeology and Development: An Anatomy of Complicity

The post-colonial contexts in which archaeology intervenes usually tend towards diverse kinds of development (or its qualified derivations). Those contexts imply a transformation of archaeology but at the same time, a recapitulation of its basic metaphysics. Being part of that disciplinary hard core, archaeology and development merge in a common temporal episteme. Thus, archaeology and development are linked in at least two ways. On one hand, archaeology contributes to the expansion of the market place borders framed within the rhetoric of

development. On the other hand, archaeology contributes to the naturalization of Western time; and it is this very time that supports development as hegemonic discourse on history. In this text I frame this discussion within a theoretical scheme that allows understanding the disciplinary episteme in the diversity of border contexts, as an input for an un-disciplined archaeology.

Key Words: Discipline, archaeology, development, episteme, time

Patrimonio arqueológico y desarrollo: pasados que se hacen presente. Experiencias desde el noroeste Argentino

MÓNICA MONTENEGRO Y MARÍA CLARA RIVOLTA

El presente trabajo constituye una contribución al debate de la problemática en torno al patrimonio, sus usos y las activaciones patrimoniales, en dos provincias del noroeste argentino: Jujuy y Salta. Precisamente, en la región se están produciendo situaciones de emergencia identitaria que dan lugar a procesos de resignificación y resemantización de bienes patrimoniales. A partir de los estudios de caso se pretende mostrar acciones específicas logradas con el trabajo participativo de arqueólogos y comunidades.

Palabras claves: Arqueología pública, patrimonio, comunidades, desarrollo sostenible, educación.

Archaeological Heritage and Development: Pasts that Become Present. Experiences from Northwest Argentina

This paper makes a contribution to discussions on issues arising from heritage, its uses, and patrimonial activations in two provinces of the Argentine Northwest: Jujuy and Salta. Precisely, in the region today, there are processes of identity emergence, producing both a resignification and a resemantization of heritage. The two cases of study are intended to display specific actions with participatory work between archaeologists and communities.

Keywords: Public archaeology, heritage, communities, sustainable development, education.

El turismo y la arqueología en el Brasil: una mirada posmoderna

PEDRO PAULO A FUNARI, FABIANA MANZATO Y LOUISE PRADO ALFONSO

El rol de la arqueología como un arma de opresión y dominación colonial en el siglo XIX es el punto de partida para una discusión que se sitúa en la posmodernidad para enfocar las potencialidades e indeterminaciones del patrimonio y su consumo turístico en el Brasil. Dado que el turismo cultural está fundado en la diferencia, mientras que los Estados modernos se forjaron con base en su supresión, este puede ser usado creativamente para incentivar y coproducir continuidades culturales entre pasado y presente. La comparación entre Alagoas y São Paulo muestra los roles contrapuestos de la arqueología pública en el Brasil: desde reconfigurar realidades locales en pro de la dignidad y la inclusión social, hasta tendencias que continúan excluyendo a las minorías y a las poblaciones de escasos recursos. En suma, la relación entre la arqueología y el turismo debe estar regida por la ética como un eje incluyente que permita acortar distancias sociales.

Palabras claves: Arqueología pública, Brasil, diversidad cultural, turismo, posmodernidad.

Tourism and Archaeology in Brazil: A Postmodern Look at Two Case Studies

The role of archaeology as a weapon of colonial oppression and domination in the XIX century is the point of departure for a discussion that situates itself in postmodernity, to focus on the potentials and indeterminacies of heritage and its touristic consumption in Brazil. Since cultural tourism is founded upon difference while nation states were forged on the basis of its suppression, the former may be creatively deployed to incentivate or co-produce cultural continuities between past and present. The comparison between Alagoas and São Paulo shows opposite ends of the continuum of roles that public archaeology plays in Brazil: from the reconfiguration of local realities to address issues of human dignity and social inclusion; to tendencies that continue excluding minorities and the poor. In sum, the relationship between archaeology and tourism must have ethics as an inclusive axis geared to reducing social distances.

Key words: Public archaeology, Brazil, cultural diversity, tourism, postmodernity.

Eligiendo identidades: arqueología pública y colonialismo en Brasil

BRUNO S. RANZANI DA SILVA

Brasil, como sus vecinos latinoamericanos, ha sido irreversiblemente herido por el proceso colonial. La arqueología brasileña, hija de este colonialismo y del Estado nacional, todavía muestra sus orígenes opresores. El objetivo de este trabajo es introducir el concepto de *arqueología pública* como una posibilidad para construir una práctica arqueológica más democrática a través de algunos casos brasileños.

Palabras claves: Arqueología pública, colonialismo, Brasil.

Choosing Identities- Public Archaeology and Colonialism in Brasil

Brazil, as their Latin American neighbors, has been irreversibly hurt by the colonial process. Brazilian archaeology is an offspring of colonialism and the National State, and still shows its oppressive roots nowadays. The main goal of this article is to introduce the concept of public archaeology as a possibility for building a more democratic archaeological practice, presenting some Brazilian cases.

Key words: Public archaeology, colonialism, Brasil.

Arqueología y desarrollo en el Perú

ALEXANDER HERRERA W.

Desde sus orígenes históricos, la arqueología y la valoración testimonial del patrimonio hacen parte de doctrinas del desarrollo. Articulada a escala nacional, la transición de la valoración mercantil a la testimonial de objetos y lugares “arqueológicos” proviene en parte del andamiaje jurídico-científico que sostiene la (pre)historia nacional. Frente a las posturas acríticas sobre la mercantilización y patrimonialización del pasado en la arqueología peruana, este trabajo distingue los roles de la teoría y la práctica arqueológicas en cada uno de los tres momentos de procesos de desarrollo concretos: gestación, ejecución y secuelas. La recuperación de tecnologías autóctonas, nutrido campo para la experimentación de conocimientos arqueológicos aplicados al desarrollo rural desde la década de 1980, permite ilustrar y contextualizar algunos de los

problemas inherentes a la declaración patrimonial de lugares y objetos, que se articulan a escala local, nacional o global.

Palabras claves: Arqueología, desarrollo, mercantilización, patrimonialización, Perú.

Archaeology and Development in Peru

Archaeology and the testimonial value of heritage form a part of doctrines of development ever since their historical emergence. Articulated at national scale, the transition between mercantile and testimonial values of “archaeological” objects and places forms a part of the legal-scientific scaffolding upholding national (pre)history. Faced with acritical stances on the commoditisation and “heritageisation” of the past in Peruvian archaeology, this paper distinguishes the roles of archaeological theory and practice in each of the three moments of concrete development processes: gestation, execution and aftermath. The recovery of indigenous technologies, a fertile ground for experimenting with archaeological knowledge as applied to rural development since the nineteen eighties, allows sketching and contextualizing some of the problems inherent to declaring things and places as heritage which become articulated at local, national or global scales.

Key words: Archaeology, development, heritage, commoditisation, Peru.

Entre el agua y la pared: patrimonio, desarrollo, campesinos y arqueólogos en la Cordillera Negra, Perú

KEVIN LANE

La escasez de agua está definiendo un discurso creciente y discordante entre grupos locales, agentes externos y académicos en áreas rurales de los Andes centrales. En contraposición a las agendas de desarrollo que enfatizan en la ingeniería hidráulica moderna y en la inserción local a una economía globalizada, los arqueólogos, con sus conceptos de manejo patrimonial atados a una identidad indígena emergente, no encuentran resonancia entre los grupos locales. En efecto, el “buen salvaje con conciencia patrimonial”, a menudo evocado por académicos de manera explícita o implícita, no tiene una existencia real en la actualidad. Lo que vemos es un acercamiento ecléctico de los grupos locales a

elementos del pasado, en los que la arqueología y el patrimonio son vistos invariablemente a través del doble foco del incremento de turismo y la concomitante generación de ganancias. Las soluciones a problemas económicos locales de la arqueología aplicada son consideradas poco relevantes en el mundo rural moderno, incluso en el contexto de una creciente conciencia del “ser indígena”. En este, como en otros contextos, el arqueólogo es marginal a los problemas y necesidades de los grupos locales.

Palabras claves: Arqueología aplicada, desarrollo, patrimonio, grupos locales, agua.

Between Water and a Hard Place: Heritage, Development, Campesinos and Archaeologists in the Cordillera Negra, Peru

Water scarcity increasingly defines the often discordant discourse between local, external and academic groups in rural areas of the Central Andes. Against a development agenda that emphasises modern hydraulic engineering and the insertion into the wider developing world economy, the archaeologists' concept of heritage management tied to an emergent indigenous identity finds no resonance amongst local groups. The “heritage-conscious noble savage”, often explicitly or implicitly evoked by academics, has no real existence. What we see is a pick-and-mix approach by local groups to their past in which archaeology and heritage are invariably seen through the twin focus of increased tourism and concomitant monetary gain. Applied archaeology solutions to local economic problems are regarded as mostly irrelevant to the modern rural world, even against the backdrop of a heightened consciousness of the “indigenous self”. In these, as in other contexts, the archaeologist is marginal to the concerns and needs of local groups.

Key words: Applied archaeology, development, heritage, local groups, water.

Historias de palmas y pueblos en la búsqueda de alternativas al desarrollo en Colombia

INÉS CAVELIER

En Colombia, la ganadería y el monocultivo, en especial de palma africana, permiten considerar el desarrollo capitalista en términos de las profundas

transformaciones de los paisajes tropicales en los últimos dos siglos. Políticas agroindustriales que facilitaron el establecimiento de empresas transnacionales y la concentración de la propiedad relegaron los modos de subsistencia tradicionales en torno a las palmas nativas, y fomentaron la guerra y el despojo violento de tierras. Las ciencias naturales y sociales han abordado los conocimientos tradicionales en torno a la amenazada diversidad de palmas nativas —sus usos como alimento, fibra, material de construcción y medicina—, a la vez que su trascendencia simbólica y religiosa. El ciclo de Yuruparí y la domesticación del chontaduro forman parte de un patrón amplio y antiguo de manejo de la diversidad biótica del entorno amazónico. Como la conservación de las palmas nativas es inseparable de las culturas y los conocimientos asociados, se propone replantear la valoración de lo autóctono y explorar procesos de hibridación.

Palabras claves: Palma africana, palmas nativas, Colombia, biodiversidad, conservación.

Histories of Palms and People in the Search for Alternatives to Development in Colombia

The impact of cattle ranching and monocropping in Colombia, especially of the African oil palm, are the point of departure for considering capitalist development in terms of the profound transformations of the tropical landscape over the last two centuries. Agroindustrial policies that favoured the establishment of transnational companies and a stark concentration of property, relegated traditional modes of subsistence about native palm-trees, and fomented war and the violent theft of land. The natural and social sciences have begun teasing apart traditional knowledges about the threatened diversity of native palm species; their use as food, fibre, building material and medicine, as well as their symbolic and religious transcendence. The Yuruparí cycle and the domestication of chontaduro form part of a broad and ancient pattern of tropical biodiversity management. Since conservation of native palm species is inseparable from the associated cultures and knowledges, a revaluation of the autochthonous and the exploration of processes of hybridation are proposed.

Key words: African Palm, native palms, Colombia, biodiversity, conservation.

Arqueología para el desarrollo y arqueología del desarrollo: una visión desde Colombia

WILHELM LONDOÑO

Siguiendo una distinción de Arturo Escobar, se exploran los derroteros de la arqueología en Colombia en términos de una arqueología para el desarrollo, aquella que entiende el subdesarrollo como problema cultural; y una arqueología del desarrollo, que cuestiona cómo los lenguajes expertos crean formas de alteridad que el proyecto moderno de nación debe desarrollar. La primera enmarca a la naturaleza de forma que privilegia la extracción de recursos y las relaciones humanas como determinadas por la ontología de la inequidad. En este contexto se referencian la arqueología por contrato y la educación patrimonial. La segunda, propugnada por arqueólogos que han buscado cuestionar las narrativas comunes sobre el pasado y subvertir las tradicionales formas de relacionamiento con las personas locales en las áreas de investigación, prefigura tres tendencias emergentes: procesos de repatriación, investigaciones en cooperación con comunidades y el cuestionamiento del discurso científico normal. La oscilación entre una disciplina que favorece el avance del capitalismo y otra que lo cuestiona es un rasgo distintivo del momento disciplinario en Colombia.

Palabras claves: Arqueología, desarrollo, Colombia, otredad, educación patrimonial.

Archaeology for Development and Archaeology of Development: A View from Colombia

Following a distinction drawn by Arturo Escobar, this text explores the trajectory of Colombian archaeology in terms of an archaeology for development, which understands underdevelopment as a cultural issue, and an archaeology of development, which questions how expert languages create forms of otherness developed by modern national projects. In the former, nature is framed so as to privilege the extraction of resources, and relations between humans as determined by the ontology of inequality; contract archaeology and heritage education are explored in this context. The latter, propounded by archaeologists who have questioned standard narratives about the past, as much as the traditional forms of relating to the local people within research areas, foreshadows

three emerging tendencies: processes of repatriation, cooperative excavations with local communities, and the questioning of normal science discourse. The oscillation between a discipline skewed towards the advancement of capitalism and another that draws it into question, constitutes a distinct feature of disputed disciplinary practice in Colombia.

Key words: Archaeology, development, Colombia, otherness, heritage education.

El desarrollo a escala humana: una alternativa para la gestión del patrimonio arqueológico del estado Barinas, Venezuela

RAFAEL GASSÓN Y JUAN CARLOS VARGAS

En Latinoamérica, el patrimonio arqueológico ha sido considerado una fuente de desarrollo económico, lo que ha propiciado la intervención del Estado por medio de proyectos de valoración y puesta en uso. Sin embargo, en muchos países el modelo de gestión patrimonial tradicional limita la participación ciudadana. En el presente artículo analizamos este problema en el estado Barinas, Venezuela. Como una alternativa, proponemos un proyecto de arqueología comunitaria bajo el enfoque del desarrollo a escala humana.

Palabras claves: Arqueología, Venezuela, patrimonio cultural, desarrollo, Barinas.

Human Scale Development: An Alternative for Managing the Archaeological Heritage of Barinas State, Venezuela

In Latin America, the archaeological heritage has been considered a source of economic development. This has led to state intervention through revaluation and assessment projects. However, in many countries, traditional management models limit citizen participation. In this paper, we analyze this problem in the State of Barinas, Venezuela. As an alternative, we have proposed a community archaeology project under the framework of human scale development.

Key words: Archaeology, Venezuela, cultural heritage, development, Barinas State.

