

La arqueología y el otro

Christine Hastorf e Ian Hodder

Universidad de Minnesota y Universidad de Cambridge

Traducción: Priscilla Burcher
Departamento de Antropología
Universidad de Antioquia

Tomado de: *Anthropology Ucla*. Vol. 18, No. 1, 1991. University of California, Los Angeles.

Resumen

Christine Hastorf e Ian Hodder aprovechan la pregunta, ¿a quién pertenece el pasado? para abrir una amplia introspección ética sobre el papel de la arqueología en el mundo poscolonial. Lo que ellos preguntan hace parte obviamente de un cuestionamiento más amplio sobre el papel y las perspectivas de la investigación en las ciencias sociales de occidente en un mundo pluricultural. De un lado están aquellos que descartan la tradición investigativa en antropología por ser fundamentalmente colonialista e inapropiada en el ordenamiento del nuevo mundo. Otros ven la antropología como una búsqueda de cruce cultural para el conocimiento del hombre, y como un aliado potencial del otro. Nuestras preguntas deben ser: ¿qué papel puede cumplir la arqueología al trabajar con los pueblos nativos? ¿Son ellos y su pasado simplemente objetos de nuestra investigación? O ¿pueden los métodos investigativos de la arqueología occidental proveer a los pueblos nativos con técnicas nuevas y poderosas para reclamar el pasado para ellos? Este ensayo* de apertura plantea algunos de los problemas éticos que nos deben preocupar como arqueólogos-antropólogos que trabajamos sobre el pasado de los pueblos nativos.

* Los autores se refieren al volumen en el cual apareció originalmente este ensayo.

El pasado es siempre algo poseído por alguien. Pero aquí ya entramos en el problema del lenguaje, sobre el cual volveremos al final de este ensayo. ¿La frase "poseer el pasado" no implica una visión particular euroamericana del mundo? ¿Qué quiere decir que el pasado es poseído por alguien? ¿No es acaso bajo nuestro propio interés como dos euroamericanos que sostenemos que las diversas relaciones que la gente tiene con su pasado pueden reducirse a asuntos de propiedad? ¿No es acaso bajo nuestro propio interés que sostenemos que el pasado es un "recurso" que debe ser "manejado"? Después de todo, de esta manera el pasado de las gentes se vuelve manejable, comparable y objetivamente similar. La diversidad se ha transformado dentro de un lenguaje que hemos establecido.

¿O estamos llevando esto demasiado lejos? Por el momento retornemos al asunto y simplemente empecemos por decir que el pasado siempre es poseído por alguien en el sentido de que el pasado siempre se construye en relación al presente. El concepto del pasado no puede existir excepto en relación a algo que no es el pasado. El pasado se opone al presente o al futuro. Por su propia existencia, el pasado siempre está sumergido en el presente. Y como la gente y los pueblos del presente difieren, ellos construyen pasados diferentes.

Podría argumentarse con credibilidad que la antropología tiene el objetivo a largo plazo de mostrar que hay otras formas diferentes a la euroamericana de ver el mundo. Ha estado interesada en comprender "al otro" y en mostrar sus diferencias respecto a "nosotros". Sin embargo, en varios momentos ha asumido este compromiso con las diferencias universalizando perspectivas que reducen "el signo del otro" al "signo de lo mismo" (Ricoeur, 1984). Por ejemplo, las nociones de maximización de la eficiencia crean una "igualdad" entre culturas potencialmente diferentes (y "otras") de nosotros.

En las décadas recientes, la etnografía se ha visto confrontada crecientemente con un "otro" cada vez más articulado y políticamente poderoso. En una era poscolonial, los países que han logrado su independencia recientemente, han cuestionado los motivos, métodos e interpretaciones de los investigadores euroamericanos en su apogeo. Las tendencias universalistas se han encontrado con un deseo por indigenizar la etnografía y por frustrar la intervención foránea. Las críticas a la ciencia antropológica occidental han sido cambiantes y acerbas. Tal vez dos de las más dicentes han sido las de Fabian y Said. El primero muestra que "el otro" ha sido construido como "otro" como parte de una tendencia general colonial o imperial por dominar y marginar. En particular, "el otro" ha sido descrito como de otra época, suspendido en el tiempo y carente de dinamismo (Fabian, 1983; para un ejemplo arqueológico con un punto de vista similar ver a Trigger, 1980). Said (1978), muestra cómo una vieja tradición investigativa euroamericana ha construido el "Oriente" con una imagen más relacionada con la forma como nos queremos ver, que con el mundo Islámico y otros mundos. Por ejemplo, *lo oriental* ha sido descrito como estancado y despótico, con el fin de compararlo con el occidente dinámico y libre

(la descripción de Childe (1925) provee un claro ejemplo arqueológico de esta estrategia).

La arqueología está en una posición particularmente difícil en relación con la construcción de sociedades como "otros". Después de todo, la arqueología es un producto peculiar de las sociedades desarrolladas. Pocas sociedades en el mundo tienen una tradición de excavar el pasado. La historia de la arqueología se describe normalmente como un desarrollo europeo en los siglos XVIII y XIX. Está relacionada con el surgimiento del nacionalismo y del capitalismo. Los intereses que la mueven se han convertido en puro conocimiento "desinteresado", ciencia de la conservación de la herencia cultural como un recurso. Dentro de la arqueología se ha homologado tiempo con cronología, el paso objetivo de intervalos equivalentes, y es con esta cronología con la cual se miden las acciones humanas. Pero es ampliamente reconocido que las diferentes culturas tienen nociones diferentes del pasado y del tiempo, e incluso algunas ni siquiera tienen una palabra correspondiente a nuestra noción de tiempo (Thornton, 1980; Le Goff, 1960; Evans-Pritchard 1940; Condori, 1989; Bielawski, 1989).

Si las sociedades tienen nociones diferentes del tiempo y del pasado, entonces la introducción de la arqueología puede alejar a los pueblos de sus pasados. Al construir sus pasados a través de la arqueología, los pueblos se ven a sí mismos a través de ojos extraños —a través de la visión de una cultura dominante. Incluso la etnoarqueología enfrenta las mismas dificultades, ya que aquí las sociedades son estudiadas bajo los intereses de interrogantes planteados arqueológicamente, que son por su misma naturaleza peculiares a la ciencia occidental. La etnoarqueología usa el presente para compararlo con el pasado distante, colocando a aquellos que estudia "en un momento diferente", construyéndolos como "otro". Para sociedades como los Aymará de Bolivia, que no ven el pasado como muerto o inerte (Mamani Condori, 1989), o como los Inuit que ven el pasado como un atributo del presente, de tal manera que las ruinas en el paisaje no están "en" el pasado sino imbuidas por los espíritus (Bielawski, 1989), la arqueología introduce nuevas nociones sobre el tiempo y el pasado. Por eso no es de sorprenderse que frecuentemente la arqueología se asocie con la opresión.

La situación de la arqueología también es políticamente difícil en comparación con la etnografía, porque tiene que ver con terrenos y monumentos sobre el terreno. Los arqueólogos tratan con objetos en el terreno y con recursos físicos y no meramente con conversaciones con la gente. Alrededor del mundo se ha convertido por tanto en un componente importante en las reclamaciones de tierras y de derechos regionales. El debate sobre los reentierros muestra que aun en los casos donde la tierra no es el problema principal, los objetos del pasado pueden convertirse en estandartes hacia los cuales se concentran los sentimientos de identidad.

La arqueología en la academia occidental está bajo ataque desde muchos frentes. No sólo los que trabajan en el extranjero tienen que enfrentar el tipo de problemas descritos antes, sino que además las controversias sobre los reen-

tierros, o los reclamos de los Inuit y Saami han traído los problemas a las puertas de la misma academia. Aun dentro de la academia, la problemática feminista se ha clarificado crecientemente y se ha vuelto efectiva en derrumbar universales del establecimiento que se tenían por verdades. La sensación de angustia de la sociedad americana se alimenta por el incremento cuantitativo de las minorías, al punto de que en algunos estados los WAP (siglas en inglés de los protestantes blancos anglosajones) son ahora la minoría. En ese contexto, la enseñanza en cursos sobre "la civilización occidental" puede parecer parroquial, elitista y dominante.

La necesidad de incorporar "la otra voz" está por tanto en el meollo del debate contemporáneo en las ciencias sociales y en las humanidades. Recientemente ha habido una lluvia de publicaciones centradas particularmente en los resultados del Congreso Mundial de Arqueología, que ha tratado sobre el aspecto arqueológico de este desarrollo posmoderno (por ejemplo, Layton, 1989a y b; Gathercole y Lowenthal, 1989). Los ensayos en este volumen* proveen una serie de ejemplos interesantes y provocativos que enriquecen esta área de interés. No es nuestra intención evaluar o criticar específicamente estos ensayos. Más bien nuestro objetivo es el de abordar en términos generales el problema amplio de cómo responder al reto que nuestra ciencia ha planteado con aquellos que hemos llamado "otros".

Compromiso y poder

La impresión general que dan los ensayos en este volumen* es que la mejor manera para tratar con los pueblos nativos que tienen una visión del pasado que entra en conflicto con aquella del establecimiento occidental consiste en el diálogo y el compromiso. Con frecuencia se enfatiza en aprender sobre las visiones nativas sobre el pasado, escuchando sus palabras, tratando de comprender su punto de vista. Nos dicen, con razón, sobre la necesidad de embarcarnos en una lectura o estudio etnográfico antes de hacer arqueología, no tanto porque podamos usar el presente para interpretar el pasado, sino porque podemos enmarcar nuestro trabajo dentro de las preocupaciones y perspectivas nativas del presente. Se nos dice sobre la necesidad de embarcarnos en discusiones y diálogos con los pueblos nativos en las etapas iniciales de nuestra investigación, involucrándolos en el diseño de la investigación, entrenándolos para que ellos mismos se conviertan en arqueólogos, mostrándoles los resultados, buscando sus comentarios sobre nuestros informes y así sucesivamente.

Claramente, los ensayos descritos* aquí proveen ejemplos de compromisos exitosos entre intereses divergentes y también ha habido proyectos de colaboración exitosos en Zuni y en el Lago Leech, Minnesota. Pero el punto de vista que se plantea aquí es si la "colaboración exitosa" debe ser el único criterio para evaluar el trabajo arqueológico entre los pueblos nativos. Si los arqueólogos y los pueblos

* Los autores se refieren al volumen en el cual apareció originalmente este ensayo.

nativos llegan a un consenso sobre cómo manejar el pasado, es eso lo único que importa. ¿Qué sucede si ese consenso conduce a una pérdida de los valores nativos acerca del pasado? ¿Qué sucede si los pueblos nativos colaboran con los arqueólogos en transformar y perder concepciones tradicionales sobre el pasado y el tiempo? ¿Qué sucede si los grupos nativos conspiran con los arqueólogos y con otras agencias occidentales en la destrucción de su propio pasado? ¿Todo está perfectamente bien mientras todos estemos de acuerdo?

Los grupos nativos pueden tener sus propios intereses en colaborar con los arqueólogos, como en los reclamos sobre tierras, con el fin de promover el nacionalismo. Estas colaboraciones pueden conducir a la objetivación y secularización del pasado, a través de procedimientos arqueológicos. Mientras que los grupos nativos pueden unirse de esta manera con la introducción de una ciencia foránea, también al arqueólogo le interesa que haya consenso. Las carreras de los arqueólogos permanecen atadas a la recolección de datos para ser analizados y publicados dentro del establecimiento occidental. Si los arqueólogos van a continuar en capacidad de existir, necesitan colaborar con los que tienen una voz activa entre aquellos que estudian. En términos más amplios, si hemos de continuar comprendiéndonos a nosotros mismos en relación con "el otro", necesitamos dejar la puerta abierta para que podamos entrar.

Por estas razones, hay un peligro de que el consenso que se puede obtener continúe promoviendo una visión occidental estrecha de la arqueología. El diálogo es en términos desiguales. Los grupos nativos alrededor del mundo están cautivos en un amplio proceso de occidentalización y de introducción de capitales y dependencia económica. La arqueología es una entre muchas cosas que muestra una absorción progresiva y un "desarrollo". Sin embargo, el impacto inmediato de la arqueología se toma con indignación o se rechaza, y cualquier diálogo que ocurra se resuelve en favor del científico occidental dominante. Sería interesante estudiar cómo han surgido en cada caso los discursos de colaboración. Sospechamos que en la mayoría de los casos, el surgimiento de un deseo conjunto por "salvar la herencia" tiene que ver con relaciones más profundas de dominación y dependencia. Nos espanta el taciturno trabajador de Arnott. ¿Por qué un trabajador arqueológico local conversador, se volvió taciturno cuando se enfrentó a los entierros infantiles? El quería apoyar el proyecto. Incapaz de criticar, se tragó la lengua. ¿Su dilema es uno que se repite entre muchos grupos empobrecidos que enfrentan la intrusión arqueológica?

Con mucha frecuencia, el lenguaje del compromiso lo establece el grupo más poderoso. ¿Quién establece la "discusión racional" que lleva al compromiso y consenso? ¿No es ésta una idea racional occidental? Allen está estudiando a los Pa de Nueva Zelanda como una forma de analizar el papel de la competencia en el desarrollo de la complejidad cultural. ¿Esta preocupación con la centralización y la complejidad implica una reescritura de su pasado en términos específicamente occidentales? Leonard y Feezor-Stewart señalan que: *como los descendientes de gentes cuyos restos pueden o de hecho están involucrados en esfuerzos*

de repatriación, el siguiente ensayo es tal vez nuestro juicio más retador al practicar antropología objetiva.

¿Es eso entonces todo lo que debe intentarse en cuanto a colaboración? ¿Es que el objetivo del diálogo consiste solamente en imponer una visión occidental sobre la "antropología objetiva"? ¿Es que toda la sensibilidad hacia las demandas de los grupos nativos es una máscara que nos permite usar una ciencia que a la vez conduce a la dominación y a la absorción?

La ética y la escritura

La colaboración y el consenso claramente proveen un componente importante en cualquier relación entre arqueólogos y grupos nativos, pero no proveen una base adecuada para esa relación. Este argumento puede comprenderse con un ejemplo que demuestra que sobre la mesa debe ponerse algo más que un compromiso liberal. El ejemplo tiene que ver con la "arqueología de esclavos". Es de mucho interés el trabajo de personas, como Leland Ferguson, quien ha estado excavando las barriadas de los esclavos, en lugar de las casonas de los dueños de las plantaciones en Estados Unidos, lo que parece ser "correcto" políticamente, a primera vista. Ese trabajo no sólo ha reparado el balance de una arqueología que se enfocaba más sobre la historia de los blancos que la de los negros, sino que además ha hecho posible mostrar que los negros opusieron resistencia a su opresión, por ejemplo, prefiriendo los estilos de cerámica negros y no los euroamericanos, y al retener los rituales de África occidental. Este es un ejemplo estupendo, de la arqueología siendo usada de manera activa para cambiar nuestra concepción sobre una cultura minoritaria. Sin embargo, en una clase sobre este tema en la Universidad de Minnesota, una joven americana negra vociferaba que no quería que ningún arqueólogo, blanco o negro, excavara las barriadas de los esclavos. Ella argumentaba que como un miembro de bajos recursos de una sociedad en la cual no se había eliminado el racismo, ella y todos los que conocía, no querían que les recordaran su pasado como esclavos. Ella quería ese pasado muerto y enterrado. Ella rechazaba los puntos de vista de aquellos negros que apoyaban el proyecto de excavación, diciendo que ellos habían sido educados mejor y tenían mejores ingresos, perdiendo el contacto con las peticiones de los negros como un todo.

¿Entonces qué tiene que hacer el arqueólogo en tal situación? Cualquier camino que uno tome, la escogencia no es agradable. Si uno no excava las barriadas de los esclavos, los arqueólogos continuarán enfocados en la arqueología histórica de los blancos, y los negros se harán invisibles, subordinados. Si uno excava las barriadas de los esclavos, los negros serán relacionados más claramente con su pasado esclavo, con su posición históricamente subordinada. En esta situación es claramente inadecuado confiar en que la colaboración y el consenso lo "arreglarán todo". Más bien, como miembro de la sociedad, el arqueólogo tiene que hacer una escogencia ética. Dada la situación de los ne-

gros en la sociedad norteamericana, como él o ella la perciba, el arqueólogo tiene que decidir qué es lo más correcto para hacer. Es claro que, esa decisión debe tomarse conjuntamente con los grupos negros, en este caso, pero también debe consultar consideraciones éticas y aceptarse como una decisión política.

En otras palabras, los arqueólogos no se pueden sentar pasivamente, mientras ocurre alguna forma de diálogo liberal. Los arqueólogos no son socios iguales en esos debates. Tienen que reconocer que están tomando parte activa desde una posición que frecuentemente es dominante. Tienen que reconocer que sus inclinaciones positivistas se desprenden de un lenguaje occidental. Al tomar decisiones sobre qué es lo más correcto para hacer, no pueden encubrirse con universales occidentales. Más bien sus decisiones deben consultar una comprensión general de los derechos y los deberes, elaborada dentro de la disciplina. Un debate amplio sobre la historia de la dominación del "otro", un análisis crítico de nuestras presunciones, una profunda comprensión de otras aproximaciones al pasado, un informe detallado de las necesidades de los grupos minoritarios, son todos ellos la base para tomar decisiones consultadas sobre temas éticos y políticos.

Con la intromisión general del positivismo dentro de la antropología, se pone sobre el tapete la necesidad de una discusión ética. Igualmente, los arqueólogos no pueden continuar asumiendo que el examen objetivo e independiente conducirá a resultados aceptables social o políticamente. Muchos de los ensayos en este volumen hacen un llamado sobre la necesidad de desarrollar un amplio debate ético dentro de la disciplina. En la controversia sobre los reentierros, no basta con dejar las decisiones a soluciones caso por caso. Esta estrategia apuntala la de "divide y vencerás". Los grupos nativos locales están fragmentados y empobrecidos frente a la sociedad dominante envolvente y su compromiso con la ciencia objetiva. Más bien, los acuerdos locales tienen que estar basados en guías éticas que salvaguarden los derechos indígenas. Los arqueólogos tienen que tomar una decisión política a la altura de la disciplina como un todo (al menos nacionalmente). Tienen que decidir, dentro de un proceso de diálogo y debate, qué es lo más correcto para hacer con el fin de asegurar que sean promovidos los intereses de los grupos desamparados.

En ese proceso de autoevaluación en relación a otras visiones del pasado y otros derechos, los arqueólogos cambiarán la forma como hacen y como definen la disciplina. Más que lograr que los grupos nativos acepten los valores de la ciencia neutral y de la antropología objetiva, será necesario reconocer la justicia de perspectivas completamente diferentes. Más que enseñarles cómo hacer arqueología, tenemos un potencial de aprendizaje sobre otras formas de leer y escribir el pasado.

Tal vez una de las formas más importantes como las voces nativas pueden ser incorporadas dentro de la disciplina es tomando la decisión ética de asegurar que la voz indígena sea escrita. Es estimulante ver en este volumen* el uso

* Los autores se refieren al volumen en el cual apareció originalmente este ensayo.

de citas de escritores nativos y otras expresiones de los puntos de vista indígenas. Pero aunque esas citas son un paso adelante en la dirección correcta, aun dejan la autoridad en manos del principal escritor del texto. También hemos argumentado que el principal escritor, aunque se declare descendiente indígena, puede haber sido absorbido por la cultura dominante y ser su expresión. Aquí no hay nada de la ira de un palestino que escribe sobre la erudición occidental en el oriente (Said, 1978) o la crítica de un indio nativo de Bolivia que escribe sobre el control colonial en su historia (Mamani Condori, 1989). Hay poca discusión en este volumen* sobre la forma como los arqueólogos van a escribir el pasado de los pueblos nativos, aunque Allen señala que los Maorí locales están comentando el informe que él ha escrito. Esos ejemplos deben ampliarse y ser apoyados radicalmente por los medios a fin de que los grupos nativos escriban sus pasados. Los grupos subordinados tienen poco acceso a los medios de publicación, o al apoyo técnico para escribir o hacer cualquier análisis o informe sobre su pasado. Aquí es necesario que el arqueólogo dominante tome una clara decisión política y ética para involucrarlos y darles la palabra. Pueden iniciarse excavaciones e informes de reconocimientos para darle un lugar importante a la opinión nativa. Por ejemplo, un informe de un sitio puede tener capítulos paralelos a cargo de la gente indígena involucrada en la investigación. Pueden estimularse otros tipos de arqueología. Puede impulsarse que los editores e impresores soliciten escritos indígenas en forma de libros o revistas (como *Latin American Antiquity*, por ejemplo).

Y así volvemos al principio. Se ha mostrado que el asunto sobre la propiedad del pasado es sólo un ejemplo de un problema aún más amplio. Ese problema es que tan pronto empezamos a hablar sobre los pasados de otras gentes, ya nuestro lenguaje contiene términos, definiciones, presunciones de las que no nos damos cuenta. Al permitir un diálogo "abierto", el peligro es que imponemos subrepticamente estos supuestos y creamos un discurso que sirve a nuestros intereses. Para resolver este problema, necesitamos hacer varias cosas dentro de la disciplina independientemente y sin las constricciones del paradigma occidental dominante:

1. Aceptar un papel activo en la toma de decisiones.
2. Mantener un debate sobre el compromiso ético y los valores.
3. Proveer mecanismos para que se expresen las voces indígenas y de otros grupos.

Tal vez de esta manera los puntos de vista occidentales sobre, por ejemplo, lo que significa "poseer" el pasado sean minados y transformados.

Referencias citadas

- Bielawski, E. 1989. *Dual perceptions of the past: archaeology and Inuit culture*. En *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. R. Layton, ed. London: Unwin Hyman.

* Los autores se refieren al volumen en el cual apareció originalmente este ensayo.

- Childe, V.G. 1925 *The Dawn of European Civilization*. London: Kegan Paul.
- Evans-Pritchard, E. 1940 *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other*. New York: Columbia University Press.
- Gathercole, P. and Lowenthal, D. eds. 1989 *The Politics of the Past*. London: Unwin Hyman.
- Le Goff, J. 1960. *Au Moyen Age: temps de l'église et temps du marchand*. Annales 15: 417-433.
- Layton, R. ed. 1989a. *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. London: Unwin Hyman.
- . 1989b. *Who Needs the Past*. London: Unwin Hyman.
- Mamani Condori, C. 1989. *History and Prehistory in Bolivia: What about the Indians*. En *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. R. Layton, ed. London: Unwin Hyman.
- Ricoeur, P. 1984. *The Reality of the Historical Past*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Thornton, R.J. 1980. *Space, Time and Culture Among the Iraqw of Tanzania*. New York: Academic Press.
- Trigger, B. 1980. *Archaeology and the Image of The American Indian*. *American Antiquity* 45: 662-676.

Reseñas

Ciencias sociales y formación ambiental

Varios autores,
Enrique Leff compilador

Editorial Gedisa, Barcelona España.
1994, 321 páginas.

Por la seriedad y profundidad con que cada uno de los autores trabaja su propuesta, por el conocimiento que cada uno de ellos tiene de los ensayos de los otros, por su coherencia conceptual, y por estar pensado para ofrecer soluciones urgentes y posibles en el ámbito de la formación universitaria, este texto se convierte en referencia obligada para todos aquellos que de una u otra forma están vinculados con las ciencias sociales los problemas ambientales.

Los ensayos que forman el texto, abordan las relaciones entre el ambiente y las ciencias sociales. Desde el análisis crítico de los paradigmas hasta ahora utilizados, y desde diferentes problemáticas socioam-

bientales, se propone la necesidad de transformar tales paradigmas en los campos de la sociología, la economía, la antropología, la geografía, la ecología, el urbanismo, el derecho y por supuesto, en la relación que entre los múltiples saberes se establece y debe ser establecida para poder responder a las exigencias cada vez más complejas que plantean los problemas ambientales.

En un ensayo de 84 páginas, titulado: *Sociología y ambiente: Formación socioeconómica, racionalidad ambiental y transformaciones del conocimiento*, Enrique Leff, sustenta la tesis de que las ciencias sociales no han transformado sus conceptos métodos y paradigmas teóricos para abordar las relaciones entre los procesos sociales y los cambios ambientales emergentes.

Sin embargo no se queda en tal afirmación; juiciosa y detalladamente, identifica y retribaja algunos conceptos y acercamientos que él denomina *privilegiados*: Marx y el concepto de formación económica y