

marca; Graciela DE BATISTA, Escuela de Arqueología, Universidad Nacional de Catamarca; María Esther ALBECK, Instituto Interdisciplinario Tilcara, Jujuy; María Beatriz CREMONTE, Instituto Interdisciplinario Tilcara, Jujuy, Axel NIELSEN, Instituto Interdisciplinario Tilcara, Jujuy y Menchi REIGADAS, Instituto de Biología de Altura, Jujuy.

CHILE

Lautaro NUÑEZ ATENCIO, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte; Francisco TELLEZ CANCINO, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte; Patricio NUÑEZ HENRIQUEZ, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Educación y Ciencias Humanas, Universidad de Antofagasta y Luis BRIONES MORALES, Departamento de Arqueología y Museología, Facultad de Ciencias Sociales, Administración y Economía, Universidad de Tarapacá.

TRIBUNA

POSMODERNIDAD Y ARQUEOLOGIA (Primera parte)

Francisco Gallardo I.
Museo Chileno de Arte Precolombino

Hay quienes pudieran creer que la posmodernidad ha pasado a ser un término trillado, que sus definiciones son redundantes y que sus consecuencias carecen de interés. Y es posible que así sea en vista de la enorme y atosigante afluencia informativa a la que hemos estado expuestos. Pero creo que es útil que nos detengamos a pensar en ello, pues se trata de un imperativo histórico y cultural que está remodelando nuestras costumbres y creencias, y ha invadido con escasa modestia el campo de las ciencias sociales. El debate ha levantado polvo y contribuido a la histeria (e.g., Reynoso 1991) entre aquellos especialistas que creían haber visto todo en materia de teoría. El escándalo posmodernista ha encontrado eco en la sociología (Gitlin 1989), la geografía (Soja 1989) y la antropología (Clifford & Marcus 1986) y creo que inevitablemente la refriega se extenderá hacia la arqueología. No veo razones para retrasar el debate.

Ian Hodder (1990) ha relacionado la arqueología y la posmodernidad al "boom" de la "heritage" en Gran Bretaña y ha explicado la proliferación de los museos en los últimos 20 años como una de las tantas estrategias de consumo cultural del mundo posmoderno. En su ensayo este "revival" del pasado es visto como una fuente de alimentos de esa moda retro (o nostálgica) tan popular en la actualidad. Sí, la misma necesidad que ha elevado a objeto de culto a la película Casablanca, la figura de Jim Morrison, los cuadros de Van Gogh y los escritos de Walter Benjamin. La conciencia cotidiana se pliega hacia el pasado. Por eso no sorprende que la Guerra de las Galaxias evoque a los antiguos films de aventuras espaciales por capítulos, y muchas de las películas más taquilleras invoquen el pasado, como la saga de Indiana Jones, Terminator o los dinosaurios del Parque Jurásico. El pasado está de moda y, como Fredric Jameson (1984-1988) ha sugerido, se ha convertido en un dominio gravitante en la construcción del presente contribuyendo al pastiche, el exhi-

bicionismo y la superficialidad de un mundo nostálgico por lo permanente. Una compulsión simbólica necesaria en una época donde los productos del ejercicio científico, tecnológico e industrial se vuelven rápidamente obsoletos debiendo ser reemplazados constantemente.

Todas estas claves han ayudado a los analistas y críticos de la cultura a clasificar ciertas áreas de la literatura ("El Valle de los Caballos" de Jean Marie Aubel), la arquitectura (el edificio de La AT&T en Nueva York), la música (el "Rey Momo" de David Byrne) y las artes plásticas (el "Walyawalya Jukurrpa-Death adder dreaming" de Alice Granites) como explícitamente posmodernas. Sin embargo, la mayoría de ellos concuerdan que no se trata de un movimiento estético programático, sino más bien de un estado de la cultura relativo a un período histórico caracterizado por una economía capitalista a nivel mundial, cuyos puntos neurálgicos están más cerca de los movimientos bursátiles que de la industria, de una economía que produce riqueza especulando con intangibles.

Los críticos del posmodernismo lo acusan de promover el inmovilismo y el status quo, y están en lo cierto, pues de ello depende su reproducción y subsistencia social. Sin embargo, esto no significa que deba ser así, por lo menos entre aquellos que no están dispuestos a aceptarlo. De hecho, el "fin de la historia", proclamado por los filósofos posmodernistas (Fukuyama 1990) es una utopía no muy distinta al ideal de progreso del siglo XIX o a la dictadura del proletariado durante la Revolución Rusa.

La fuerza de este estilo de vida radica en su poderosa seducción, su extrema cuadrícula social y su permanente capacidad de recuperación ante lo alternativo o disidente. Sin embargo, como toda ideología su consistencia y solidez es sólo apariencia. Su práctica globalizante y la imposición de un "new order" internacional ha mostrado su punto más débil y es evidente que el multiculturalismo sin fricciones aventado por "Blade Runner" o el "Black and White" de Michael Jackson ha resultado ser una fuente de inquietud e inestabilidad política.

Las fuerzas de la totalización y la fragmentación intercultural mueven al mundo contradictoriamente. Redibujan la trama de la vida actual, particularmente cuando ya es casi imposible "concebir la diversidad humana como algo inscrito en culturas cerradas e independientes" (Clifford 1991: 142). Se trata de un acontecimiento histórico sin precedentes (tener al "otro" en casa) y su aparente inevitabilidad debería invitarnos a meditar acerca de nuestras limitadas y etnocéntricas maneras de pensar y actuar.

El escenario político cultural posmoderno se asemeja a un concierto atonal donde los intérpretes se han visto obligados a participar. Su partitura es conocida. Desea domesticar las voces al ritmo de la "modernización" o sus aliados: la transferencia de alta tecnología, la libre competencia, la eficiencia productiva, el consumo, la especulación, el endeudamiento, la riqueza y la miseria. Sin embargo, la identidad de las voces no ha desaparecido, ha presionado por alcanzar niveles de legitimidad amenazando con socavar los modos de enunciación dominantes.

Este proceso erosivo comenzó temprano y lo asocio (véase también Gitlin 1990) a la creciente elevación de la imaginaria y experiencia popular hacia los terrenos privilegiados de la "alta cultura". Los finales de los años 50 y la década de los sesenta y setenta vieron nacer y crecer el movimiento pop. En esa época proliferaron en Occidente las filosofías orientales, el etnicismo romántico, la psicodelia y las experiencias místicas, las óperas rock, las obras de arte con desechos domésticos e industriales, las latas de sopa y las Marilyn de Andy Warhol. Pero no sólo el arte fue víctima de esta turbulencia popular. Décadas más tarde la política debió prestar

atención a los reclamos de las feministas, los homosexuales, los ambientalistas, los nacionalistas, las minorías raciales y los indígenas. Y sus avances en distintos lugares del planeta no han sido despreciables. Homosexuales y feministas ocupan altos cargos de gobierno, los ambientalistas ponen en serios aprietos a la industria, la segregación racial ha caído en total descrédito, el colonialismo es una especie en vías de extinción y los indígenas hacen valer sus derechos a la propiedad de la tierra y la repatriación de su cultura material depositada en los museos (véase el ejemplar de Museum News de enero/febrero de 1991).

Esta condición histórica y cultural que ha favorecido la multiplicación y amplificación del tejido discursivo no ha liberado al campo del trabajo intelectual de sus efectos disgregadores. François Lyotard (1986) ha sido el mejor --aunque no el más sencillo-- exponente de esta saludable trizadura filosófica. El ha denunciado el autoritarismo de los metalenguajes o metarrelatos como el de la ciencia occidental y ahora nos es claro que la ciega empresa de buscar verdades lógicas universales ha ignorado (e incluso estigmatizado) toda otra forma de conocimiento. En antropología este descontento y desasosiego se ha traducido en un escepticismo hacia la etnografía tradicional y sus modos de representación del "otro". En especial porque la voz del antropólogo domina esa textualidad, modelando y suplantando las voces indígenas. De aquí nace la idea de construir "etnografías experimentales" (Marcus & Fisher 1986) a nivel de la escritura que busquen neutralizar (o quizás sólo aminorar) las relaciones de "poder sobre" que caracteriza a ese género literario conocido como "realismo etnográfico" (Marcus & Cushman 1982), y que pretende objetivar (y representar) el acontecimiento como si él se mostrara a sí mismo sin la mediación de su autor. Por esto, ahora es corriente escuchar términos como "dialoguismo" y "polifonía" (e.g., Tyler 1991), todos los cuales pretenden recrear un modelo textual donde las voces de los participantes en el proceso de conocimiento queden registradas. De este modo, y al no haber un solo canal de expresión de lo verdadero, la tradicional separación entre sujeto y objeto desaparece. Ya no se trata que una sociedad intente imponer sus certidumbres a otras. En el diálogo y la autoconciencia se despliega un espacio más justo o equitativo donde confrontar verdades parciales y reconocer identidades.

Hasta ahora la arqueología ha permanecido en la periferia de la discusión y probablemente eso se deba a su ya secular retardo respecto de los temas de punta en antropología. Sin embargo, la tardía (y bastante marginal) incorporación a la disciplina de planteamientos cognitivos (Kehoe & Kehoe 1973), simbólicos (Hodder 1984) y estructuralistas (McGhee 1977), muestra que esta situación es más bien el resultado de un predominio y dependencia tradicional de modelos de pensamiento extraídos desde las epistemologías de las ciencias duras. Pese a todo, existe ya un encarnizado debate promovido por arqueólogos identificados como posprocesualistas. Ian Hodder (1985) y sus alumnos de Cambridge (e.g., Miller & Tilley 1984; Shanks & Tilley 1987) al igual que los solitarios James Deetz (1977) o Mark Leone (1978, 1982), han contribuido con nuevas ideas a la interpretación arqueológica. Pero su estrecha asociación al estructuralismo, el marxismo, la semiótica y la hermenéutica, que a la sazón también constituyen metanarrativas totalizadoras, los distancia en muchos aspectos del debate posmodernista. Claro está que nunca tan lejos como pueden estarlo los defensores de una arqueología racionalista y positiva.

Yo diría, para abrir camino desde un territorio conocido, que la enseñanza posmoderna más clara entre los posprocesualistas, puede ser vista en la insistente revisión de nuestra actitud hacia el pasado por sobre divagaciones acerca de los modos como lo validamos. Creo que la tendencia central es la duda a la reconstrucción objetiva del pasado. Y esto es así en la medida que es imposible revivir los acontecimientos históricos en sus propios términos. Obviamente esto se debe

no sólo a la ausencia de los actores, sino también porque somos nosotros los que lo hacemos. El pasado es una construcción y por tanto está sometido a todas las limitaciones de sentido que nos impone nuestro lenguaje, nuestra cultura. Pensar lo contrario nos situaría en una paradoja ética muy similar a las representaciones del "realismo etnográfico".

La experiencia y el sentido común me dicta que en esto hay más que una reflexión filosófica de parques universitarios. En más de una ocasión he sido testigo de como mis colegas intentan compartir inútilmente sus conocimientos de prehistoria local con los nativos del río Salado, al interior de Calama. Mi impresión es que ellos escuchan y asienten --siempre en silencio-- con el asombro, la condescendencia y el respeto de quien oye las explicaciones de alguien con sus facultades mentales perturbadas, de un niño o una autoridad. Siempre la situación es incómoda y obviamente es el corolario de una ruptura comunicativa debido al manejo de conceptos distintos de historia. Una distancia cognitiva que separa a los interlocutores, tal como lo muestra la entrevista a un yatiri de la localidad de Toconce, publicada por Victoria Castro, José Berenguer y Carlos Aldunate:

Me dijeron que esas trojitas eran para enterrar a veces a las personas importantes
¿Es cierto eso?

No, era grano no más, puro grano era...Después del juicio de ellos, cuando dijo que Dios va a venir en la tierra, ahí dicen [los antiguos] vamos a morir todos, vamos a quemar con el Sol [los incas] es que el mundo dicen que se bajó y llegó el sol a quemar, entonces ellos sabían la muerte que iban a tener, ellos eran adivinos, sabían que iban a morir. Entonces dicen que llegaban con morteros; los platos, la ollas que los quebraban, ropa la quemaban todo, todo, porque sabían que iban a morir, ¡Para qué iba a quedar! Por eso encuentra usted todo por ahí, unos así molentones de esos quebrados, partidos los platos, todo partido, algunos han quedado botados así, esos están enteritos, no los alcanzaron a voltear.

Sabían ellos...entonces se metieron en las trojas ellos, de pena donde sabían que iban a morir. Algunos se metieron en un cántaro, las guaguas, todo; ellos se enterraron, sacaron grano, se metieron en la troja, porque sabían que iban a morir mañana, todos se metieron esa tarde, por eso están en las trojas ahora, en sus casitas...ahí quedó el hueso y algunos están sentaditos bajo las trojas y están sentaditos como vivos. (Castro et.al. 1988:117-118)

Una primera lectura nos permite concluir que los arqueólogos tuvieron escaso éxito en su empresa. Ellos buscaban documentar el contexto funcional de un evento arqueológico y la respuesta obtenida se replegó inesperadamente en el contexto del mito. En mi opinión, el aspecto más crucial en este acto fallido reside en el distanciamiento producido ante el ejercicio de modos de pensamiento distinto respecto a la realidad y la historia. Para nosotros la realidad es algo independiente del sujeto y, por consiguiente, sus significados objetivos deberían ser aproximadamente los mismos para todas las personas. Esto legitima la pregunta de los especialistas. Sin embargo, para el yatiri la realidad sólo tiene sentido en su relación con los ancestros, los antiguos o gentiles que formaban la humanidad anterior a la actual. Y he aquí la segunda fractura, pues si nuestra percepción histórica tiende a localizar los acontecimientos en una continuidad, el yatiri --como la mayoría de la gente del río Salado-- nos emplaza entregándonos una visión discontinua de la historia, una percepción reducida a un momento anterior que al ser destruido da origen al momento actual. Quizá esto nos ayudará a comprender porque la gente de Caspana no va al museo de la localidad: "para que van ir, si ya lo saben todo" (Leonor Adán, comunicación personal), fue la opinión de dos mujeres de la comunidad.

Afortunadamente, la época en que este tipo de afirmaciones indígenas eran consideradas pura ignorancia "primitiva" ha quedado relegada en el olvido. Mi convicción personal es que la legitimidad cultural de estas dos formas alternativas de interpretar el registro arqueológico nos obliga a pensar en la imposibilidad de reconstruir la única y más verdadera historia de la humanidad ¿Quiénes somos nosotros para decirles a "otros" cómo debe ser su pasado? Sin embargo, esto no significa que los arqueólogos no podamos hacer una historia que tenga sentido para nosotros, o mejor, varias historias que colaboren en la definición y redefinición del lugar que ocupamos en el mundo. Creo que así como en la actualidad el discurso del "otro" adquiere más y más legitimidad, el terreno de la Historia y la Arqueología debería también ser más sensible y tolerante a construcciones históricas provenientes de nuestra propias minorías sociales, sean estas raciales, sexuales, generacionales o simplemente disidentes. Sin duda, esta actitud promovería una conciencia más abierta para la convivencia equilibrada en un universo de diversidad cultural que hace tiempo dejó de ser emergente.

REFERENCIAS

- CASTRO, V.; J. BERENQUER & C. ALDUNATE, 1988. Entrevista a un yatiri de la localidad de Toconce, II Región, Chile (Agosto 1979). En Plantas medicinales de uso común en Chile, C. Farga, J. Lastra & A. Hoffman, pp. 117-119. Santiago: Ediciones PAESMI, Santiago.
- CLIFFORD, J., 1991. Sobre la autoridad etnográfica. En El surgimiento de la antropología posmoderna, C. Reynoso, Comp., pp. 141-170. México, D.F.: Gedisa Editorial.
- CLIFFORD, J. & G. MARCUS, 1986. Writing Culture: The Poetics and the Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.
- DEETZ, J., 1977. In Small Things Forgotten. Garden City: Doubleday.
- FUKUYAMA, F., 1990. Debate sobre el "¿El fin de la historia?". Facetas 3 (89): 8-13, Washington D.C.
- GITLIN, T., 1989. Postmodernism defined, at last! Utne Reader. July/August: 52-61.
 -----1990. La vida en el mundo posmoderno. Facetas 4 (90): 12-18, Washington D.C.
- HODDER, I., 1984. Burial, Houses, Women and Men in the European Neolithic. En Ideology, power and Prehistory, D. Miller y C. Tilley, Eds., Cambridge: University Press, Cambridge.
 -----1985. Postprocessual Archaeology. En Advances in Archaeological Method and Theory, M. B. Schiffer, Ed., Vol. 8, pp. 1-26. New York: Academic Press Inc.
 -----1990. Archaeology and the Post-Modern. Anthropology Today 6 (5). 13-15.
- JAMESON, F., 1984. Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. New Left Review 146:53-92.
 -----1988. Posmodernismo y sociedad de consumo. En La posmodernidad, H. Foster, Comp., pp. 165-186. Barcelona: Editorial Kairós.
- KEHOE, A.B. & T. F. KEHOE, 1973. Cognitive Models for Archaeological Interpretation. American Antiquity 38: 150-154.
- LEONE, M., 1978. Time in American Archeology. En Social Archaeology: Beyond Subsistence and Dating, C. Redman et al., Eds., pp. 25-36. New York: Academic Press Inc.
 -----1982. Some Opinions About Recovering Mind. American Antiquity 47: 742-59.

- LYOTARD, F., 1986. La condición posmoderna. Madrid: Cátedra.
- MARCUS, G. & D. CUSHMAN, 1982. Ethnographies as Texts. Annual review of anthropology 11:25-69.
- MARCUS, G. & M. FISHER, 1986. Anthropology as Cultural Critique. Chicago: The University of Chicago Press.
- MCGHEE, R., 1977. Ivory for the Sea Woman. The Symbolic Attributes of a Prehistoric Technology. Canadian Journal of archaeology 1:141-149.
- MILLER, D. & C. TILLEY, 1984. Ideology, power and prehistory. Cambridge: Cambridge University Press.
- REYNOSO, C., 1991. Presentación. En El surgimiento de La antropología posmoderna, C. Reynoso, Comp., pp. 11-60. México, D.F.: Gedisa Editorial.
- SHANKS, M. & C. TILLEY, 1987. Re-constructing Archaeology. Cambridge. Cambridge University Press.
- SOJA, E., 1989. Postmodern Geographies. London: Verso.
- TYLER, S., 1991. La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto. En El surgimiento de La antropología posmoderna, C. Reynoso, Comp., pp. 297-313. México, D.F.: Gedisa Editorial.

ARTEOLOGIA: DEMIURGOS EN ACCION

Pablo Miranda B.

Hacer arqueología es una acción de arte. El acto científico enmascara una actividad en la que el pasado que se pretende reconstruir es, en realidad, creado muchas veces a partir de elementos ínfimos, desde los cuales pueden desatarse la ensoñación o el delirio.

Ciertas pinturas, ciertos grabados, hablan a través de los siglos un mensaje que pretendemos oír en nuestro aquí y ahora: ritos, mitos, símbolos. Pretendemos mostrar el alma de seres que son abstracciones. Transformamos susurros de ruinas, desechos, fragmentos, en datos demográficos, sistemas económicos, patrones sociales. Unos pocos huesos fragmentados, unos dientes, en una nueva especie.

¿Cuál es la finalidad de esta particular ciencia que no genera leyes?

¿Hasta qué punto las búsquedas que implica su ejercicio no están insertas en el mundo personal de cada oficiante?