

CÓDICE

ISSN 1692-3766

Boletín Científico y Cultural del Museo Universitario. Universidad de Antioquia. Año 11 N.º 21 Abril de 2010



Ahora Códice es accesible para la población en situación de discapacidad visual.

Ingresa a la dirección virtual

<http://museo.udea.edu.co>

y descarga la versión digital para los lectores de pantalla para invidentes.



Informes

codice@quimbaya.udea.edu.co

(4) 2198185



Juan Fernando García Castro
Coordinador Editorial

Presentación

Las dinámicas culturales que actualmente se viven en el país corroboran el creciente interés por un tema que ya ha ganado su lugar en la agenda de los diferentes actores políticos y sociales de todas las latitudes, y de las entidades culturales y museísticas encargadas de velar por el legado cultural de la humanidad: el patrimonio y la memoria. Los movimientos sociales y étnicos, los nuevos planes de ordenamiento territorial, la reivindicación de identidades, la incorporación de categorías más complejas al patrimonio, entre otras, son evidencia de las nuevas configuraciones que posibilitan la apertura de espacios para una discusión seria y profunda sobre los referentes de sentido que nos configuran en tanto individuos.

La presente edición del Boletín Códice reúne textos que provienen del V Congreso de Arqueología en Colombia. Patrimonio, Paisaje y Sociedad, evento realizado por la Sociedad Colombiana de Arqueología, la Vicerrectoría de Extensión y el Museo Universitario de la Universidad de Antioquia en el año 2008. En aquella oportunidad, se convocó a un amplio grupo de profesionales que problematizó la relación entre arqueología, patrimonio y los procesos que nombran un bien como referente de identidad. Hoy, la temática se actualiza con la reciente legislación alrededor del patrimonio y con las discusiones de diferentes entidades comprometidas con la conservación, protección, salvaguarda, difusión y desarrollo creativo del mismo. Decretos como el 763 de 2009 y el 2941 de 2009 que orientan, respectivamente, las políticas, programas y planes de acción del Patrimonio material y del Patrimonio inmaterial, buscan redefinir sus campos de actuación, insistiendo en el papel que juegan las comunidades que intervienen en la consolidación de la memoria.

En consonancia con lo anterior, la edición N° 21 del Boletín trae a sus lectores el aporte del antropólogo Roberto Lleras Pérez quien plantea en su texto "Arqueología y Patrimonio: una relación problemática" algunos puntos de encuentro y desencuentro entre dos áreas que se han considerado recíprocas: la arqueología y el patrimonio. El autor, con argumentos y ejemplos extraídos de la epistemología de la disciplina y del contexto arqueológico colombiano, explicita las características de cada una de estas áreas y propone los alcances de un trabajo mancomunado que contempla límites y ventajas. Hace hincapié en que el patrimonio es una construcción social y política que obedece a intereses variables y en la idea social que convierte un bien en referente de identidad para la comunidad que lo valora y reconoce.

El artículo "Patrones de asentamiento, el paisaje y la organización socio-política", del antropólogo Luis Antonio Curet, aborda la relación entre la distribución de sitios en el paisaje, la presencia de centros ceremoniales y la organización social en el Centro Ceremonial de Tibes, de Puerto Rico. De manera particular, enfoca su atención en el concepto de cacicazgo y su repercusión en las construcciones teóricas que la Arqueología ha hecho para explicar los procesos de organización jerárquica y estratificada en el Este de Puerto Rico.

Rafael Pedro Curtoni, autor del artículo "Paisaje, patrimonio y arqueología: de la colonialidad a la decolonialidad de la práctica. Reflexiones desde Sudamérica", propone una discusión alrededor de un concepto clave en el discurso arqueológico: la colonialidad del saber. En su texto esgrime un conjunto de dicotomías que justifican la construcción de un saber especializado que reduce las expresiones que toman como punto de referencia la comunidad y lo que nombra como patrimonio.

Nuestra edición la concluye el artículo "Museos y Colecciones Universitarias: puentes entre la producción del conocimiento y las comunidades locales"; un aporte de Angélica Núñez Gutiérrez sobre el vínculo de la universidad con el museo. Expone un acercamiento histórico a dicha relación, refiere ejemplos, señala sus bemoles y enuncia las posibilidades que se abren con la reformulación del concepto de Patrimonio Cultural y con el desarrollo de políticas incluyentes a partir del conocimiento científico que detentan las instituciones académicas y culturales.

Los artículos que se reúnen en esta edición ofrecen una significativa y diversa información que refleja la variedad de posturas frente a un tema que convoca a todos los actores implicados en la valoración y difusión del patrimonio; se resalta la vinculación que guarda este concepto con las dinámicas sociales actuales y con la búsqueda que emprenden las comunidades para establecer un lugar sólido en la historia. Se trata de una compilación amplia y rica no sólo por las perspectivas teóricas y metodológicas adoptadas por los autores, sino por la heterogeneidad de los contextos geográficos, sociales y culturales de los que procede la información.

Esperamos que los lectores de Códice encuentren información que suscite una mayor conciencia sobre los objetos, los individuos y los contextos que configuran nuestros referentes de identidad.



CÓDICE

BOLETÍN CIENTÍFICO Y CULTURAL DEL MUSEO UNIVERSITARIO
Año 11 N.º 21 abril de 2010
ISSN 1692-3766

Certificado de registro de la Superintendencia de Industria y Comercio 275275

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

RECTOR
Alberto Uribe Correa

VICERRECTORA DE EXTENSIÓN
María Helena Vivas López

DIRECTOR
CÓDICE Y MUSEO UNIVERSITARIO
Diego León Arango Gómez

COORDINADOR OFICINA DE COMUNICACIONES
Henry Eduardo García Gaviria

COMITÉ EDITORIAL
Diego León Arango Gómez / Luis Germán Sierra Jaramillo
Juan Fernando García Castro / Henry Eduardo García Gaviria
Shirley Muñoz Murillo

COORDINACIÓN EDITORIAL
Juan Fernando García Castro

ASISTENTES DE EDICIÓN
Shirley Muñoz Murillo
Jairo Andrés Palacio Villa

CORRECCIÓN DE ESTILO
Julio César Restrepo Londoño

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN
Andrés Monsalve Escobar

PORTADA
Ilustración por Juan David Gil Villegas

IMPRESIÓN
Litoimpresos y Servicios
www.litoimpresosyservicios.com

CÓDICE

Universidad de Antioquia, Ciudad Universitaria, Museo Universitario,
Calle 67 No 53 - 108, bloque 15
Teléfono: (4) 219 51 87, fax: (4) 233 44 06
<http://museo.udea.edu.co/codice> - codice@quimbaya.udea.edu.co

Las ideas y opiniones contenidas en los diferentes artículos son de responsabilidad exclusiva de los autores.

Forjados



8

Arqueología
y patrimonio: una
relación problemática

28

Patrones
de asentamiento,
el paisaje
y la organización
socio-política

42

Paisaje, patrimonio
y arqueología:
de la colonialidad a la
práctica. Reflexiones
desde Sudamérica

50

Museos y Colecciones
Universitarias: puentes
entre la producción
del conocimiento y las
comunidades locales

Por: Roberto Lleras Pérez**

*Una relación problemática**

PATRIMONIO



El hecho de que el *V Congreso de Arqueología en Colombia* hiciera un énfasis tan marcado en el concepto de patrimonio, no es gratuito; no fue el fruto de una decisión caprichosa ni el resultado de la necesidad de crear un lema para la ocasión. Esta denominación revela la preponderancia actual de este concepto; más aún, demuestra hasta qué punto lo patrimonial constituye una preocupación de la arqueología. Tengamos en cuenta, además, que la formación académica en arqueología se inicia en Colombia en el marco de los estudios del patrimonio, y que la nueva legislación en materia de patrimonio arqueológico, al inventariar lo que está protegido y es objeto de atención de esta disciplina, ya no lo define por criterios geográficos o cronológicos, como era usual, sino como parte integrante del patrimonio (Ley 397 de 1997). Revisemos, en fin, la justificación de la gran mayoría de los trabajos de investigación y las tesis de grado en arqueología para verificar que la recuperación del patrimonio es una constante en ellos.

Estas tendencias que aquí solamente hemos enunciado, pero que pueden fácilmente ser objeto de comprobación e ilustración, bastarían para declarar que la relación entre arqueología y patrimonio es directa y clara: la primera sería una disciplina al servicio del segundo; un conjunto de métodos y técnicas cuyo fin natural sería investigar y sacar a la luz el patrimonio. Éste, a su vez, en cuanto objeto de estudio de la arqueología, le da a ella sentido, y valida la inversión y el esfuerzo que la investigación requiere. En la medida en que lo patrimonial y lo arqueológico se fusionan, la arqueología puede por fin abandonar la lucha por justificarse; todavía hay quienes opinan que esta disciplina es inútil, pero son pocos los que se atreven a declarar que el patrimonio no vale la pena. Que la arqueología se ocupe del patrimonio, le confiere una razón

social para existir, al menos en el sentido en que se entiende actualmente.

Ésta es, más o menos, la lógica que se maneja desde la óptica del patrimonio. La fuerza que ha adquirido este concepto es arrolladora, y resulta natural que disciplinas como la Arqueología sean arrastradas en ese torbellino. Como muchas tendencias sociales, ésta es también una moda, y, como tal, sigue un patrón marcado por una curva ascendente y por otra descendente; en este momento probablemente estemos en el pico superior de la curva. El patrimonio está en el centro de la reivindicación regional y local frente a la globalización; es un mecanismo de defensa frente a la exclusión y un arma política poderosa para muchos propósitos. La obsesión con lo patrimonial es grande y, como todos los movimientos sociales obsesivos, causa preocupación. Por eso es bueno hacer una pausa y reflexionar sobre la relación entre patrimonio y arqueología, ya que limitarnos a una definición simple, como la que bosquejamos antes, es del todo perjudicial.

Para que esta discusión tenga referentes concretos, es útil que ejemplifiquemos los temas con casos conocidos de Colombia. Examinar no sólo los aspectos teóricos generales, sino también la manera como se ha dado en sitios como el Parque Arqueológico de San Agustín, la Ciudad Perdida, o el Museo del Oro, entre otros, nos permitirá poner de presente que entre arqueología y patrimonio hay puntos de acercamiento y también de distanciamiento. Y lo que es más interesante, ayudará a entender cómo estos puntos de encuentro y de desencuentro no son siempre iguales, sino que obedecen a dinámicas complejas y cambiantes, y que la forma como se realiza el trabajo arqueológico y las condiciones particulares de construcción social del patrimonio se interrelacionan y ejercen influencias mutuas que sus gestores quizás nunca previeron.

El objeto de la arqueología: problemas de campo de aplicación

Uno de los mitos populares más extendidos es que la arqueología es hija de la antropología (Renfrew, 1993). La idea es tan fuerte que poca gente cae en la cuenta de que ésta es sólo la expresión de una particular escuela, la arqueología etnográfica norteamericana de la segunda mitad del siglo XIX, y que nada tiene que ver con el origen correlativo de las dos disciplinas. En realidad, el problema depende, en muy buena medida, de nuestro punto de vista: ¿En qué momento consideramos que se empieza a hacer arqueología, o, para el efecto, en qué momento se empieza a hacer antropología? Inclusive adoptando una aproximación tan amplia y flexible, resulta evidente que la búsqueda de objetos materiales del pasado, su clasificación, su acumulación en colecciones y su eventual interpretación, es decir, las primeras formas de hacer arqueología, ocurrieron en forma independiente de la antropología. La disciplina en cuestión, antes o paralelamente con la antropología, pero sin recibir de ésta última mayor influencia, fue definiendo en sus primeras etapas

su campo de acción (Trigger, 1992). Y, en gracia de discusión, es posible aceptar, inclusive, que en sus orígenes la arqueología pudo muy bien haber sido una disciplina del patrimonio.

En Europa, el interés renacentista e ilustrado por los objetos antiguos, especialmente por los vestigios clásicos de Grecia y de Roma, puede verse como una primera forma de patrimonialización de la cultura material: coleccionistas y anticuarios inauguraron esta manera particular de relacionarse con las cosas, confiriéndoles un significado que les daba valor presente, independientemente de su función original. Nada más natural entonces que desarrollar unos métodos para buscar los objetos, recuperarlos en el mejor estado posible, y organizarlos según los criterios clasificatorios por entonces conocidos. Si, además, en ciertos países, por circunstancias especiales, el pasado ingresaba en la agenda política y pasaba a considerarse un tema que podía ayudar a reforzar la idea de un estado independiente, de las raíces antiguas de la nación, y de la tradicional ocupación del territorio, entonces estaban dadas las condiciones para que esta arqueología fuese un conjunto de métodos y de técnicas al servicio de unas ideas iniciales, pero muy concretas, de patrimonio (Trigger, 1992).



* Este artículo fue presentado como ponencia en el V Congreso de Arqueología en Colombia. Patrimonio, Paisaje y Sociedad, realizado por la Sociedad Colombiana de Arqueología, la Vicerrectoría de Extensión y el Museo Universitario de la Universidad de Antioquia en el 2008.

** Arqueólogo. Subdirector Técnico del Museo del Oro, Bogotá.

Pero, como era apenas natural, con el paso del tiempo la arqueología fue expandiendo cada vez más su campo de acción. No vamos, por supuesto, a recorrer la historia de esta disciplina; es suficiente constatar que actualmente, después de muchos avatares, la arqueología se parece muy poco a lo que era en tiempos de coleccionistas y de anticuarios. Para empezar, esta disciplina desbordó los marcos temporales que la caracterizaron inicialmente; ya es claro que su objeto de estudio no se restringe al pasado remoto. Los arqueólogos en Colombia, por no considerar el resto del mundo, estudiamos una fábrica de loza del siglo XIX, un teatro construido hace menos de cien años, una hacienda cafetera de principios del siglo XX (Álvarez, 2009), o fosas comunes de hace diez o cinco años, e igualmente podemos explorar, con metodologías arqueológicas, vestigios materiales depositados en un yacimiento cualquiera el año pasado o unos días atrás. En este sentido, la arqueología está mejor preparada para lidiar con el estudio del patrimonio, ya que este concepto también ha evolucionado y ahora involucra objetos pertenecientes no sólo al pasado remoto, sino a todas las épocas (Lleras, 2007).

Aquí se vuelve esencial recordar que en nuestros días el concepto de patrimonio se ha tornado un asunto extremadamente complejo. Si se le quiere definir, resulta cada vez más inadecuado recurrir a los inventarios de objetos. Prueba de la inutilidad de este enfoque son los articulados de las leyes sobre patrimonio que, para establecer su campo de aplicación, recurren a largas listas de objetos y a consideraciones que no pasan de ser lugares comunes; tales definiciones siempre se quedan cortas. Para un ejemplo, basta citar la Ley 63 de 1986 que en su artículo primero lista cuarenta y siete categorías de objetos que constituyen bienes culturales; el inventario deja por fuera muchas de las categorías que reconoceríamos hoy de manera clara. Si queremos expresar adecuadamente cómo manejamos y cómo entendemos el patrimonio, es necesario que recurramos a su génesis, es decir, a las múltiples formas que adopta su construcción desde el punto de vista social. Esta perspectiva es la que nos puede conducir hacia una idea adecuada del concepto.

En efecto, para designar al patrimonio no basta con mencionar que se compone de monumentos, objetos, recuerdos, etc., sino que es preciso explicitar que todas estas cosas se nombran de tal forma, porque existe una idea social que así lo determina. Es decir, lo fundamental para calificar si un objeto es o no patrimonio no son sus cualidades materiales intrínsecas sino la concepción que de él hemos construido. Cuando decimos que el patrimonio está compuesto por los objetos que representan las tradiciones, que encarnan la identidad o que perpetúan los ideales, lo que estamos explicitando es que son esas tradiciones, esa identidad y esos ideales lo que verdaderamente constituye patrimonio; los objetos mismos, su dimensión material, son secundarios.

El patrimonio es, por tanto, una construcción social, pero es, a la vez, una construcción política que obedece a intereses que no son constantes, que cambian en su alcance y en su dimensión; a veces son locales; otras, nacionales; son el resultado de una ideología dominante o vienen desde esferas de lo subalterno. La idea de que los objetos materiales son patrimonio no ha existido siempre, es una creación reciente, y cada época y cada pueblo inventan lo que les conviene. En la Roma medieval, por ejemplo, los edificios romanos



clásicos no eran considerados como un referente patrimonial para conservar, ni se creía que de allí pudiera derivarse una idea de identidad; eso vino después, con el Renacimiento (Trigger, 1992). Para los criollos neogranadinos, los bienes materiales de los indios sólo se convirtieron en patrimonio cuando necesitaron buscar una raíz no española para erigirse como nación independiente: antes de que surgiera esta necesidad, los objetos de esta clase sólo valían por lo que pudieran representar en metal en bruto o, quizás, en casos excepcionales, porque podían venderse a algún extranjero despistado, ávido de coleccionar rarezas.

En sentido histórico, el concepto de patrimonio es fluido, contingente y en extremo variable. La identidad Nacionalsocialista de la Alemania de la pre-guerra y de la Segunda Guerra Mundial construyó su patrimonio con los objetos de la cultura germana, con el arte romántico alemán del siglo XIX, y con los monumentos nazis de concreto, como el que aún existe en Coblenza sobre la confluencia de los ríos Rin y Mosela. Con la caída del Nacionalsocialismo, en 1945, desapareció esta noción de identidad y sus referentes materiales. Por contraposición, ciertos vestigios con los cuales el Nazismo quiso arrasar o que evidenciaron su brutalidad, se constituyeron en patrimonio mundial; tal es el caso de los campos de concentración como Dachau y Auschwitz, los testimonios del exterminio y de la solución final.

En la Colombia del siglo XIX, los objetos patrimoniales por excelencia fueron los escudos y las banderas, los uniformes de los guerreros y de los próceres, las placas conmemorativas de las batallas, las estatuas y los bustos de bronce y de mármol; ahora, estos bienes se conservan de milagro porque poca gente les pone atención. Miles de personas pasan todos los días frente al monumento de los Héroes en la Avenida Caracas de Bogotá, y nunca he visto a nadie que se detenga a leer las inscripciones que recuerdan las batallas y los guerreros de la independencia; si aún hoy se considera a este monumento como una parte integral del patrimonio urbano, es por pura inercia o por una decisión administrativa,

no porque haga parte de los afectos de los bogotanos. Hace tan sólo veinticinco años pocos pensaban que las haciendas, los beneficiaderos y los "yipaos" del Quindío y de Caldas, en franco proceso de desaparición gracias a la crisis de los precios del café, pudiesen tener importancia más allá de su precaria utilidad presente; ahora, estos inmuebles y estos objetos tienen la categoría de bienes patrimoniales y se busca recuperarlos a cualquier costo. El futuro nos traerá otras nociones de patrimonio y pondremos en ese nivel otros objetos que ahora desechamos sin problema (por ejemplo un modelo específico de teléfono celular, un juego de video, un tipo de automóvil, etc.)

A la idea de patrimonio va ligada, muy fuertemente, la de identidad, una noción en extremo subjetiva y difícil de precisar. El razonamiento detrás de este vínculo es que nuestra identidad, cualquiera que ésta sea, se afianza en el patrimonio, un legado de nuestros ancestros, y que en la medida en que tenemos identidad reconocemos, en los objetos patrimoniales, fragmentos de nuestra identidad. La construcción se retroalimenta, crece y, con la misma facilidad, se debilita y se desmorona eventualmente. Pero, mientras funciona, cuando la idea de una sola identidad nacional va mostrando su absurdo intrínseco, surgen múltiples identidades y, con ellas, múltiples construcciones del patrimonio. Las identidades fragmentadas en lo regional, en lo urbano, en lo local, en lo microlocal y en lo doméstico traen consigo patrimonios fragmentados, cada uno pendiente de una idea originaria, particular e irreductible.

El inventario de los bienes materiales que son patrimonializables es inagotable; casi la única condición es que los objetos se puedan vincular con una tradición, con una idea, con un sentimiento; cada comunidad encuentra razones para llevar a la categoría de patrimonio muchos objetos que antes no lo eran. Hasta hace poco, en el barrio Restrepo de Bogotá nadie pensaba que las máquinas y las herramientas con que trabajan zapateros y talabarteros para hacer el calzado que hizo famoso al barrio, pudieran ser patrimonio; ahora hay un museo que guarda estos objetos y los divulga como referente de identidad patrimonial.

En segundo lugar, para ser patrimonio se requiere que los objetos tengan algún grado de visibilidad, que sean tangibles en cierto grado. Resulta muy complicado convertir en patrimonio elementos que sólo se pueden observar a través de un microscopio, o que son simplemente relaciones químicas, físicas o biológicas, como, por ejemplo, la composición porcentual de una aleación metálica, o una fecha de Carbono 14.

Mientras que la noción de patrimonio ha evolucionado de esta forma, la arqueología ha construido históricamente otra manera de relacionarse con los objetos. Esta disciplina, nacida en los gabinetes de los anticuaristas, adquiere su dinámica propia: múltiples factores conspiran favorablemente para que deseché los objetivos y los marcos iniciales, excesivamente estrechos y limitantes (Renfrew, 1993). Después de los esquemas clasificatorios, de la construcción de las secuencias periódicas y del registro estratigráfico, viene la comprensión de la importancia del contexto, la mirada sobre el espacio como marco referencial, el interés en las características físico-químicas de los materiales, el examen del componente ambiental, la comprensión de los problemas adaptativos y, sobre todo, la exploración de los procesos sociales. Por fuerza, la arqueología se sale del marco del estudio de los objetos *per se*, no es una disciplina de las cosas solamente, se vuelve disciplina del comportamiento social, de la historia y de la cultura, y ve los objetos como un medio para llegar a estos objetivos, no como fines en sí mismos.

De lo anterior se desprende forzosamente una primera conclusión: no existe una coincidencia en el campo de aplicación de la arqueología y en el del patrimonio. Aun cuando ambas dimensiones del saber pueden llegar a coincidir en muchos casos, hay otros en los que toman rumbos divergentes. Mientras que, en gracia de discusión, cualquier objeto puede ser abordado desde una perspectiva arqueológica, lo cierto es que llevar la metodología arqueológica al estudio de muchos objetos patrimoniales puede resultar en una extensión forzada del concepto: no es muy claro, para sólo poner un ejemplo, cuál sería la utilidad de aplicar una metodología arqueológi-

ca de registro, de tipología y de análisis, a una colección bibliográfica que se encuentre perfectamente documentada, aunque, por otra parte, pueda tener un carácter patrimonial. Tampoco sería muy acertado emplear métodos arqueológicos para indagar los contenidos de un cajón lleno de manteles viejos, aun cuando esos manteles pueden muy bien ser objetos patrimoniales.

Desde el otro polo es muy evidente que la arqueología se interesa en un rango de elementos que no encajan en la categoría de patrimonio. El primero y más evidente es el contexto, es decir, el conjunto de relaciones espaciales, estratigráficas, cronológicas y funcionales en las cuales se encuentran los objetos arqueológicos. El contexto es difícilmente patrimonializable, entre otras cosas porque se destruye en el proceso mismo de excavación y permanece posteriormente sólo como un cuerpo de información. Lo mismo puede decirse de las relaciones de naturaleza física, química, biológica, edafológica o geológica, que son el fruto de análisis instrumentales. Y aún más, como antes se dijo, objetos de dimensiones microscópicas difícilmente adquieren la categoría de patrimonio. ¡Qué complicado sería tener un conjunto de objetos patrimoniales compuesto por granos de polen, fitolitos y huellas de uso!

Para la arqueología son vitales las muestras de suelo, los contenidos de determinados elementos, los fragmentos de madera carbonizada, los minúsculos trozos de desechos de comida, los contenidos intestinales y un sinnúmero de cosas que no consideramos ni podemos considerar patrimonio. No son patrimoniales en ninguna época ni lugar. Pero tenemos que estudiarlos, muchas veces nos proporcionan más información, son más importantes que los objetos mismos. La arqueología define problemas, fija objetivos y metodologías y, finalmente, interpreta. Si lo que extrae es o no patrimonio, eso no tiene importancia, es absolutamente transparente.

Y, para terminar este capítulo, lo que debe recalcarse es que las diferencias en el rango de elementos que componen el patrimonio, y los que son objeto del estudio arqueológico, revelan una diferencia de fondo en cuanto a los criterios que determinan las inserciones en uno

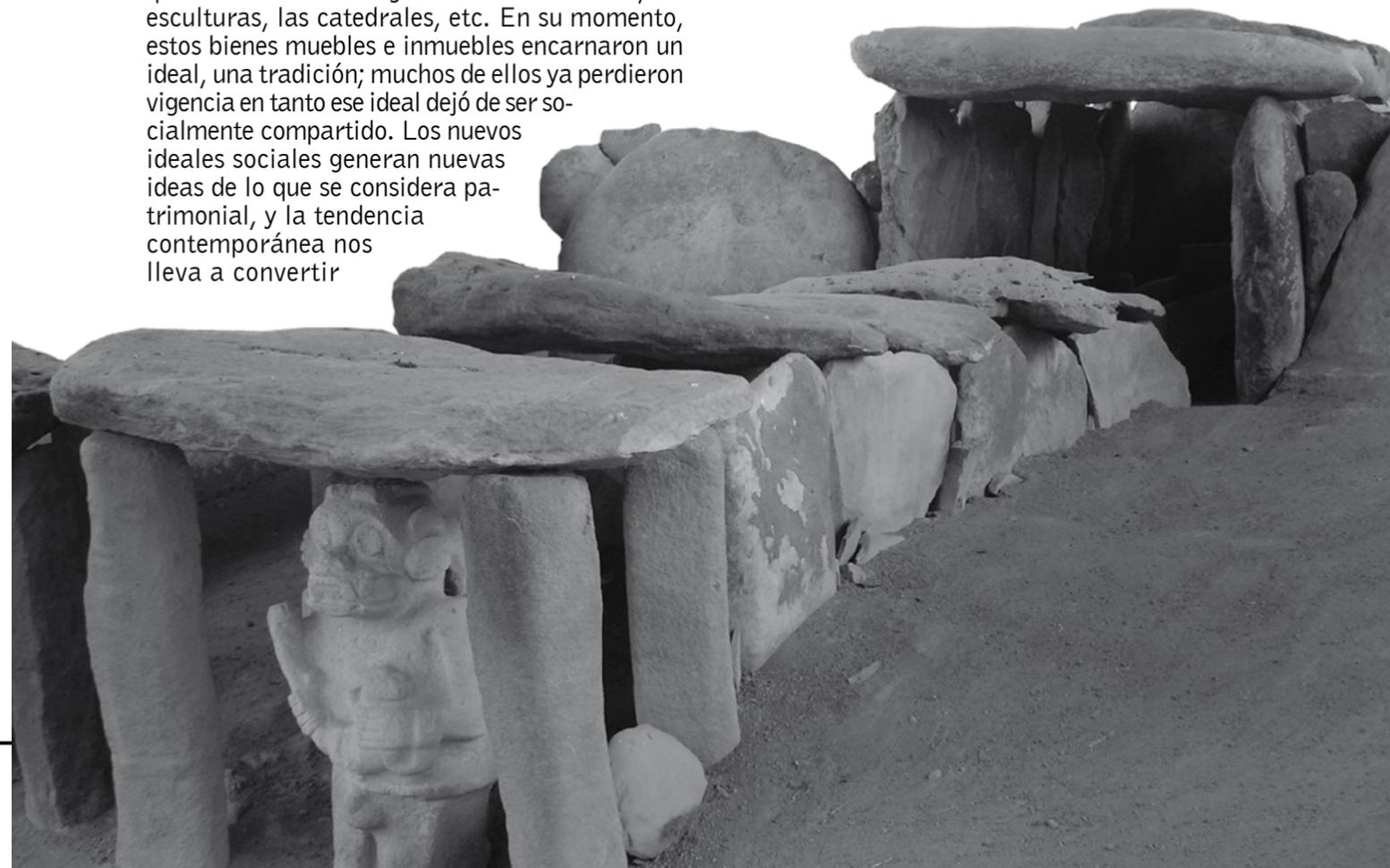
y en otro caso. Los objetos entran en el registro arqueológico y se convierten en objetos de estudio a merced de procesos concretos de formación de sitios; se integran en la estratigrafía al ser descartados, porque se inhuman intencionalmente o porque fenómenos naturales como la coluviación los insertan en determinados contextos. Detrás de esto no hay procesos intencionalmente dirigidos a formar conjuntos o contextos determinados. Dicho de otro modo, los habitantes del pasado no se tomaron la molestia de constituir un registro arqueológico para que nosotros pudiéramos encontrarlo e interpretarlo años después. Más aún, la inserción de un objeto en el registro arqueológico es irreversible: una vez que un artefacto o ecofacto se integra a un contexto, permanece en él, pues su inserción no depende de conceptos mutables, es un hecho concreto, terco y tozudo si se quiere, pero irreversible.

Las razones por las que los objetos ingresan a la categoría de lo patrimonial son muy diferentes. En el sentido tradicional y obsoleto, los objetos patrimoniales son, en primer lugar, los que se construyeron con la expresa intención de que tuvieran esta categoría: los monumentos, las esculturas, las catedrales, etc. En su momento, estos bienes muebles e inmuebles encarnaron un ideal, una tradición; muchos de ellos ya perdieron vigencia en tanto ese ideal dejó de ser socialmente compartido. Los nuevos ideales sociales generan nuevas ideas de lo que se considera patrimonial, y la tendencia contemporánea nos lleva a convertir

en patrimonio miles de elementos que no se hicieron inicialmente con este propósito. Detrás de la inserción de los objetos en la categoría patrimonial hay, pues, una clara intención. Los objetos entran y salen del ámbito patrimonial con relativa facilidad; la vigencia o caducidad de las concepciones de identidad disparan estos ingresos y estos egresos, tal y como se ha registrado históricamente.

La resignificación de lo patrimonial: problemas de interpretación

Lo que define a la arqueología como una disciplina social, lo que la eleva por encima del nivel y de la categoría de un simple conjunto de técnicas y de métodos, de un oficio virtuoso, es su deber y su capacidad de interpretar, de generar hipótesis, teorías y conceptos. La interpretación es, aun a pesar de lo que digan los positivistas, un asunto que entraña cierto grado de subjetividad. Interpretar es siempre escoger una alternativa entre



varias posibles; es privilegiar ciertos factores por sobre otros, asignar significados y establecer escalas de importancia. Como lo que los arqueólogos encontramos es, por lo regular, fragmentario e incompleto, la interpretación se vuelve, a la par, crecientemente subjetiva y necesaria. En este panorama, lo que resulta cada vez más claro es que evitar la subjetividad es una tarea del todo estéril y que resulta más productivo y, de paso, más honesto reconocer los sesgos propios, las tendencias que impregnamos en nuestra interpretación, y asumir sus consecuencias.

Dando esto por descontado, y a pesar de la importancia de la subjetividad, la arqueología mantiene un cierto rigor interpretativo. Las escuelas y las subdisciplinas han construido reglas y determinaciones que constituyen desarrollos de sus propios paradigmas; estos conjuntos de teorías, de segundo nivel normalmente, guardan coherencia interna y tienden a conservarse, a

mantenerse durante lapsos considerables. Hace cincuenta años, en la arqueología de contextos funerarios se entendía claramente qué quería decir

ajuar, qué denotábamos con *entierro múltiple* o *entierro secundario*; aún hoy reconocemos el contenido de estos términos.

Por supuesto que las diferencias interpretativas subsisten y son, a veces, notorias. El núcleo escultórico y funerario de San Agustín ha sido visto como una gran necrópolis a la cual concurrían para enterrar personajes de distintas regiones. Alternativamente se ha dicho que es un área de asentamientos, junto a la cual se construyeron centros rituales y de enterramiento, sin que su función estuviese nunca restringida a estos aspectos. La transición entre muchos períodos culturales, valga citar la que se da entre Herrera y Muisca en el altiplano cundiboyacense, se ha interpretado en términos de reemplazo poblacional, evolución interna, asimilación cultural y mestizaje, etc. A largo plazo, las diferencias normalmente se resuelven gracias a la aparición de nuevas evidencias cuando se emprenden nuevos análisis de las muestras ya existentes, porque surge una nueva explicación con la cual la mayoría se puede poner de acuerdo, o porque se da una conjugación de estos factores.

La interpretación desde lo patrimonial es otra cosa. Sin duda también las escuelas y las tendencias introducen la heterogeneidad y la subjetividad en este campo, pero lo fundamental es que los límites de la interpretación son mucho más amplios y fluidos. En realidad son tan amplios y fluidos como se quiera que sean; la característica fundamental del discurso patrimonial es, de hecho, la completa libertad interpretativa. La dirección de la interpretación, sus contornos y el alcance, son cuestiones que dependen de una voluntad coyuntural; esta voluntad política, social o económica, tiene un campo tan amplio para jugar con las evidencias, que difícilmente importa si quiebra o no su coherencia interna.

La razón de que esto sea así es que cuando se trata del patrimonio se entra de lleno en el terreno de la resignificación. Resignificar quiere decir asignar un nuevo y distinto contenido a algo que ya ha sido previamente interpretado. El nuevo contenido normalmente no se asigna porque represente el descubrimiento de una cualidad antes desconocida del objeto

o del grupo de objetos que se resignifican; no se trata de que se descubra, por ejemplo, que las estatuas de San Agustín tengan propiedades insospechadas y que estas cualidades comprobadas y validadas obliguen a pensarlas de otra forma. Se trata, más bien y siguiendo el ejemplo anterior, de que un grupo de creyentes en las fuerzas cósmicas ocultas ahora van a ver e interpretar estas esculturas como gigantescos polos concentradores de energía. ¿Quién puede decir que no es así? Bueno, en realidad en un contexto científico serio sí podemos decir que no, pero esta negativa no es válida por fuera de este círculo, y ciertamente no en el contexto de las creencias cósmicas ocultas.

Se ha producido una resignificación de un conjunto de objetos arqueológicos; por virtud de una ideología, estos objetos han adquirido la categoría de patrimonio para un grupo de personas o para una comunidad. Es un patrimonio legítimo dentro de las reglas que lo crean, y en este sentido adquiere una existencia ideal por fuera de su contexto original, existencia que, nos guste o no, tiene su dinámica propia y su capacidad de irradiar influencia y de generar una interacción social de largo plazo.

Tal vez el ejemplo anterior sea extremo; sin embargo, no es fantasioso. Ejemplos menos drásticos, menos chocantes los hay por centenares. Lo arqueológico se resignifica constantemente. Generalmente las interpretaciones de los arqueólogos distan mucho de satisfacer las expectativas públicas sobre los objetos y sobre los hechos arqueológicos, así que la imaginación popular genera constantemente sus propias interpretaciones. Los arqueólogos no decimos que los indios eran tan ricos que se vestían con ropas de oro y plata, pero esta imagen existe en la mente de muchas personas, así que alguien termina repitiéndolo y ¿quién puede probar lo contrario? El hecho de que no se hayan encontrado esas ropas de metales preciosos no prueba nada: se las robaron los españoles.

Pero no es sólo el imaginario popular el que resignifica lo arqueológico; cuando sí lo es, vemos los ejemplos más burdos y también los más pintorescos. Las instituciones culturales son grandes resignificadoras de lo arqueológico y, entre ellas, por supuesto, tienen un lugar preponderante los museos. Para comprender de qué forma se resignifica lo arqueológico en los museos, es importante recordar cómo se estructura una ex-



hibición de museo. Los guiones científicos, con los que empieza el trabajo y que eventualmente conducen a los guiones museológicos, más que ser simples estructuras de ordenamiento de objetos de exhibición, representan discursos sobre las gentes y sobre la época a la que corresponden los objetos (Lleras, 2000). El guión tiene un carácter discursivo, y cuando éste se implementa no sólo se muestran objetos, sino aspectos culturales de grupos humanos plasmados en ellos. En los museos, estos discursos tienen un destino público y global, un carácter masivo, institucional y permanente que les confiere una fuerza arrolladora, muy superior a la que pueda alcanzar el más exitoso libro científico.

En el caso de los museos de arqueología, son los profesionales de esta disciplina, arqueólogos, quienes están llamados a estructurar y a desarrollar los discursos científicos y museológicos, o, por lo menos, a llevar la voz cantante en los equipos multidisciplinarios. El supuesto es que, en el ejercicio de esta función, creen un discurso experto (Perilla, 2007). Dicho discurso es, o debe ser, una versión sintética, actualizada, comprehensiva y coherente de la materia objeto del discurso. Dice todo lo que debe decirse usando un lenguaje claro y accesible que, sin embargo, no renuncie a la terminología disciplinar que le es propia. El discurso experto proclama la verdad del momento de una disciplina, en este caso la arqueología.

Seguramente, salvo casos extremos de incompetencia científica, los discursos expertos, sea cual fuere su orientación, tienden a ser coherentes internamente. En arqueología, esta coherencia significa, simple y llanamente, que el discurso se atiene a los significados inferidos siguiendo una metodología y un marco teórico específicos. El problema no está pues en el discurso inicial, sino en los cambios, en las adaptaciones y en las concesiones que debe hacer el discurso arqueológico para llegar a la escena museológica (Perilla, 2007). Cuando el arqueólogo se enfrenta al resto del equipo que interviene en la realización del museo, su discurso forzosamente se modifica, tiene que hacerlo para acoplarse a las exigencias de la comunicación, de la estética, del espacio

disponible y, en fin, también de las preferencias y de los gustos de las instancias de poder. En esta negociación es inevitable que cierto grado de incoherencia se introduzca en el discurso arqueológico. Estas incoherencias se presentan, en buena parte, como resignificaciones.

Tales resignificaciones pueden ser groseras y evidentes, o pueden tener un carácter sutil y moderado, pero no por ello menos efectivo. Traigamos a colación un ejemplo sencillo: en los museos de arqueología nos empeñamos en enseñar, hasta la redundancia, que en las sociedades indígenas del pasado hubo estratificación social, grandes personajes, caciques y sacerdotes. Lo que en el fondo estamos comunicando es que las diferencias sociales siempre han existido, que son un asunto natural. El corolario es que tales diferencias en nuestra sociedad no deben cuestionarse porque son asuntos de siempre (González, 2004). ¿Por qué no hacemos lo opuesto? ¿Por qué no mostramos que los logros culturales son el producto del trabajo diario de mujeres y de hombres comunes enfrentados a la producción y a la reproducción de su vida social, en lugar de enfatizar en grandes personajes mitificados hasta el cansancio?

En términos de Louis Althusser (1970), podríamos contestar enfáticamente: más allá de los grandes esfuerzos pedagógicos, los museos de arqueología enseñan la ideología dominante por medio de la historia prehispánica, y la enseñan para domesticar; decir que el museo es una escuela equivale a decir que el museo es un aparato ideológico del Estado. El discurso arqueológico es, a pesar de los mismos arqueólogos, un discurso político; un texto que existe en la dimensión en la cual se entrelazan concepciones actuales sobre la historia, sobre la sociedad y sobre la ideología, en un discurso sobre el pasado con la intención manifiesta de adoctrinar y de contrarrestar tendencias de pensamiento opuestas. En este sentido, los arqueólogos son bien ingenuos. Muchos de ellos creen que no hacen política al escribir discursos expertos, manifiestan una absoluta neutralidad y un apego estricto a la evidencia arqueológica, como si el mero acto de interpretar no fuese de lleno un acto político. Desconocen que

las visiones de la historia, cualquiera que exista o se pueda crear, pertenecen forzosamente a una de dos categorías: aquellas que critican el orden establecido, y aquellas que lo defienden.

Un museo es también un monumento, es al tiempo patrimonio y contenedor de patrimonio, y como tal tiene un carácter definido que le imprimen sus dueños o sus patrocinadores. Son los museos monumentos a una determinada idea de la nacionalidad, a la riqueza o a la voluntad de un pueblo, o a los logros artísticos de determinadas gentes. Y cada una de estas ideas que se celebra y se cultiva en el monumento debe, necesariamente, tener coherencia con la ideología dominante (Amin, 1999).



También se necesita que estas ideas, y la conciencia que entrañan, se aproximen y se aprehendan, que aseguren una situación de identidad con el público. De allí que para los museos sea vital la identidad como identificación, esto es, el grado de acercamiento que pueda lograr la exhibición con sus visitantes.

Aquí se presenta un obstáculo formidable que arranca de la ninguna o poca importancia que le asigna la mayor parte de la gente a la historia prehispánica de su país. Esta actitud no

se restringe a la educación y no tiene sus raíces exclusivamente en el tratamiento diferencial que se da en las escuelas y colegios a la "historia de los indios" y a la "historia patria". Hay, en el fondo, un problema de carencia de identidad y de ruptura cultural de grandes dimensiones. El ancestro indígena no se percibe, de manera alguna, como una realidad indiscutible para todos los colombianos. Pese a que la composición misma de la población, su demografía y buena parte de los patrones culturales contemporáneos tienen una influencia aborigen importante, muy pocos tienen conciencia de ello y lo aceptan sin reticencia. Hoy, después de doscientos años de la independencia, continuamos arrastrando el lastre

colonial de la división entre blancos e indios, y seguimos en masa buscando blanquearnos lo más posible para poder acceder a todo aquel mundo de riqueza, de poder y de belleza que se reserva para la capa superior y blanca de la sociedad.

En estas condiciones, un museo que pretende mostrar con orgullo el pasado aborigen e intenta convencer a sus visitantes de que ellos son producto de este pasado, va, definitivamente, contra la corriente. Pretende acercar lo que una tradición de cinco siglos aleja, y busca construir

en un recorrido de un par de horas lo que se destruye, con mucho éxito, durante las veinticuatro horas del día. El resultado es desalentador: con muy pocas excepciones, hay entre la exhibición arqueológica y el público una distancia tan grande como si la exhibición tratara de otra región y de otra especie biológica. Sólo que en este caso se trata de una distancia cultural, honda e infranqueable. Esta distancia es un problema complejo que afecta a los museos de arqueología y que convierte la noción de identidad en un enunciado vacío que no lo creen ni quienes lo proclaman.

La solución, que pasa por la vía de la resignificación, es ingeniosa pero casi esquizofrénica: consiste en separar la identidad pasada y la presente. Lo que resulta es más o menos así: sí, fuimos un país de indios, eran indios inteligentes que hacían bellos objetos de oro y eran trabajadores, este es el pasado. Ahora estamos en un país nuevo que no es de indios, los indios de ahora son pocos, perezosos y ya no saben hacer estas joyas hermosas, somos herederos de este patrimonio pero no somos como ellos. De esta forma, el discurso político construye una idea de identidad que no es propia de la nación actual, pero sí de su propiedad, y separa pasado y presente para poder admirar el primero en paz sin comprometerse con el segundo. Tal noción de identidad prima en

los museos de arqueología y por ello tienden a producir quiebres entre el pasado y la actualidad; la exhibición llega hasta el minuto anterior a la llegada de los europeos, los sucesos de esa época no hacen parte del guión, y la gente que sobrevivió a la hecatombe colonizadora, y aún lucha por reproducir su vida en condiciones cada vez más difíciles, simplemente está fuera del tema. ¡Qué cosas se hacen en nombre de la resignificación de lo patrimonial!

Un ejemplo concreto y actual ilustra esta pequeña aberración. Hace un par de años reinauramos el Museo del Oro de Bogotá, un ícono de la cultura nacional. La nueva exhibición recoge el esfuerzo de varios años, buena parte de los cuales se emplearon en pensar el nuevo guión general, el discurso científico que sustenta el orden y el contenido de las unidades de exhibición. No vamos a explicar en detalle en qué consiste este guión porque este asunto no tiene nada que ver con el tema en discusión. Baste decir que el tópico central trata de la relación de la sociedad con los metales a lo largo de la historia, y particularmente en la Colombia Precolombina. En ninguna parte se ha tratado el tema de la identidad, y no se ha hecho porque no hay sustento científico para hacerlo; la metalurgia Quimbaya temprana de los siglos IV a.C. a VII d.C. no guarda ninguna relación real con los habitantes de la Colombia

actual; fuera de la coincidencia geográfica, no hay lazos de ningún tipo. No obstante, la fuerza de la resignificación de su propio patrimonio, que el mismo museo propició antiguamente, es tan fuerte que tal imagen subsiste con mucha fuerza. Muchos visitantes declaran que el *poporo* Quimbaya es parte de su identidad de colombianos y que les genera orgullo nacional. Decida el lector si esto contribuye o no a reforzar el decaído concepto de identidad nacional.

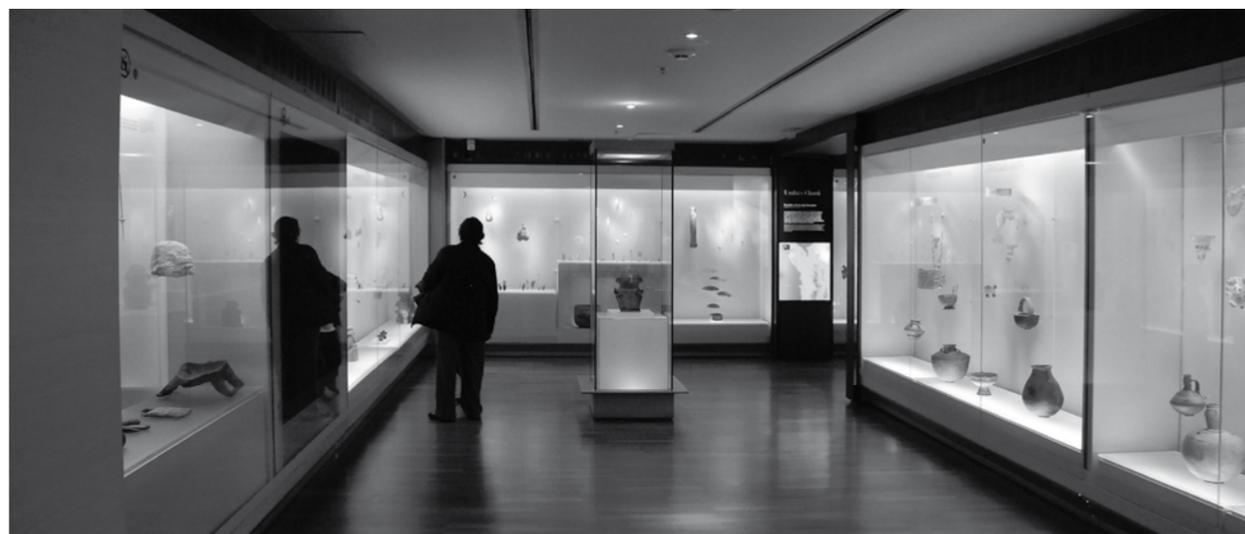
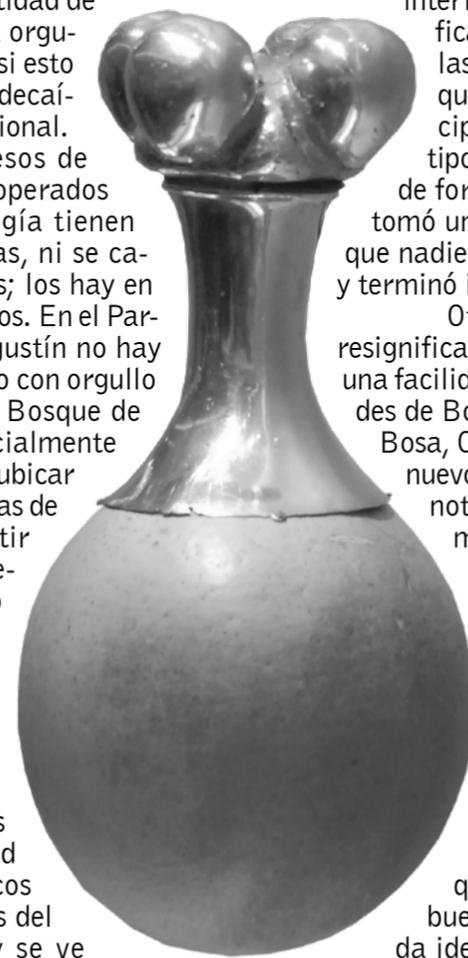
No todos los procesos de resignificación patrimonial operados en el campo de la arqueología tienen tan hondas raíces ideológicas, ni se caracterizan por ser tan sutiles; los hay en extremo ingenuos y espontáneos. En el Parque Arqueológico de San Agustín no hay visitante que no sea conducido con orgullo por los guías locales, por el Bosque de las Estatuas. Lo que fue inicialmente una solución provisional para ubicar unas cuantas estatuas extraídas de su contexto original y permitir al público ver de cerca la vegetación autóctona del Alto Magdalena, pronto adquirió identidad propia. Ahora el Bosque de las Estatuas es otro contexto patrimonial del Parque, tal como el Alto de Lavapatas, la Fuente o las Mesitas, y ha echado raíces profundas entre la comunidad local, entre los guías turísticos y entre los miles de visitantes del Parque Arqueológico. Hoy se ve como un ejemplo de integración entre naturaleza y cultura.

Poca gente sabe que este recorrido bucolico de senderos que serpentean entre grandes árboles, en el cual aparecen sorpresivamente las estatuas, constituye en realidad un exabrupto, arqueológicamente hablando, y que para que subsista se han debido desbaratar varios contextos escultóricos con significados propios. Las piezas que están en el Bosque faltan en los túmulos de

las Mesitas (Duque Gómez, 1970); su ausencia en estos contextos originarios mutila los conjuntos y ocasiona el mismo daño que se hace a las frases al quitarles palabras claves: quedan cojas y difícilmente comprensibles. En este caso, la resignificación presente de los objetos arqueológicos ha interferido directamente con los significados originalmente diseñados por las comunidades prehispánicas. Lo que es más irónico es que en principio no hubo una intención de este tipo, ni se buscó alterar los contextos de forma irreversible; simplemente se tomó una medida práctica que, casi sin que nadie lo buscara, tomó fuerza propia y terminó imponiéndose.

Otros actores, de reciente origen, resignifican el patrimonio arqueológico con una facilidad sorprendente. En las vecindades de Bogotá, en los pueblos de Soacha, Bosa, Chía, Sesquilé, entre otros, hay de nuevo Muisca. Debería ser una buena noticia, porque lo último que sabíamos los interesados en la etnología, en la arqueología, en la lingüística y en la genética de estos pueblos era que, como grupo étnico, los Muisca habían desaparecido hace menos de cien años. Ahora los tenemos nuevamente, y como estamos en el terreno del hiperrelativismo, no cabe discutir si esto es válido y genuino. El asunto es que estos nuevos Muisca basan buena parte de su recién reconstruida identidad en la resignificación del patrimonio arqueológico.

Tuve la oportunidad, hace menos de un año, de escuchar a un sacerdote de esta nueva comunidad afirmar que podía leer los mensajes que sus antepasados dejaron plasmados en los numerosos conjuntos pictográficos que hay en el altiplano cundiboyacense. Yo no puedo dejar de pensar en que hasta ahora no se ha podido probar que estos vestigios sean de origen Muisca, y que su edad puede estar en cualquier parte de



un rango que va de 16.000 a 500 años antes del presente; tampoco puedo olvidar que no se ha logrado establecer que los motivos se combinen de forma tal que sugieran la posibilidad de que se trate de una escritura. Pero todas estas reflexiones son superfluas, ya que lo real es que las pictografías han sido resignificadas para los nuevos sacerdotes, para las comunidades que los siguen, y para un número nada despreciable de creyentes que están dispuestos a escuchar a estos personajes con mucha mayor atención que a los aburridos arqueólogos, que no tenemos nada comparablemente interesante para contar.

Por supuesto que esto no es nada nuevo. En la Edad Media, los objetos paleolíticos hallados accidentalmente se interpretaron como "piedras de rayo" o "piedras de los duendes"; muchas culturas han usado objetos de épocas pasadas como amuletos. Cuando uno estudia la historia de la arqueología, ve estos ejemplos como errores del pasado o como producto de una mentalidad incapaz de comprender los significados reales de los artefactos. Lo que es distinto ahora es que estos actos de resignificación han adquirido una respetabilidad que antes no tenían. El discurso de lo patrimonial, de cómo se construye socialmente, de cómo adquiere sentido propio en el interior de su esfera genética, de cómo se valida por sí mismo independientemente de los juicios de valor externos, ha llevado a considerar la resignificación en un plano completamente distinto.

Destruir y conservar: problemas de método

Tengo la absoluta seguridad de que si se preguntara a un grupo cualquiera de personas, aquí o en cualquier parte del país, si el patrimonio cultural se debe conservar o no, nadie contestaría que no. Quien afirme lo opuesto sería tachado de troglodita, cuando no de estúpido e insensible. En efecto, es muy bueno preservar el patrimonio, evitar que ciertos testimonios del pasado desaparezcan en el polvo. ¿Cómo podríamos resignarnos a ver a Venecia hundirse sin que hagamos nada, o que el óxido se trague las esculturas de

Fernando Botero de la Plaza Botero (Medellín) sin que intentemos protegerlas? Perder los objetos materiales es casi más doloroso que perder vidas humanas. Aunque esto suena espantoso, lo cierto es que somos tremendamente hipócritas al respecto: declaramos que la vida humana está por encima de cualquier cosa material, pero no sufrimos tanto por los centenares de vidas que se pierden a diario. En cambio, cuando objetos patrimoniales, como los Budas gigantes de Afganistán, se pierden, armamos un alboroto mayúsculo y entramos en duelo seriamente. Inclusive nos molestamos bastante por pérdidas materiales mucho menos importantes.



Pero abordemos este asunto con franqueza y sin preocuparnos por no estar a tono con la opinión generalizada sobre la conservación del patrimonio. Lo que es verdad es que, en el pasado, casi nadie se preocupó por hacer cosas para que se convirtieran en patrimonio, o en nuestro legado y herencia identitaria. Los australopitecos que hace más de tres millones de años cruzaron un humedal en Laetoli, Africa Oriental, y dejaron allí sus huellas, sólo caminaban siguiendo su rutina diaria. Un proceso excepcional de fosilización las preservó hasta hoy, y actualmente son uno de los más antiguos patrimonios de la humanidad. Cuando algunas personas se refugiaron en los más resguardados rincones de sus casas para evitar el flujo piroplástico del Vesubio que ese día caía sobre Pompeya, lo único que hacían era protegerse. Los moldes de sus cuerpos, preservados en las cenizas, son hoy uno de los más notorios elementos patrimoniales de esa ciudad. Como éstos, hay en la arqueología del mundo, y en la de Colombia, miles de ejemplos; casos en los cuales las actividades corrientes de la vida de las personas dejaron huellas que posteriormente se resignificaron y se elevaron a la categoría de patrimonio.

Las huellas de las acciones de las personas son, en primer lugar, tan sólo un producto de su diario quehacer, no el resultado de la intención de perpetuarse patrimonialmente en el futuro. ¿Y las cosas? Las cosas, ante todo, son sólo eso, cosas para producir, para vivir, para cocinar, para dormir, para matar, etc. La gente las hace todos los días, y les concede el valor y la importancia que su utilidad y su duración merecen. Todos los días los objetos de la cotidianidad se desechan y se destruyen, y esto no afecta mayormente a las personas, la vida sigue su curso. Para quienes las hacen y las usan, las cosas no tienen por qué ser patrimonio. Somos nosotros quienes actualmente, y en plena efervescencia de lo patrimonial, les damos ese carácter y queremos perpetuarlas a toda costa. No sólo les damos, como se discutió en el apartado anterior, un significado que antes no tenían, sino que las queremos eternas e indestructibles. Perder lo que constituimos en patrimonio es renunciar a la propiedad más sagrada posible, es desheredarse y empobrecerse.



En esta intención de perpetuidad de lo patrimonial hay, de entrada, tres problemas que atañen directamente o indirectamente a la arqueología. El primer problema tiene que ver con el hecho de que la preservación contradice el curso normal de lo material: lo normal es que las cosas desaparezcan, que sean modificadas según las necesidades y los gustos de cada época, que sean reemplazadas, que se las deseche. El deterioro es un asunto tan corriente, como la salida y la puesta del sol; es inclusive, en cierto sentido, benéfico. Si los objetos no se deterioraran y desaparecieran, estaríamos enterrados hasta el cuello entre chécheres viejos. El ciclo normal de reciclaje de la materia transformada por el hombre es lo único que garantiza el mantenimiento de niveles soportables de contaminación ambiental. Ahora que hemos desarrollado materiales que amenazan con ser eternos, sí que estamos metidos en serios problemas.

La arqueología se ha acostumbrado a colaborar con los restauradores en el proceso de preservación, y ya es norma que, *in situ*, se tomen medidas de conservación. Pero en realidad a la arqueología no tiene por qué preocuparle la preservación de los objetos al infinito, entre otras cosas porque esta disciplina no se interesa en los objetos por sí mismos, se interesa en los procesos sociales que desembocaron en su fabricación, en su uso y en su descarte. La preocupación por los objetos *per se* es un asunto del coleccionismo que quedó relegado al territorio extradisciplinar. Por supuesto, cuando el arqueólogo está inmerso en la atmósfera del museo, el problema de la conservación lo envuelve por completo; aun así, su percepción del objeto y su interés en la preservación del mismo raramente tienen que ver con lo patrimonial, más bien con la utilidad de los artefactos para los estudios futuros.

El segundo aspecto problemático de la conservación es que ella está directamente relacionada con la historia de vida del objeto. Para explicar esto conviene recurrir al ejemplo de los inmuebles, que es, sin duda, el tema frente al cual la conservación presenta más problemas. Una casa construida en un período histórico cualquiera, digamos en la Colonia, y que permanezca

habitada por largo tiempo, va a pasar por modificaciones, mayores o menores, que se derivan de los cambios de uso que le den sus habitantes, de las reparaciones que el deterioro normal exige, o de las renovaciones impuestas por los cambios de gusto y de moda. Si queremos preservarla como patrimonio ¿Qué es lo que preservamos? ¿La casa como se construyó originalmente en el siglo XVII? ¿El inmueble modificado a un estilo republicano con los cambios que se hicieron hasta 1900? ¿O la casa como está actualmente?

Los gestores del patrimonio urbano defienden hoy en día la noción del patrimonio vivo, es decir aquel que sigue siendo habitado y usado por los habitantes de la ciudad. Lo que continúa siendo problemático es que no hay coherencia entre la noción de conservación del patrimonio, y la noción de uso y de habitación. Abrir una



nueva ventana para dar luz y ventilación al cuarto de los niños es una medida conveniente desde la lógica de uso del inmueble, y una alteración prohibida por la conservación patrimonial, porque rompe con el estilo de la fachada. ¿Dónde se fijan los límites de lo que se puede alterar o no, y hasta qué punto los habitantes del patrimonio vivo están obligados a mantener sus casas como museos? Este asunto, que está resuelto sobre el papel con una serie de fórmulas elaboradas y complejas, aún no se ha resuelto en la práctica en ninguno de los cascos históricos de las ciudades latinoamericanas.

Frente a este problema, la arqueología procede de una manera muy diferente. Al arqueólogo no se le presenta el problema de qué es lo que debe preservar, y no tiene que escoger entre las múltiples opciones de estado de condición que los objetos presentan desde que son manufacturados hasta cuando se depositan en el yacimiento. Lo que le interesa es registrar estos cambios en su contexto para poder explicarlos posteriormente. Frente al caso de un inmueble, como el que planteamos atrás, lo que el científico hace es proceder con una metodología que le permita reconstruir lo ocurrido en cada época en términos de la relación habitación-habitantes. En este proceso percibirá las modificaciones realizadas sobre el original; estos cambios lo ilustrarán acerca de procesos arquitectónicos y sociales, no los entenderá como problemas de alteración de un modelo patrimonial.

No hay nada radical ni conflictivo en los aspectos que hemos descrito hasta ahora. En realidad ellos pueden percibirse como diferencias de concepción y de tratamiento que permiten una convivencia cómoda entre las ópticas del patrimonio y de la arqueología. Lo que implica es que los profesionales de las dos áreas del saber actuarán de forma diferente frente a situaciones concretas, pero pueden hacerlo sin interferir entre sí. El tercer problema es diferente.

Los profesores de arqueología, cuando empiezan a enseñar a sus alumnos cómo se excava, generalmente comienzan con una frase que ya es lugar común en esta disciplina: "excavar es destruir". En el proceso de la excavación el

arqueólogo va destapando, leyendo y destruyendo cada capa para llegar a la siguiente; no puede generalmente operar de otra forma. Los yacimientos, se dice, son como libros cuyas páginas vamos rompiendo a medida que las leemos. Hasta ahora, pese a los esfuerzos que se hacen para diseñar métodos no intrusivos, la excavación sigue siendo la operación fundamental en la mayoría de las investigaciones arqueológicas.

Que el profesional de esta disciplina social se enfrente a la disyuntiva de remover y destruir vestigios que pueden considerarse patrimoniales, no es una posibilidad hipotética, es un hecho que se presenta en casos concretos. El ejemplo más frecuente es el de los pisos de ocupación. En los procesos de formación de sitios arqueológicos estratificados, los pisos de ocupación se superponen de manera tal que los más antiguos se encuentran obliterados por los más recientes. En un sitio arqueológico de la Sabana de Bogotá fue preciso remover un pavimento de cantos rodados de factura tardía, excepcional en su género y muy bien realizado, para llegar a los niveles del período de cazadores-recolectores, ya que el objetivo del proyecto tenía que ver precisamente con los niveles antiguos. En Europa son frecuentes las polémicas entre los arqueólogos clásicos y los prehistoriadores, porque no es raro que los estratos del Neolítico y del Paleolítico estén cubiertos por un mosaico romano o por otro vestigio similar. El complejo del Templo Mayor, en México, no ha podido ser excavado en la extensión que los arqueólogos desearían porque sobre él hay edificios coloniales patrimoniales.

Como éstos, se cuentan por decenas los casos en los que la investigación arqueológica y la conservación de lo patrimonial chocan directamente. ¿Cómo hacer en estos casos para decidir qué curso de acción tomar? ¿Quién puede adjudicarse la autoridad para tomar decisiones? ¿Qué criterios adoptar y cuáles rechazar? Las decisiones no son fáciles, y lo que complica más las cosas es que, frente a ellas, actúan fuerzas y presiones emocionales y políticas que obedecen a lógicas diferentes, no a la racionalidad que debe guiar las decisiones de los arqueólogos.

Una síntesis provisional: un matrimonio de conveniencia

Lo que hasta aquí se ha discutido no debe interpretarse como un ataque al patrimonio ni a las lógicas que subyacen a su arrollador avance. Ojalá no se diga que estoy en contra de la resignificación, de la apropiación y de la conservación de lo patrimonial, sólo porque afectan la pulcritud del trabajo arqueológico. Precisamente, se trata de lo contrario. Para que en el marco del desarrollo del patrimonio los arqueólogos puedan actuar coherentemente, es necesario que reconozcan las diferencias, los conflictos y los límites que afectan la relación entre arqueología y patrimonio. Ésta no es una relación natural ni espontánea; se trata de un matrimonio de conveniencia entre una disciplina antigua, con unos principios y unos métodos bien establecidos, aun cuando en permanente cambio, y una nueva forma de ver las cosas materiales.

Esta nueva óptica patrimonial no obedece a las mismas reglas a las que tiene que obedecer el método arqueológico, no se sujeta a la coherencia temporo-espacial, no acepta los marcos estrechos de la descripción funcional ni de la tipología. La óptica patrimonial quiere las cosas a la manera como las interpretan y las resignifican las mentalidades contemporáneas; el

patrimonio se mueve, quiérase o no aceptarlo, en el terreno donde todo vale. La arqueología no puede obrar de esta manera porque, de hacerlo, perdería toda la coherencia interna que debe caracterizar el proceso de identificación de problemas de investigación, de planteamiento de metodologías, de análisis de materiales, y de interpretación. De paso, perdería la posibilidad de construir paradigmas de cualquier orden. La arqueología, por extremadamente postmodernos que pretendamos ser, no puede funcionar en el terreno donde todo vale.

Aun así, arqueología y patrimonio pueden colaborar y trabajar conjuntamente; ya lo hacen y seguramente seguirán haciéndolo en el futuro. La colaboración es posible, pero a condición de que no se pretenda convertir esta disciplina social en un simple auxiliar del estudio patrimonial, en una disciplina sometida a la contingencia y a la arbitrariedad de las construcciones político-sociales de coyuntura. Todas las iniciativas de este tipo fracasaron en el pasado; no hay nada tan patético como la arqueología alemana de Kossina sometida a los ideales nacionalsocialistas, o las construcciones dogmáticas de los orientalistas soviéticos diseñadas para acoplarse al esquema del estalinismo. En nuestros días, una arqueología orientada a reivindicar determinada idea política del patrimonio, cualquiera que sea, corre el peligro de ir por el mismo camino. 



Fotografías

Pag 8-9. Ilustración por Juan David Gil Villegas.

Pag 11. Guaqueros, Barrio Guayabal, Medellín, 1953. Archivo Fotográfico Graciliano Arcila Vélez, Colección de Historia, MUUA.

Pag 12. Vaso silbante, Perú, Colección de Antropología, MUUA.

Pag 15. Parque Arqueológico San Agustín. Fotografía Janneth Calderón Pérez.

Pag 16. Figura zoomorfa, Parque Arqueológico San Agustín. Fotografía Janneth Calderón Pérez.

Pag 17. Visita guiada. Exposición Arqueoastronomía de San Agustín, 2009, MUUA.

Pag 19. Visita guiada. Exposición temporal Biodiversidad, Colección de Antropología, MUUA.

Pag 20. Exposición permanente Museo del Oro, Bogotá. Fotografía Andrés Monsalve Escobar.

Pag 21. Poporo Quimbaya, Museo del Oro, Bogotá. Fotografía Andrés Monsalve Escobar.

Pag 22. Figura antropomorfa, Tuma-co - La Tolita, Colección de Antropología, MUUA.

Pag 23. Danza del Jaguar, Uraba Chocua-no, Necoclí. Fotografía John Jairo Jaramillo.

Pag 24. Portón, Valparaiso, Antioquia. Fotografía Luis Felipe Saldarriaga.

Pag 26. Eloisa Garcés y el Grupo Infantil de Bullerengue, Necoclí. Fotografía John Jairo Jaramillo.

Bibliografía

ALTHUSSER, Louis. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.

ÁLVAREZ Jiménez, Alejandra. (2009). *Hacienda Guayaquil; entre café y gualandayes, un legado industrial de Colombia*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, ms.

AMIN, Samir. (1999). *Los Fantasmas del Capitalismo*. Magdalena Holguín (trad). Bogotá: Editorial Anagrama.

DUQUE Gómez, Luis. (2005). *Colombia: monumentos históricos y arqueológicos*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, Biblioteca de Historia Nacional, volumen CLXIII.

GONZÁLEZ, Ana María. (2004). *Identidad, patrimonio y diversidad cultural: inmersión en la práctica y en la historia del Museo del Oro*. Bogotá: Universidad de los Andes, ms.

LLERAS, Roberto. (2000). *La Arqueología en el Museo: Ética, Investigación y Divulgación*. Conferencia. Bogotá: Universidad Nacional, ms.

_____ (2007). *El discurso arqueológico en los museos*. Conferencia Área Cultural, Banco de la República, Cali, ms.

PERILLA, Deissy Cristina. (2007). *Narraciones sobre el oro y la gente. El pasado como una herramienta para reflexionar sobre el presente*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, ms.

RENFREW, Colin. (1993). *Arqueología, teorías, métodos y práctica*. Madrid: Editorial Akal.

TRIGGER, Bruce. (1992). *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona: Editorial Crítica.

PATRONES DE ASENTAMIENTO, EL PAISAJE Y LA ORGANIZACIÓN SOCIO-POLÍTICA*

Por: Luis Antonio Curet**

* Este artículo fue presentado como ponencia en el V Congreso de Arqueología en Colombia. Patrimonio, Paisaje y Sociedad, realizado por la Sociedad Colombiana de Arqueología, la Vicerrectoría de Extensión y el Museo Universitario de la Universidad de Antioquia en el 2008.

** Doctor en Arqueología. Curador asociado del Field Museum of Natural History. Chicago, Estados Unidos.



Introducción

Por décadas, la presencia de centros ceremoniales y de patrones de asentamiento centralizado ha sido utilizada por arqueólogos como muestra de la presencia de sociedades estratificadas. En los últimos quince años he trabajado en lo que es, hasta el momento, el centro ceremonial más temprano del Caribe, el sitio de Tibes al sur de Puerto Rico. La experiencia obtenida me ha llevado a cuestionar muchas de las premisas básicas que utilizamos los arqueólogos para interpretar los datos del pasado. En este trabajo quiero abordar específicamente la relación entre la distribución de sitios en el paisaje, la presencia de centros ceremoniales y la organización social. Muchas de las ideas y de los cuestionamientos que presento se encuentran en una etapa incipiente y todavía trato de desarrollarlos e integrarlos de una manera congruente. Comienzo este texto con la presentación del trasfondo histórico de los grupos objeto de estudio, continúo con el caso específico del Centro Ceremonial de Tibes y, finalmente, cuestiono muchas de nuestras premisas sobre sociedades jerárquicas.

El Caribe al momento del descubrimiento

Como sabemos, en su primer viaje a las Antillas Mayores, Cristóbal Colón encontró grupos araucos que estaban organizados en lo que muchos llaman cacicazgos (Curet 1992, 2003; Keegan y Machlaclan 1989; Siegel 1992, 1996, 1999). De hecho, la palabra "cacique" proviene del arauaco y significa "dueño de la casa o jefe de la unidad doméstica" (Oliver 1998). Desde entonces, la organización social y política de estos grupos se convirtió para los españoles, según expandían su imperio, en el estereotipo de las sociedades pre-estatales amerindias, y luego como modelo de lo que es una sociedad jerárquica pre-estatal para antropólogos, arqueólogos e historiadores.

Aunque son muchas las sugerencias para explicar el cómo y el porqué de estas estructuras políticas y sociales, es claro que fueron el resultado de largos procesos históricos que, en ocasiones, tomaron varios siglos, y la arqueología caribeña ha podido reconstruir, a grandes rasgos, la secuencia cultural que llevó a estos desarrollos. Para simplificar la cuestión, únicamente voy a discutir la secuencia del Este de Puerto Rico a la cual pertenece el caso específico del Centro Ceremonial de Tibes. Para este fin, uso la secuencia desarrollada por Rouse (1982, 1992) para la isla de Puerto Rico.

Secuencia cultural

Aunque son pocos los sitios y las fechas disponibles sobre la migración inicial a Puerto Rico, entendemos que la isla fue poblada por grupos cazadores, recolectores y pescadores que llamamos Arcaicos. Las fechas más tempranas para la isla se remontan al tercer milenio antes de Cristo (Ayes Suárez 1989; Rodríguez 1997, 1999), y el ajuar de sus habitantes se caracteriza por la presencia prominente de artefactos de lítica y de concha, que incluyen, además, herramientas de molienda. A pesar de la clara evidencia de que estos grupos eran móviles y de que su economía consistía mayormente en la extracción de recursos del medioambiente, algunos datos significativos sugieren que este panorama

era algo más complejo. Rodríguez (1997, 1999) descubrió la presencia de marcas de postes acompañados de entierros en el pequeño sitio de Maruca, mientras que Ayes Suárez (1989) reporta la presencia de un sitio arcaico que cubre varias hectáreas y varios depósitos profundos. Por su parte, Rouse y Alegría (1990) informan de la existencia de papaya y de zapote de origen mesoamericano en el sitio arcaico tardío de María de la Cruz, lo que indica la presencia de cultivos. Rodríguez Ramos y otros (2008) también han sugerido la presencia de cerámica temprana en algunos sitios arcaicos, lo que permite suponer una adaptación o una invención de esta tecnología. Por último, existen estudios paleoambientales que registran un marcado incremento de carbón en los sedimentos contemporáneos a este período (Burney et al. 1994). Así pues, aunque los datos son muy incompletos para ofrecer un cuadro más preciso, es claro que estos grupos no pueden ser descritos simplemente como bandas de cazadores y de recolectores; por el contrario, eran agentes activos que, por lo menos, comenzaron a domesticar el paisaje y el medio ambiente por medio del uso del fuego y de la introducción de especies exóticas. Para este período, las fechas no-calibradas más tardías son 30 ± 120 d.C. y 40 ± 100 d.C. (Rouse y Alegría 1990).

Ya para el 500 a.C. en Puerto Rico aparece material con alta influencia de grupos sudamericanos. De manera particular, la cerámica altamente decorada y elaborada indica la presencia de migraciones de grupos Saladoides de Venezuela. Estas culturas arqueológicas se caracterizan por el uso de engobe rojo y anaranjado, pintura blanca principalmente sobre el engobe rojo, incisiones y modelados. El repertorio de formas es muy variado y a veces complejo. En muchas ocasiones, este conjunto está acompañado por lapidaria, producida, en parte, con piedras importadas del continente o de otras islas. Las pocas casas excavadas parecen demostrar que eran unidades multifamiliares. Los sitios parecen reflejar aldeas relativamente grandes distribuidas regularmente en el paisaje y son muy pocas las localidades pequeñas. Estos grupos también practicaban algún tipo de agricultura, posiblemente de roza y quema.

Al tiempo que aparecen los grupos Saladoides, surgen conjuntos de cerámica relativamente fina que no posee pintura ni engobes. El estilo decorativo se basa en incisiones entrecruzadas en zonas, punteado y modelado. En pocas ocasiones, las incisiones eran rellenadas con pintura blanca o rosada. Las formas de las vasijas son también complejas, pero distintas de las saladoides. Estos grupos fueron nombrados por Chanlatte Baik y Narganes Storde (1983, 1985, 1986) como la serie *Huecoide* (250 a.C.-400 d.C.).

Tanto los grupos Saladoides como los huecoides van cambiando gradualmente, y ya para el 700-800 d.C. surgen nuevos conjuntos cerámicos conocidos en el Este de Puerto Rico como Elenan Ostionoides. La cerámica de este período es más burda que la Saladoide, con un abandono gradual del uso de pintura y de engobe, y con formas mucho más simples que las de los grupos anteriores. Hacia el final del período, la decoración se caracteriza, en su mayoría, por el uso de incisiones y de modelado. En general, puede decirse que hay un empobrecimiento artesanal y estético en términos de la calidad de la cerámica, pero, al mismo tiempo, surgen petroglifos, y se construyen estructuras monumentales como plazas, bateyes (nombradas también como canchas de pelota) y posiblemente terrazas. También son visibles algunos cambios en los patrones de asentamientos, especialmente con la presencia de sitios de distintos tamaños que incluyen grandes aldeas nucleares y sitios donde residían una o dos familias. Con los asentamientos pequeños, muchas veces distribuidos de forma céntrica alrededor de sitios más grandes, y la aparición de centros ceremoniales, la distribución en el paisaje también se transforma. Todos estos cambios en el registro arqueológico nos llevaron a sugerir la presencia de sociedades caciquiles incipientes durante este período fechado alrededor del 1200 d.C.

Para finales del período Elenan Ostionoides vemos la influencia de una tendencia en los diseños cerámicos de grupos de la isla de la Española, que produjeron cambios culturales. Este período dura hasta la época de la conquista y se nombra como Chican Ostionoides. La cerámica se

caracteriza por el uso de incisiones, especialmente lineales, circulares, semicirculares y punteado. Excepto por los diseños cerámicos, y porque en términos rituales es más sofisticada, esta serie es muy similar a la anterior. Por ejemplo, las plazas y los centros ceremoniales, lo mismo que los bateyes, siguen construyéndose, aunque ahora en áreas más extensas y con piedras de mayor tamaño; los petroglifos también son de mayores dimensiones y elaboración; los objetos suntuosos y ceremoniales son producidos con mejor calidad artesanal y fineza, y el patrón de asentamiento sigue siendo, al parecer, una combinación de aldeas nucleares y de sitios dispersos. Para el sur de Puerto Rico se registra una reducción marcada en el número de sitios pertenecientes a este tiempo. Aunque no se puede decir que existió un abandono completo de la región, es claro que el sistema social en el nivel regional colapsó. Muchos de los sitios que cesaron de ocuparse contenían plazas ceremoniales o bateyes. Aún no hay claridad sobre el porqué de esta súbita disminución del número de sitios y, por asociación, de la población de esta región. A pesar de estos cambios demográficos, y considerando, primero, la presencia de una alta elaboración ceremonial, segundo, la continuidad de muchos de los rasgos identificados en el período anterior, y tercero, los datos etnohistóricos, muchos investigadores consideran que estos grupos tardíos estaban organizados en sociedades caciquiles.

Perspectiva tradicional

Basados en esta secuencia, la historia social de esta región se ha reconstruido tradicionalmente de la siguiente manera:

Se asume que los Arcaicos (3000 a.C. – 200 d.C.) eran cazadores y recolectores que vivían en pequeñas bandas móviles. Su organización social era de índole igualitaria.

La vida aldeana de los Saladoides (500 a.C. – 7/800 d.C.) y la evidencia de casas comunales, concentraciones de entierros no diferenciados y la distribución relativamente uniforme de posibles objetos de estatus, sugieren que estos grupos estaban organizados de manera igualitaria, posiblemente tribal.

Durante el período Elenan Ostionoi- de (600–1200 d.C.), el cambio a grupos domésticos pequeños, el patrón de asentamiento disperso con aldeas y el uso de estructuras y centros ceremoniales, han sido interpretados como el inicio de sociedades estratificadas en cacicazgos incipientes.

Finalmente, el incremento en el número y en la elaboración de los objetos suntuarios de las plazas y de los centros ceremoniales, combinado con los datos de las crónicas de la conquista, nos han llevado a interpretar la organización del período Chican Ostionoi- de (1200 - 1500 d.C.), como cacicazgos establecidos y de mayor magnitud.

Desde esta perspectiva tradicional desarrollé el Proyecto Arqueológico del Centro Ceremonial de Tibes. Mi intención era estudiar el desarrollo de sociedades estratificadas desde la perspectiva de la unidad doméstica. Tibes se encuentra en el sur-centro de Puerto Rico, en el piedemonte de la cordillera central de la isla (Fig. 1). Por dos razones este sitio es ideal para estudiar la supuesta transición de las sociedades

tribales, a las estratificadas. Primero, es un centro ceremonial con arquitectura monumental y con localización céntrica (Fig. 2); segundo, es uno de los centros ceremoniales más antiguos del Caribe, que comienza como una aldea Saladoide y se transforma en un centro ceremonial durante el Elenan Ostionoi- de. Al parecer, el sitio fue abandonado a finales de este último período. Así pues, siguiendo el modelo tradicional, Tibes debe exhibir los procesos de cambios de una sociedad igualitaria, a otra de estratificación incipiente.

Historia cultural

Tibes fue descubierto y excavado entre los años 1975 y 1982 por una sociedad de arqueólogos aficionados (Alvarado Zayas 1981; González Colón 1984). Estas excavaciones reconstruyeron la secuencia cronológica del sitio, liberaron las estructuras monumentales y descubrieron dos concentraciones de entierros: una debajo de la plaza principal y otra debajo del bateye de mayor tamaño. Tibes exhibe dos componentes culturales pertenecientes a los períodos Saladoide (300



Figura 1. Mapa de Puerto Rico mostrando la localización del Centro Ceremonial de Tibes.

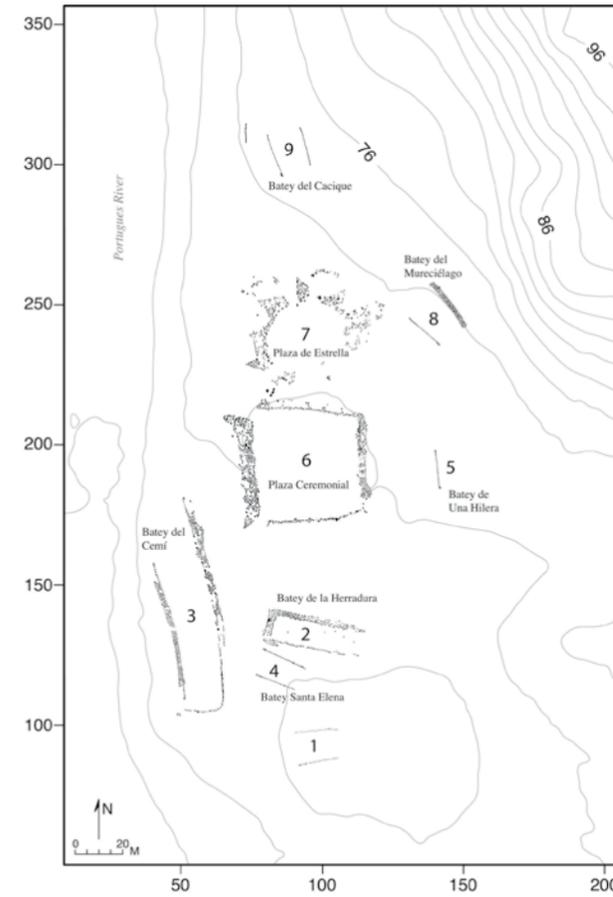


Figura 2. Mapa topográfico del Centro Ceremonial de Tibes mostrando las estructuras monumentales.

B.C. – .D. 600) y Elenan Ostionoi- de (A.D. 600 – 1200). Después de analizar la cerámica de Tibes, Alvarado Zayas (1981) concluyó que el paso de la serie Saladoide, a la Elenoi- deostionoi- de, fue el resultado de cambios culturales locales y no de la migración de nuevos grupos. Existen también algunos pedazos de cerámicas con decoración propia de la serie Chicoide (A.D. 1200 – 1500) (ver Curet et al. 2006); sin embargo, hasta el momento no se ha reportado depósito alguno perteneciente a este período.

Estructuras arquitectónicas y cementerios

Los hallazgos arqueológicos descubiertos en las investigaciones originales en Tibes son diversos y de tal magnitud que revaluaron algunos de los conceptos de la arqueología antillana, especialmente aquellos relacionados con las prácticas mortuorias, las plazas ceremoniales y los bateyes. Se hallaron doce estructuras de piedras (Fig. 2), que incluyen plazas ceremoniales, bateyes y calzadas pertenecientes a la serie Elenan Ostionoi- de, con una antigüedad que, para el área antillana, rebasa lo que se pensaba originalmente (Alvarado Zayas 1981; González Colón 1984).

También se descubrieron dos áreas de concentraciones de entierros humanos, la primera localizada debajo de la plaza principal (número 6), y la segunda en el centro del bateye número 3 (véase Fig. 2). Ambos cementerios pertenecen a la serie Saladoide. Otros enterramientos aislados pertenecientes al período III fueron descubiertos en áreas de basureros domésticos. Fue ésta la primera vez en la arqueología puertorriqueña en que se definieron cambios en prácticas mortuorias a través del tiempo. Desde entonces, patrones similares a éstos han sido observados en otros sitios de Puerto Rico (Curet y Oliver 1998; Rodríguez 1991; Siegel 1989, 1996).

Descripción del proyecto

Como se mencionó anteriormente, con el Proyecto Arqueológico del Centro Ceremonial de Tibes se propuso estudiar los cambios en los grupos domésticos precolombinos a través del tiempo y del espacio. Específicamente, se investigó la función de estos grupos en el desarrollo de las sociedades estratificadas, y el impacto que generó este cambio social. Para lograr estos objetivos decidimos desarrollar la investigación en las siguientes etapas:

1) Se evaluó el sitio para localizar y para definir los depósitos arqueológicos presentes en el asentamiento. Esto se llevó a cabo con un programa de pozos de palas y con un levantamiento topográfico de algunas partes del sitio. Se pensó que esta estrategia iba a proveer información que, combinada con la obtenida por las investigaciones originales, nos daría un panorama más claro sobre la organización comunal del sitio y sobre la posible localización de las unidades domésticas.

2) Una vez que los depósitos arqueológicos fueron definidos, se excavaron unidades de pruebas para determinar su afiliación cultural/cronológica y el tipo de depósito (ceremonial, doméstico u otro). El propósito de esta estrategia fue detectar aquellas partes del sitio que fueron habitadas durante los distintos períodos, y los depósitos de origen doméstico. Esta etapa incluyó un análisis detallado de la cerámica, además de estudios faúnicos y botánicos.

3) A partir de los resultados obtenidos en las dos primeras fases, se planeó el descubrimiento de estructuras habitacionales con excavaciones en las áreas que mostraron una posibilidad más alta de contener unidades domésticas. Además de las excavaciones, esta etapa incluyó la utilización de técnicas de prospección geofísica de resistividad, radar de penetración de suelos y magnetometría (Curet et al. 2005).

Con esta estrategia de trabajo, el proyecto proporcionó una gran cantidad de información. Con las excavaciones, por ejemplo, se identificó un área de actividad, un camino sobre un montículo de basura, un área de cocina, un área con marcas de postes que indicaban la presencia de una estructura y, por lo menos, de un enterramiento. El análisis de los restos de fauna arrojó información sobre la presencia de roedores exóticos, entre ellos, conejillos de indias o cuy (de France et al. 2010). Por otro lado, el estudio de los restos botánicos produjo la primera evidencia arqueológica de cojoba (*Anadenanthera*

peregrina) en el Caribe, alucinógeno que sólo era conocido gracias a la evidencia etnohistórica.

Aunque el trabajo de campo fue exitoso, los resultados no satisficieron las expectativas. Existe poca evidencia que demuestre la presencia de jerarquización y de estratificación institucional social, mucho menos de cacicazgos. A pesar del descubrimiento de objetos ceremoniales o de alto estatus, ni su clasificación ni su número es extraordinario. Es decir, los objetos ceremoniales encontrados en Tibes no son muy diferentes de los que se encuentran en otros sitios habitacionales. Tampoco se han encontrado entierros o unidades domésticas excepcionales que evidencien la presencia de estratos sociales.

Así pues, en este punto nos encontramos con el problema de explicar la falta de evidencia de estratificación social en uno de los sitios utilizados como ejemplo de la presencia de cacicazgos en las Antillas Mayores para el período Elenan Ostionide. Este problema se amplía cuando se considera que la ausencia de evidencia de cacicazgos no es única de Tibes, sino de toda la isla de Puerto Rico. Una recurrente explicación es que la evidencia existe, pero hasta el momento no ha sido descubierta. Esta razón es poco probable si consideramos la gran cantidad de trabajos académicos y de rescate que se han llevado a cabo en Puerto Rico. Resulta interesante que, a pesar de la falta de evidencias, los arqueólogos puertorriqueños y caribeños siguen utilizando la presencia de centros ceremoniales y de patrones centralizados como índices de la presencia de cacicazgos.

Puesto que los datos arqueológicos no cuadran con nuestras expectativas, sólo podemos asumir que existe algún problema con nuestras premisas y asunciones. Para abordar este tema propongo tomar tres aspectos de nuestras premisas de trabajo:

- 1) Los modelos de organización social y política que utilizamos para reconstruir la historia social de las sociedades antiguas, especialmente el cacicazgo;
- 2) Nuestras expectativas de lo que es un centro ceremonial; y
- 3) La relación entre la función del centro ceremonial, la distribución de sitios en el paisaje y las relaciones sociales.

El concepto del cacicazgo

Comencemos con los modelos de organización socio-política, especialmente el del cacicazgo. Aunque nombrado de otra manera, este concepto fue desarrollado por Julián Steward (1948) en un artículo publicado en el *Handbook of South American Indian*, en el que incluyó un nivel de desarrollo socio-cultural de sociedades estratificadas pre-estatales llamado Tribus del Circum-Caribe. En 1955, Oberg introduce, en su clasificación de sociedades suramericanas, la categoría de Cacicazgos Organizados Políticamente, mientras que Service publica en 1962 su modelo que incluye el concepto de Cacicazgo propiamente dicho. Finalmente, y a pesar de ser más simplista que los modelos de Steward y de Oberg, éste último concepto es el que se populariza entre los arqueólogos.

El modelo de Service y su concepto de cacicazgo han sido fuertemente criticados en las últimas décadas (Cfr Blanton et al. 1996; Chapman, 2003). En gran parte, las críticas provienen de la perspectiva evolucionista unilineal del modelo y, más importante, de la tendencia homogeneizante del concepto en el que cualquier sociedad que muestre algún tipo de jerarquización preestatal es rotulada con este concepto. Un ejemplo de la "idealización" de las organizaciones sociales pasadas es el caso de Redmond y Spencer (1994), quienes usan los cacicazgos antillanos como el modelo ideal de esta organización socio-política y lo aplican a los casos del Valle de Oaxaca. Las sociedades jerarquizadas preestatales pueden tomar un gran número de formas, muchas de ellas lejos de la definición de lo que es un cacicazgo. Por ejemplo, comparen las sociedades caciquiles de las Antillas Mayores al momento del descubrimiento (Curet 2003; Remond y Spencer 1994; Rouse 1948; Veloz Maggiolo 1991, 1993), con los wananos del Amazonas donde la estratificación opera en el nivel de los linajes (Chernela 1996), y los kogis, donde ocurre en el nivel de la "casa" (Oyuela Caycedo 1998).

Un segundo problema que se deriva de este concepto es que muchos arqueólogos lo usan mecánicamente sin preocuparse por su

aplicabilidad a los casos arqueológicos. Particularmente, un problema que tiene que ser considerado es que el cacicazgo es un modelo etnográfico y etnohistórico que no necesariamente es aplicable a tiempos antiguos. Muchas veces el término se aplica sin considerar el contexto histórico o cultural del caso bajo estudio. Por último, el desarrollo del cacicazgo es normalmente utilizado para "explicar" cualquier cambio significativo en el registro arqueológico, ignorando que dichas transformaciones pudieron producirse por otros procesos sociales y políticos.

En resumen, el concepto de cacicazgo refiere varios problemas epistemológicos que incluyen una definición ideal y limitada, el posible mal uso de analogía etnográfica, su utilización en casos no aplicables, y su aplicación de forma automática. Este uso indiscriminado puede llevar a conclusiones erróneas, a reconstrucciones simplistas de sociedades pasadas, y a expectativas irreales.

El concepto del centro ceremonial

El segundo aspecto de nuestras premisas teóricas, que creo de gran importancia, es la definición de centro ceremonial y sus funciones. Un gran problema es que muchas veces no se define lo que se entiende por centro ceremonial, especialmente la relación entre el dato arqueológico y la realidad de su función social. Por el contrario, los centros ceremoniales son considerados *a priori* y de forma mecánica como centros políticos y económicos. Aunque esto puede ser cierto, en mi opinión creo que esta aseveración debe ponerse a prueba y dejar de asumirse como cierta.

Función de los centros ceremoniales, distribución de sitios en paisaje y organización social

Algo que quiero discutir con detalle es la manera como nuestras premisas o asunciones relacionan lo que consideramos como centro ceremonial, su

función y su organización social. Generalmente, la presencia de centros ceremoniales en localidades céntricas se relaciona automáticamente con sociedades estratificadas. Las razones para hacer esta relación son múltiples e incluyen:

- 1) Necesidad de planificación y de control de mano de obra intensiva;
- 2) Control de ceremonias comunales;
- 3) Posición centralizada en el paisaje cultural;
- 4) Indica que la estructura religiosa está subordinada al poder político.

Aunque casi todas estas razones pueden ser cuestionadas de una manera o de otra, quiero concentrar la discusión en los dos últimos aspectos: centralización y formalización de la estructura religiosa, utilizada como fundamento ideológico para justificar la posición de los estratos altos.

La práctica arqueológica de relacionar una localidad centralizada, con sociedades estratificadas, surge, en gran parte, de los trabajos de geógrafos culturales, especialmente de los principios desarrollados por Christaller, conocidos en inglés como Central Place Theory (Fig. 3). Básicamente, el modelo predice la distribución de sitios y de centros en casos de sociedades jerárquicas o con una economía de mercado. Los arqueólogos hemos tomados estos

principios y los utilizamos a la inversa, es decir, para predecir el sistema social, económico y político, basándonos en la distribución de sitios en el paisaje. Así pues, si nos encontramos con un sitio de mayor tamaño centralizado y rodeado por sitios más pequeños, lo más probable es que estemos tratando con una sociedad jerárquica con poder político o económico centralizado.

Aunque estos modelos geográficos han sido muy útiles en arqueología, su aplicación indiscriminada puede llevar a errores inexcusables. Al hacer la relación entre distribución centralizada y organización social de manera poco crítica, ignoramos la posibilidad de que este tipo de patrón de asentamiento puede ser producido por otros modelos socio-políticos, inclusive por sociedades poco centralizadas e igualitarias. Patrones de asentamiento centralizados se generan por relaciones sociales horizontales, y no necesariamente verticales o de poder. En estos casos, el centro surge cuando un sitio en particular ofrece unos servicios al resto de la población del territorio, especialmente religiosos. Por ejemplo, Hodder y Orton (1979) describen la manera como en algunos casos de sociedades igualitarias, los centros de servicios se localizan en puntos céntricos dentro del territorio (Fig. 4). En ciertas ocasiones, algunos de estos centros son localizados en medio de las regiones, para servir a múltiples poblaciones.

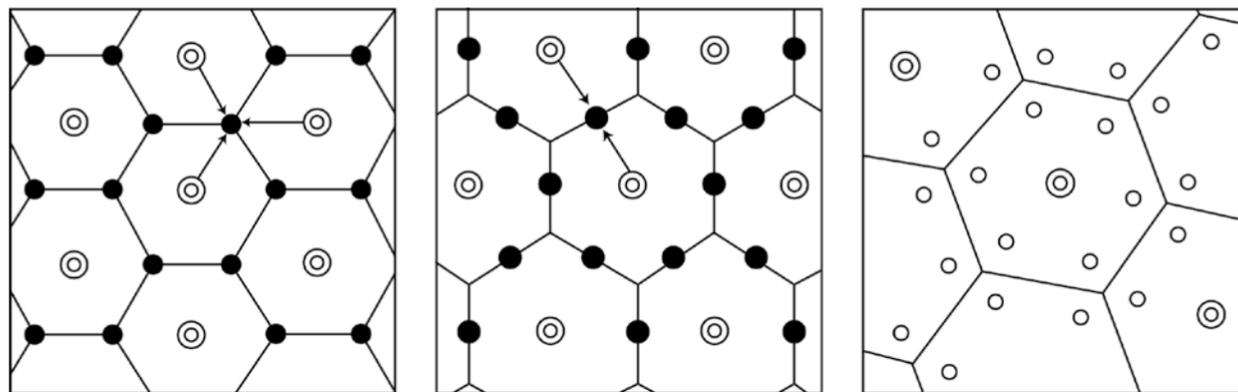


Figura 3. Distribución de centros como predicho por el *Central Place Theory* de acuerdo a (de derecha a izquierda) principios de mercadeo, transportación y administrativo. (Adaptado de Hodder y Orton 1979: 61).



Figura 4. Distribución hipotética del centro de servicio B como ejemplo de patrones de asentamientos centralizados horizontalmente (adaptado de Hodder y Orton 1979: 55).

El segundo aspecto está sustentado en la premisa según la cual los centros ceremoniales son evidencia del uso de la ideología religiosa que justifica y cimienta el poder político en sociedades estratificadas. Sin embargo, las ceremonias comunales de índole religiosa o profana tienen amplias funciones en una variedad de escenarios sociales que incluyen contextos igualitarios. Aún más, estas actividades pueden llevarse a cabo en centros ceremoniales, como los que predicen los modelos geográficos para sociedades jerárquicas. Muchas de estas ceremonias sirven para mantener la unidad del grupo, para la socialización de la población, para el intercambio de objetos, de información y de mujeres, y para reafirmar la identidad cultural y el orden social. Muchas de estas funciones son necesarias en toda sociedad y no son exclusivas de las estratificadas.

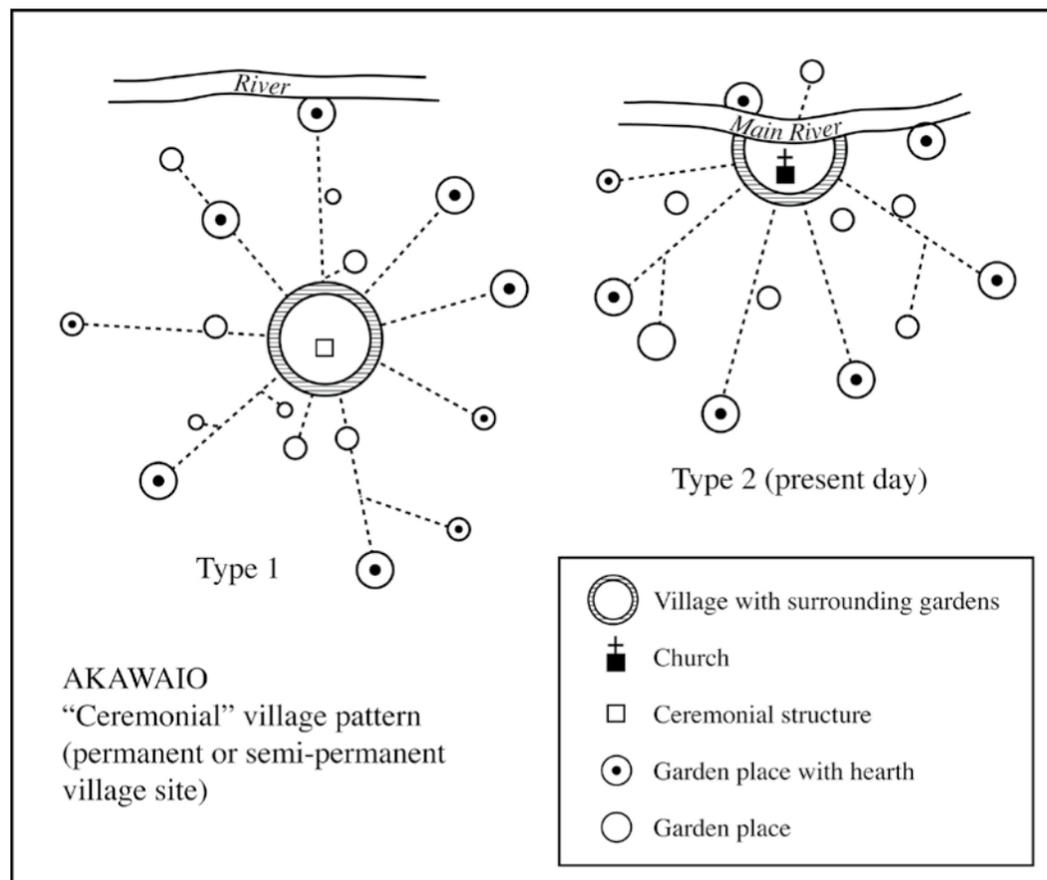
En el registro etnográfico existen grupos con jerarquización o sin ella, que poseen centros ceremoniales y patrones de asentamientos centralizados. Butt (1970) nos informa que los Akawaio, grupo caribe de Guyana, muestran poca integración y nula jerarquía política y social. De hecho, la falta de integración ha llevado a Butt a comparar esta organización, con una estructura anárquica. A pesar de esto, los Akawaio tienen centros ceremoniales en posiciones centralizadas (Fig. 5). Los centros, por lo general, son aldeas nucleares con un edificio comunal de índole religioso, que están rodeadas por pequeños sitios habitacionales compuestos por una o dos familias. Antes de la llegada de los misioneros, estos centros estaban alejados de los ríos; luego fueron

movidos a las riberas para tener acceso a los bienes y a los servicios que traían las misiones.

Un segundo caso es el de los chachi de Ecuador, descrito por DeBoer y Blitz (1991). El patrón de asentamiento de esta sociedad consiste en aldeas dispersas linealmente a lo largo de los ríos. En puntos céntricos existen centros ceremoniales vacantes, los cuales son ocupados en ocasiones especiales para ceremonias comunales, o en casos de bodas o de entierros. Varios de estos lugares fueron aldeas ancestrales con áreas de cementerios que hoy día son usadas para prácticas mortuorias. Aunque los chachis tienen una forma de liderazgo que no es descrita en detalle por estos autores, durante las ceremonias comunales la función de estos líderes (o gobernadores) es principalmente la de mantener el orden. De ninguna manera se menciona que los líderes controlaban las ceremonias religiosas o las festividades.

Es claro que para estos dos casos etnográficos, los centros ceremoniales y los patrones de asentamientos centralizados surgen en contextos con poca o con ninguna forma de jerarquía o de estratificación institucional. Los centros ceremoniales surgen en aldeas ancestrales y sirven para integrar socialmente a una población dispersa sobre el paisaje. Así pues, es claro que la aseveración de que los centros ceremoniales y los patrones de asentamientos están relacionados únicamente con organizaciones jerárquicas y estratificadas, está poco fundamentada.

Con esto no quiero decir que todos los centros ceremoniales son evidencia de un nivel bajo de estratificación o de jerarquización.



Figur 5. Mapas del patrón de asentamiento de los centros ceremoniales de los Akawaios (adaptado de Butt 1970:39).

Enfatizo en el hecho de que la relación entre los patrones de asentamiento y centros ceremoniales por una parte, y las sociedades jerárquicas, por otra, deben ser puestas a prueba, en lugar de identificarse como una de nuestras premisas.

El caso del Centro Ceremonial de Tibes

Como se puede apreciar, el caso del Centro Ceremonial de Tibes comparte varias características con los ejemplos etnográficos presentados en la sección anterior. Tibes parece haber sido una aldea ancestral. De hecho, hasta el momen-

to, Tibes es el sitio más temprano en la región del piedemonte de la cuenca del río Portugués. Además, las aglomeraciones de entierros del período temprano y las estructuras ceremoniales pertenecientes a la etapa tardía del sitio apoyan esta aseveración.

Tibes también presenta poca evidencia de estratificación institucionalizada, como en los casos de Guyanas y Ecuador. De hecho, tanto en el caso de Tibes como en los suramericanos, el centro ceremonial parece pertenecer a una comunidad regional que se extiende más allá del sitio. Recientes estudios regionales realizados por Joshua Torres (2010) descubrieron la presencia de sitios que rodeaban el Tibes, de forma muy parecida a los casos etnográficos descritos con anterioridad.

Por último, la evidencia que tenemos disponible hasta el momento parece indicar que, aunque Tibes estuvo habitado en el período Saldoide, es posible que fuera un centro vacante durante el período tardío. Este es muy parecido al caso de los Chachis de Ecuador.

Así pues, tomando esta evidencia, no creo que podamos asumir *a priori* la presencia de estratificación institucionalizada en Tibes. Creo que es importante que muchas de nuestras premisas sean revisadas y puestas a prueba antes de llegar a conclusiones sin fundamento. Aún más, creo que, aparte de revisar la simple relación entre la presencia de centros ceremoniales y jerarquías sociales, es importante tratar estas sociedades como entes históricos. Aparte de clasificar los grupos prehispánicos simplemente como igualitarios o estratificados, creo que debemos tratar de determinar, en mayor detalle, el tipo de organización social que tenían. Por ejemplo, cuando decimos sociedades igualitarias, ¿Podemos asumir que eran grupos organizados en clanes, linajes, u otro tipo de sistema de parentesco? ¿O eran sociedades segmentarias? ¿Cómo era la organización de la comunidad o del grupo doméstico? ¿Eran grupos corporativos? Igualmente, al clasificar algún grupo como jerárquico, se debe determinar el tipo y el grado de estratificación. Pero más importante aún son los procesos históricos, políticos, sociales y económicos que promovieron los cambios de un tipo de sociedad a la otra, o de un sitio aldeano a un centro ceremonial.

En conclusión, es necesario decir que, cuando los datos no apoyan nuestros modelos, no se debe asumir que el problema está en los datos o en la metodología de investigación; posiblemente sean las premisas de los modelos o los índices arqueológicos que utilizamos para interpretar nuestros datos. En el caso de la presencia de centros ceremoniales y de patrones de asentamientos centralizados, no podemos seguir asumiendo que éstos reflejan exclusivamente la presencia de sociedades jerárquicas. Estos fenómenos arqueológicos pudieron producirse por otros procesos socio-históricos en sociedades igualitarias. Desde mi punto de vista, hasta que no revisemos nues-

tras posiciones y nuestras premisas teóricas, no podremos avanzar en la interpretación del pasado ni sobrepasar la visión simplista que tenemos de la historia antigua. ■

Bibliografía

ALVARADO Zayas, Pedro A. (1981). *La cerámica del centro ceremonial de Tibes: estudio descriptivo*. Unpublished Master's thesis. San Juan, Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzado de Puerto Rico y el Caribe.

AYES Suárez, Carlos. (1989). Angostura: un campamento arcaico temprano del Valle de Manatabón. En: *Revista Universidad de América* 1, pp. 24-37.

BLANTON, Richard E., Feinman, Gary M., Kowalewski, Stephen A., and Peregrine, P. (1996). A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization. En: *Current Anthropology* 37, pp. 1-14.

BURNEY, David A., Linda P., Burney y R. D. E. McPhee. (1994). Holocene Charcoal Stratigraphy from Laguna Tortuguero, Puerto Rico, and the Timing of Human Arrival on the Island. En: *Journal of Archaeological Science* 21, pp. 273-281.

BUTT, Audrey J. (1970). Land Use and Social Organization of Tropical Forest Peoples of the Guianas. En: *Human Ecology in the Tropics*, J.P. Garlick and R.W. J. Keay (ed), pp. 33-49. Pergamon Press.

CHANLATTE Baik, Luis A. and Yvonne M., Narganes Stordes. (1983). *Vieques-Puerto Rico: asiento de una nueva cultura aborigen antillana*. Published by the authors, Santo Domingo, Dominican Republic.

CHANLATTE Baik, Luis A. and Yvonne M., Narganes Stordes. (1985). Asentamiento poblacional Agro-I, complejo cultural La Hueca, Vieques, Puerto Rico. En: *Proceedings of the Tenth International Congress for the Study of the Pre-columbian Cultures of the Lesser Antilles*, L. Allaire (ed), pp. 225-50. Centre de Reserches Caraïbes, Université de Montréal, Montreal.

CHANLATTE Baik, Luis A. and Yvonne M. Narganes Stordes. (1986). *Proceso y desarrollo de los primeros*

pobladores de Puerto Rico y las Antillas. Published by the authors, Santo Domingo, Dominican Republic.

CHAPMAN, Robert. (2003). *Archaeologies of Complexity*. London: Routledge.

CHERNELA, J. M. (1993). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon, a Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.

CURET, L. Antonio. (1992a). *The Development of Chiefdoms in the Greater Antilles: A Regional Study of the Valley of Maunabo, Puerto Rico*. Disertación doctoral, Department of Anthropology, Arizona State University, Tempe.

CURET, L. Antonio. (2002). The Chief is Dead, Long Live ... Who? Descent and Succession in the Protohistoric Chiefdoms of the Greater Antilles. En: *Ethnohistory* 49, pp. 259-280.

CURET, L. Antonio. (2003). "Issues on the Diversity and Emergence of Middle-Range Societies of the Ancient Caribbean: A Critique". En: *Journal of Archaeological Research* 11, pp. 1- 42.

CURET, L. Antonio, Lee A. Newsom y Susan D. deFrance. (2006). Cultural Continuity and Discontinuity in the Social History of Ancient Puerto Rico: The Case of the Ceremonial Center of Tibes. En: *Journal of Field Archaeology* 31(1) pp. 23-39.

CURET, L. Antonio y José R. Oliver. (1998). Mortuary Practices, Social Developments, and Ideology in

Precolumbian Puerto Rico. En: *Latin American Antiquity* 9, pp. 217-39.

CURET, L. Antonio, D. Welch, W. Derek Hamilton y Lee A. Newsom. (2005). In Search of the Lost Features: A Progress Report of a Geophysical Study at the Civic-Ceremonial Center of Tibes, Puerto Rico. En G. Tavares Maria y M. García Arévalo (eds.), *Proceedings of the Twentieth International Congress for Caribbean Archaeology*, editado por Glenis Tavares María and Manuel García Arévalo. Museo del Hombre Dominicano, Santo Domingo, pp. 65-74.

DEBOER, Warren R. y John R. Blitz. (1991). Ceremonial Centers of the Chachi. En: *Expedition* 31(1) pp. 53-62.

DEFRANCE, Carla S. Hadden, Michelle J. LeFebvre y Geoffrey DuChemin. (2010). Animal Use at the Tibes Ceremonial Center. En: *Tibes: People, Power, and Ritual at the Center of the Cosmos*, L. A. Curet y L. M. Stringer (ed). University of Alabama Press, Tuscaloosa. En prensa.

GONZÁLEZ Colón, Juan. (1984). Tibes: *Un centro ceremonial indígena*. Unpublished Master's thesis, San Juan, Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.

HODDER, Ian y Clive Orton. (1979). *Spacial Análisis in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

KEEGAN, William F. and M. D. Maclachlan. (1989). The Evolution of Avunculocal Chiefdoms. En: *American Anthropologist* 91, pp. 613-30.

OBBERG, Kalervo. (1955). Types of social structure among the lowland tribes of South and Central America. En: *American Anthropologist* 57, pp. 472-487.

OLIVER, José R. (1998). *El centro ceremonial de Caguana, Puerto Rico: simbolismo iconográfico, cosmovisión y el poderío caciquil Taíno de Borínquen*. BAR International Series, No. 727, Oxford.

OYUELA Caycedo, Augusto. (1998). Ideology Temples and Priests: Change and Continuity in House Societies in the Sierra Nevada de Santa Marta. En: *Recent Advances in the Archaeology of the Northern Andes: In Memory of Gerardo Reichel-Dolmatoff*, A. Oyuela Caycedo and J. Scott Raymond (ed), pp. 39-53. Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles.

REDMOND, Elsa M., and Charles S. Spencer. (1994). The Cacicazgo: An Indigenous Design. In *Caciques and Their People: A Volume in Honor of Ronald Spores*, edited by Marcus, J., and Zeitlin, J. F., pp. 189-225. Anthropological Papers No. 89, Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.

RODRÍGUEZ, Miguel A. (1991). Arqueología de Punta Candelerero. In *Proceedings of the Thirteenth International Congress for Caribbean Archaeology*, edited by E. N. Ayubi and J. B. Haviser, pp. 605-27. Reports of the Archaeological-Anthropological Institute of the Netherlands Antilles, No. 9. Curaçao, Netherlands Antilles.

RODRÍGUEZ, Miguel A. (1997). Maruca, Ponce. En: *Ocho trabajos de investigación arqueológica en Puerto Rico: segundo encuentro de investigadores*, J. A. Rivera Fontán (ed), pp. 17-30. Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan.

RODRÍGUEZ, Miguel A. (1999). Excavations at Maruca, a Preceramic Site in Southern Puerto Rico. En: *Proceedings of the Seventeenth Congress of the International Association for Caribbean Archaeology*, J. H. Winter (ed), pp. 166-180. Molloy College, Rockville Centre, New York.

RENIEL Rodríguez, Elvis Babilonia, L. Antonio Curet y Jorge Ulloa. (2008). The Pre-Arawak Pottery Horizon in the Antilles: A New Approximation. En: *Latin American Antiquity* 19(1) pp. 47-63.

ROUSE, Irving B. (1982). Ceramic and Religious Development in the Greater Antilles. En: *Journal of New World Archaeology* 5, pp. 45-55.

ROUSE, Irving B. (1992). *The Tainos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus*. New Haven, EE.UU: Yale University Press.

ROUSE, Irving B., y Alegría, Ricardo E. (1990). *Excavations at María de la Cruz Cave and Hacienda Grande Village Site, Loíza, Puerto Rico*. New Haven, EE.UU: Yale University Publications in Anthropology, No. 80.

SIEGEL, Peter E. (1992). *Ideology, Power, and Social Complexity in Prehistoric Puerto Rico*. Disertación doctoral, Departamento de Antropología, State University of New York, Binghamton. University Microfilms International, Ann Arbor.

SIEGEL, Peter E. (1996a). Ideology and Culture Change in Prehistoric Puerto Rico: A View From the Community. En: *Journal of Field Archaeology* 23, pp. 313-333.

SIEGEL, Peter E. (1999). Contested Places and Places of Contest: The Evolution of Social Power and Ceremonial Space in Prehistoric Puerto Rico. En: *Latin American Antiquity* 10, pp. 209-238.

STEWART, Julian H. (1948). Cultural Areas of the Tropical Forests. En: *Handbook of South American Indians, Vol. 3, The Circum-Caribbean Tribes*, J. H. Steward (ed), pp. 883-889. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Smithsonian Institution, Washington, D. C.

TOMAS, David John. (1982). Order Without Government: The Society of the Pemón Indians of Venezuela. *Illinois Studies in Anthropology*, No. 13. University of Illinois Press, Urbana.

TORRES, Joshua. (2010). Tibes and the Social Landscape: Integration, Interaction and the Community. En: *Tibes: People, Power, and Ritual at the Center of the Cosmos*, L. A. Curet y L. M. Stringer (ed). University of Alabama Press, Tuscaloosa.

VELOZ Maggiolo, Marcio. (1991). *Panorama histórico del Caribe precolombino*. Santo Domingo, Dominican Republic: Banco Central de la República Dominicana.

VELOZ Maggiolo, Marcio. (1993). *La isla de Santo Domingo antes de Colón*. Santo Domingo, Dominican Republic: Banco Central de la República Dominicana.



Recreación Bohíos Indígenas, Tibes, Ponce, PR. Tomado de www.panoramio.com/photo/1603336 (consulta 21/04/2010)

Paisaje, patrimonio

Por: Rafael Pedro Curtoni**

Arqueo- logía:

de la colonialidad,
de la decolonialidad,
Reflexiones
de la práctica.
desde Sudamérica*



Introducción

La obra de arte *La lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp*, realizada en el año 1632 por el pintor holandés Rembrandt Harmensz van Rijn, retrata a un grupo de cirujanos que presencia una operación-lección impartida por el Dr. Tulp. Si tenemos en cuenta que dicha obra pone en escena la obtención de unos resultados y un conocimiento después de “destruir” una parte de la evidencia, la pintura podría ser vista como una metáfora de la arqueología. El “nuevo” conocimiento es puesto en consideración por un cuerpo colegiado que no sólo contempla, escucha, aprende y registra el saber que proviene del objeto de estudio, sino que autoriza y legitima la totalidad del acto de trasposición de dicho saber. El acto se consume con la participación del experto, quien expresa un saber específico a unos receptores exclusivos. El cuerpo es el paisaje sobre el que un saber se hace disciplina; las partes constitutivas de ese cuerpo y la totalidad del mismo devienen patrimonio; los profesionales del área, a su vez, se convierten en legítimos custodios y reproductores del conocimiento ilustrado. Esta forma de transmisión del conocimiento, propia del siglo XVII, no dista mucho de la dinámica y de la estructura de los actuales congresos de arqueología.

La pintura de Rembrandt, en sí misma, expresa el lugar de enunciación y de producción material, así como las referencias temporales y espaciales de su génesis. La obra representa procesos de producción, procesos estéticos, procesos de escenificación, y perspectivas eurocéntricas del mundo que refieren las condiciones geopolíticas y de colonialidad involucradas en la generación, instalación y consumo de los conocimientos en la modernidad.

Colonialidad del conocimiento

Podríamos sostener que buena parte de la arqueología moderna y occidental se encuentra representada en *La lección de anatomía del Dr. Tulp*. La metáfora simboliza los sentidos de colonialidad que atraviesa la práctica arqueológica, y que se expresan en diferentes estrategias de construcción del saber y del patrimonio. La separación entre hecho y valor, la negación de la contemporaneidad, la primacía del objeto, la ruptura ontológica, la contracción del presente, el eurocentrismo, la patrimonialización y musealización, y el sentido de exclusividad y de distanciamiento son referentes de dicha construcción. Sobre estas premisas se conforma un saber hegemónico y neutro que no permite la alternancia de voces ni de otras perspectivas. En la pintura de Rembrandt, esta restricción se manifiesta en la concertación de especialistas alrededor de una novedad reservada para quienes participan del lenguaje científico. La arqueología, como ciencia moderna y occidental, somete la diferencia por medio de filtros que representan y configuran verdades absolutas que derivan en discursos homogéneos. Estos mecanismos de construcción y de manejo del saber y de los patrimonios son expresiones de aquello que Quijano (2003) denominó “Colonialidad del poder y del saber”.

Este concepto representa los diferentes procesos que surgieron con el nuevo orden mundial provocado por la expansión europea. Explotación colonial que fue legitimada por el imaginario que estableció diferencias inconmensurables entre el colonizador y el colonizado (Quijano, 2003). Las ideas de raza y de cultura funcionan como el dispositivo taxonómico por excelencia que promueve tales diferencias. Así, el colonizado aparece como “lo otro de la razón, lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador” (Castro Gómez, 2003, p. 153).



En la obra del holandés, el cadáver de Aris Kindt se constituye en “lo otro de la razón”: sujeto y cuerpo subalternizados que habilitan la intervención en nombre del conocimiento. La disección, en la que el cuerpo se constituye en el patrimonio representativo de la especialidad, se legitima por la aplicación metódica de herramientas asépticas y universales. Por su parte, la expertise del profesional opera sobre el cuerpo y destruye parte de la evidencia para obtener el saber y garantizar su autenticidad. En sintonía con lo anterior, el grupo colegiado reconoce, clasifica y nombra lo extraído para determinar su validez y su alcance universal.

La destrucción que ejerce el Dr. Tulp, y la puesta en escena del cuerpo ante sus colegas, se equiparan con la práctica arqueológica en la medida en que esas acciones son condiciones necesarias para instalar el conocimiento. Ese proceso de producción, instalación y reproducción

del saber está sujeto a relaciones de poder que validan unas formas del saber, en detrimento de otras. En ese sentido, la colonialidad del saber es vista como un dispositivo que organiza la totalidad del espacio y del tiempo de todas las culturas, de todos los pueblos y de todos los territorios del mundo, tanto del pasado como del presente, en un metarrelato universal en el que la sociedad industrial liberal (sociedad moderna europea) es la expresión más avanzada y culminante de todo el proceso. Asimismo, “las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas y universales del conocimiento” (Lander, 2003, p. 23). Esta perspectiva eurocéntrica del conocimiento controló todas las formas de subjetividad, de cultura, y de producción y reproducción de los saberes (Quijano, 2003).

No hay duda de que los conceptos “paisaje”, “patrimonio” y “arqueología” no sólo refieren un origen moderno, occidental y europeo, sino que también representan una nueva “forma de ver”, asociada con una perspectiva ideológica y de clase, inventada en un momento específico de la historia. Esta nueva percepción se sustentó y se reprodujo sobre una de las separaciones fundantes del conocimiento moderno: la escisión cartesiana entre mente y cuerpo. A partir de allí, la mirada renacentista instauró una idea de “paisaje”, como exterioridad susceptible de medición, equivalente en todas sus partes, homogéneo, constante y separado del ámbito humano. De igual forma, el “patrimonio” se constituyó en un constructo occidental en el que prevalecieron criterios de autenticidad y de valoración, establecidos desde la academia. También es cierto que esas visiones pretendieron ser superadas por los nuevos aportes teóricos que advirtieron que los lugares y el paisaje mantienen vigentes los significados especiales que les otorgan las personas; igualmente, que las valoraciones sobre el patrimonio son dinámicas y se relacionan con prácticas sociales y connotaciones que generan múltiples miradas. De esta manera, el paisaje dejó de considerarse como una entidad física externa y pasiva a la cual se adaptaba el ser humano; ahora es reconocido como parte de un proceso cultural.

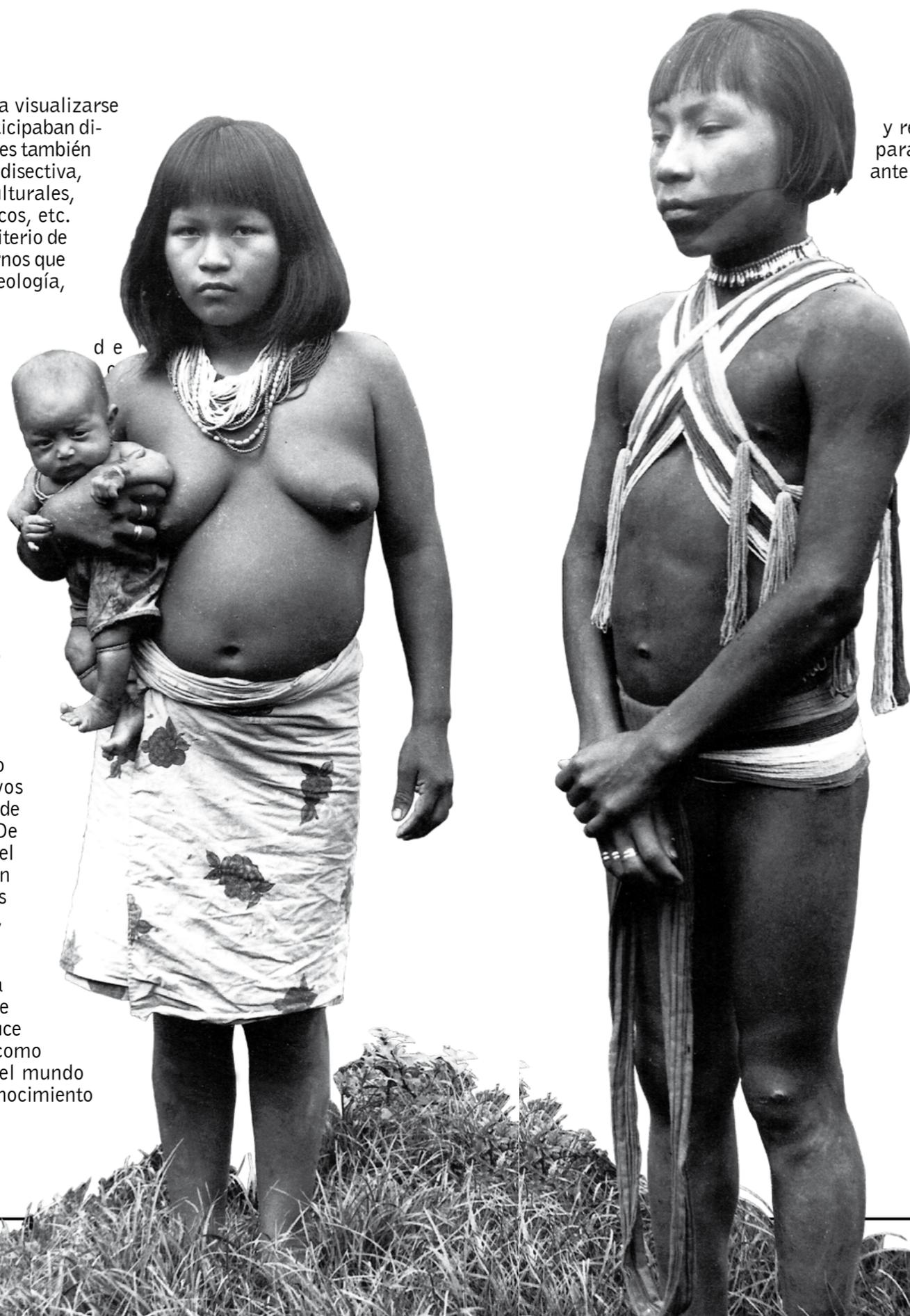
* Este artículo fue presentado como ponencia en el V Congreso de Arqueología en Colombia. Patrimonio, Paisaje y Sociedad, realizado por la Sociedad Colombiana de Arqueología, la Vicerrectoría de Extensión y el Museo Universitario de la Universidad de Antioquia en el año 2008.

** Doctor en Arqueología de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Investigador adjunto del grupo de investigación CONICET y Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Olavarría, Buenos Aires, Argentina.

La construcción del patrimonio comenzó a visualizarse como parte de un contexto más amplio en el que participaban diversos actores e intereses. Sin embargo, estos enfoques también generaron esquemas que produjeron una taxonomía disectiva, que catalogaban los paisajes y el patrimonio en culturales, sociales, urbanos, rurales, rituales, étnicos, políticos, etc. Estas exacerbadas clasificaciones no superaron el criterio de exterioridad ni el sostenimiento de dualismos modernos que perviven en el desarrollo teórico de la relación arqueología, paisaje y patrimonio.

La patrimonialización y la musealización constituyen formas de construcción y transmisión del saber que expresa sentidos de nialidad de la práctica arqueológica. En Argentina, algunos de los resultados más destacados en relación con el mundo indígena se vinculan con los procesos de apropiación discursiva, tanto del espacio como de los sujetos que lo ocupan. Así, la generación de narrativas alocrónicas, vinculadas a las políticas del conocimiento, somete y oculta los cuerpos, los saberes y las prácticas por medio del distanciamiento y de la negación de la contemporaneidad. En estos casos, la otredad es relegada a un espacio distante (por ejemplo el desierto) y a un tiempo diferente del contemporáneo, propio del hombre blanco occidental. De allí las clasificaciones que diferencian taxonómicamente las sociedades premodernas, de las tradicionales, primitivas, indígenas, bárbaras, etc.

Al musealizar y patrimonializar el mundo indígena, se imponen nuevas identidades y nuevos sentidos por medio de la exaltación de las conquistas de los territorios nombrados en términos de lo "otro". De esa manera, en la región pampeana, y hacia finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, se construyeron monumentos para conmemorar las gestas de las conquistas territoriales. A partir de ese momento, el Estado reglamenta la construcción de estatuas, placas, bustos y monumentos en la Capital Federal y en cada plaza de la República Argentina, para glorificar e inmortalizar a los héroes. Se construye un paisaje y un patrimonio que se mantiene y reproduce en la actualidad, y que puede ser caracterizado como colonial y hegemónico. Simultáneamente, para el mundo indígena se activan políticas asociadas con el reconocimiento y la reparación.



A través de estos procesos pueden producirse ideas, imágenes y representaciones que sustentan la inexistencia del sujeto evocado paralelamente con una actitud de descrédito público y desaprensión ante los reclamos cotidianos efectuados por las mismas organizaciones originarias. Un ejemplo específico es la construcción, en el 2006, del monumento-mausoleo del reentierro del cacique Rankülche "José Gregorio Yancamil" en la plaza central de la ciudad de Victorica, provincia de La Pampa. La plaza central de la ciudad de Victorica se denomina Plaza Héroes de Cochicó, en memoria de los soldados del ejército argentino que protagonizó, el 19 de agosto de 1882 y bajo el mando de Yancamil, el denominado último combate contra los grupos indígenas de la región en cercanías del Paraje Cochicó.

Como parte del homenaje, se construyó, en 1922 y en medio de la plaza, una pirámide conmemorativa que luego se convirtió en mausoleo. La ceremonia de reentierro y el monumento-mausoleo a Yancamil parecen guiarse por una idea de patrimonio que busca escenificar y brindar una imagen "congelada" de "una faceta" de lo indígena. El centro de atención es el monumento cuya materialidad invisibiliza y cosifica el "ser" y el "estar" indígena, toda vez que congela una dinámica transtemporal, enmudece las voces, la cosmovisión, la percepción, las creencias y las formas de entender el mundo indígena.

El monumento, en tanto "memoria de piedra", puede verse como efecto de la colonialidad del poder, pues se vincula con una conceptualización de la idea patrimonial, consonante con las formas occidentales y modernas de construcción, manejo y valoración del saber (Curtoni y Chaparro, 2008). Bajo estas formas eurocéntricas de producción y reproducción del conocimiento, definidas desde un locus de poder, se anulan, silencian y niegan, por medio de diferentes estrategias, las posibilidades de existencia de "otras" alternativas de construcción y de circulación de los saberes.

Vinculado con esto, se cuestiona la asignación de valores científicos occidentales a los recursos, y el desconocimiento de las diversas visiones o percepciones existentes en otras culturas y en otras minorías étnicas (Ayala, 2005; Bender, 1998; Gnecco, 2005; Layton, 1989). Se discute la intromisión del Estado y de los organismos internacionales, en la definición del patrimonio y en su gestión. Los criterios de la ciencia occidental son los que han prevalecido bajo la expresión de los "expertos", quienes se encargan de verificar el cumplimiento del requisito de "valor universal excepcional" o el tan discutido criterio de autenticidad (Ucko, 2000; Piazzini, 2008). Ello denota el sentido de colonialidad de las prácticas vinculadas a las políticas patrimoniales, y de los espacios académicos como el arqueológico, que han servido a su reproducción.

Decolonialidad de la práctica

La generación del conocimiento arqueológico puede verse como un producto ideológico que, en la mayoría de los países latinoamericanos, se relaciona con el imaginario colonial sostenido y reproducido, entre otros, en el ámbito de las ciencias sociales. La superación de la colonialidad del conocimiento exige un posicionamiento ético-político que simultáneamente ponga en marcha un proceso de decolonización disciplinaria. En primer lugar, para decolonizar la estructura del conocimiento moderno occidental es necesario evidenciar el lugar y las relaciones que producen e instalan unas formas del saber, en detrimento de otras. Ello significa, en parte, visualizar las instituciones productoras o administradoras del conocimiento, su lenguaje de transmisión, sus políticas editoriales y sus agentes-referentes asociados.

Por otro lado, se requiere desafiar los principios de neutralidad valorativa, el distanciamiento y la exterioridad. De esta manera, es posible contemplar posturas éticas y políticas de la práctica, y procurar, por un lado, "deslocalizar" la arqueología de su matriz moderno-colonial de producción, y, por otro, desarmar la asociación exclusiva de pasado, arqueología y sujetos ausentes. La perspectiva decolonial promueve la práctica, la discusión y la resignificación de saberes e ideas generadas desde la diferencia colonial, e impulsa las construcciones del conocimiento "desde el lugar" (Castro Gómez, 2003; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007; Dávalos, 2005; Escobar, 2005; Walsh, 2007).

En conclusión, las apuestas actuales giran en torno de la idea de nuevos modos de producción del saber, y no simplemente de la búsqueda de conocimientos alternativos. En otras palabras, es necesaria una reconfiguración de la práctica que, en el caso de la arqueología, no sólo contemple los intereses acerca del pasado, sino que también se oriente en función del presente, y de las necesidades de los actores y de los contextos locales con los cuales interactuamos. Ello significa ejercer una praxis política y crítica que construya, de manera situada, el conocimiento (el "desde aquí" del pensador argentino Arturo Jau-

retche), es decir, una praxis no eurocéntrica, ni basada en el racionalismo científico y aséptico de la modernidad liberal. También se puede incluir en lo que Maritza Montero denominó una *episteme* latinoamericana del conocer caracterizada, entre otros aspectos, por una forma de ver, de hacer, de pensar y de sentir desde América Latina (Lander, 2003). Los intentos por resignificar la práctica disciplinar tienen por objetivo copromover y copotenciar espacios inclusivos que superen la endogamia académica y generen acciones con nuevos actores y con nuevas situaciones (Curtoni, 2008). Las implicaciones de ello se vinculan con la descentralización académica; la insoslayable consulta y el permiso de las comunidades locales; el entendimiento y la promoción de la transversalidad del conocimiento; la consideración de las historias y de los saberes locales en sus propios términos; la puesta en escena de nuestros intereses, alcances y limitaciones; la búsqueda de consensos, y la visualización de las prácticas desde los ámbitos éticos y políticos. 



Bibliografía

AYALA, P. (2005). Pueblos originarios y arqueología: discursos en torno al patrimonio arqueológico en San Pedro de Atacama (Segunda Región, Chile). En: *Textos Antropológicos*, 15 (2), pp. 249-261.

BENDER, B. (1998). *Stonehenge. Making Space*. Berg, Oxford.

CASTRO Gómez, S. (2003). Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas, (ed. por E. Lander), pp. 145-161.

CASTRO Gómez, S. y GROSFOGUEL, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.

CURTONI, R. y CHAPARRO M. G. (2008). El re-entierro del cacique José Gregorio Yancamil. Patrimonio, política y memoria de piedra en la pampa Argentina. En: *Revista Chilena de Antropología* N°19.

CURTONI, R. (2008). Acerca de las consecuencias sociales de la Arqueología. Epistemología y política de la práctica. En: *Comechingonia*, 11, pp. 29-45.

DÁVALOS, P. (2005). Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. En: *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, (ed. por P. Dávalos). pp. 17-33.

ESCOBAR, A. (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH.

GNECCO, C. (2005). Ampliación del campo de batalla. Simposio Pueblos Originarios y Arqueología (Memorias). En: *Textos Antropológicos*, 15 (2), pp. 183-195.

LANDER, E. (2003). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, E. Lander (ed), pp. 11-40.

LAYTON, R. (1989). *Who needs the Past? Indigenous values and archaeology*. Londres: Routledge.

PIAZZINI, C. (2008). Cronotopos, memorias y lugares. Una mirada desde los patrimonios. En: *Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios*, Piazzini, C. y Montoya Arango, V. (ed), pp. 171-183.

QUIJANO, A. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, E. Lander (ed). pp. 201-246.

UCKO, P. (2001). Heritage and indigenous Peoples in the 21st century. En: *Public Archaeology*, 1, pp. 227-238.

WALSH, C. (2007). *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial*. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 47-62.

Fotografías

Pag 43-44. La lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp. Autor Rembrandt Harmensz van Rijn Tomada de www.taringa.net/.../Lección-de-anatomía.html (consulta 21/04/2010)

Pag 45. Misión Catatumbo, Norte de Santander. Fotografía María Luisa Quiroz. Archivo Fotográfico Museo Madre Laura. S. F.

Pag 46-47. Indígenas del Chocó. Archivo Fotográfico Museo Madre Laura. S. F.

Pag 48. Indígena del Chocó. Archivo Fotográfico Museo Madre Laura. S. F.

Museos y
Colecciones

la producción comunitaria
de las comunidades
y las comunidades
locales

Por: Angélica María Núñez Gutiérrez*

Universitarias

puentes entre
la producción
de las comunidades
locales*



Hace cincuenta y seis años, el antropólogo Claude Levi-Strauss trató de mostrar a la UNESCO que lo realmente importante de salvaguardar el patrimonio eran la diferencia cultural y las dinámicas y los procesos sociales implicados, antes que, exclusivamente, sus productos materiales (Bouchenaki y Mounir, 2004). En ese momento, la materialidad y la monumentalidad eran los elementos principales que definían el patrimonio cultural. Estas dos ideas, íntimamente ligadas al ideal de la sociedad occidental, privilegiaban los sentidos de la visión y del tacto, y valoraban la transformación de la naturaleza en tanto creación humana; así, el lugar que ocupaban los artefactos, los monumentos, las ciudades, las obras de ingeniería, etc., excluía otras formas de pensar, y, con ello, la diversidad cultural.

Sólo hasta la Conferencia General de la UNESCO, realizada en París en el año 2003, se reconoce oficialmente la inmaterialidad del patrimonio y se redefine completamente lo que se entendía como patrimonio cultural. Se pasa de la valoración del producto cultural como objeto o como construcción material, donde las comunidades locales no tenían ninguna visibilidad o importancia, al fortalecimiento de los procesos de producción y de transmisión del conocimiento, teniendo en cuenta la comunidad viva, dinámica y en acción. Desde las instituciones se comienza a reconocer que las comunidades locales tienen el derecho de valorar, desde sus propios referentes culturales y simbólicos, lo que es o no es su patrimonio cultural; ya no se ve su cultura material como un simple receptáculo de tradiciones en vía de desaparecer, sino como portadora y transformadora de sus prácticas sociales (Kirshenblatt-Gimblett, 2004).

Este cambio ha involucrado a la academia y a la universidad. Si la valoración del patrimonio está dada en los contenidos que la cultura material puede transmitir, y no en su descripción meramente material, entonces el conocimiento producido dentro de la academia puede facilitar

la identificación y la valoración de dichos contenidos por parte de los colectivos sociales. En este panorama, las colecciones de arqueología, de historia natural, de etnografía, etc., que las universidades han reunido en su trayectoria de investigación, retoman su importancia toda vez que los objetos y los especímenes de exhibición se ven como puentes entre el conocimiento científico y el público en general. Más que su materialidad, se llama la atención sobre lo que se puede contar a partir de ellos. En esa medida, los museos universitarios empiezan a ser redefinidos como puentes de comunicación entre la producción del conocimiento, y los colectivos sociales inscritos en la universidad.

Relación Museo-Universidad

La relación Museo-Universidad no es puramente accidental; se remonta a los orígenes mismos de la ciencia. Ambas instituciones surgen y se desarrollan dentro de la esfera del saber de cada sociedad y de cada época específicas. Desde el momento en que se comenzó a explorar el universo por la vía de la razón, los objetos materializaban los fenómenos y las relaciones que se querían explicar: obras de arte, fósiles, artefactos y especies traídas de tierras lejanas, anomalías físicas e invenciones técnicas eran parte importante de la construcción del conocimiento. A partir de ellos se construían los argumentos que validaban o refutaban las teorías. Las comunidades científicas surgieron alrededor de los objetos que ganaron un lugar importante en las universidades del siglo XIX, donde fueron ordenados en colecciones según el sistema taxonómico que prevaleció en la época. Las exposiciones exhibían la historia evolutiva de la naturaleza y de la humanidad, y, en esa medida, el conocimiento erudito que expresaban pretendía ilustrar al público sobre el orden de las cosas y sobre la configuración de la mentalidad moderna.



En el siglo XX, los laboratorios comienzan a utilizar los medios mecánicos de reproducción, de simulación y de análisis; con ello, los objetos científicos pasan a un segundo plano en la producción del conocimiento, y el museo universitario se aleja de la academia para convertirse en un narrador de historias cuyos temas centrales eran la experiencia del conocimiento, la evolución de la tecnología y la conquista del espacio. En ese orden se convierte muchas veces en una poderosa herramienta que justifica el colonialismo, el racismo, el sexismo y el eurocentrismo; por esta razón cae en una suerte de abandono por parte de los científicos, quienes se mostraban más interesados en la investigación, antes que en la divulgación de la ciencia.

A medida que las diferentes disciplinas universitarias se orientaban hacia la investigación teórica, los especialistas comenzaron a considerar la investigación basada en el objeto —método sobre el cual se fundamenta la museología— como una forma anticuada de adquisición de conocimientos, propia de una época pasada. Para el especialista que utilizaba como punto de partida la teoría, las

colecciones universitarias eran por lo menos superfluas, en tanto que para otros eran incluso un residuo sospechoso de una ideología anacrónica y superada. El efecto de esta transformación en los fundamentos mismos del conocimiento trascendió la metodología individual y puso en entredicho la posición que ocupaba el museo en el ámbito universitario. (Willumson, 2000, p.18)

Esta situación generó, en las décadas de los ochenta y de los noventa, una fuerte crisis para los museos universitarios que perdieron su razón de ser entre el abandono de la academia y el aislamiento del campo museológico propiamente dicho. A esta crisis se la llamó la *Triple crisis* porque respondía a tres problemas centrales: la falta de objetivos claros, la carencia de personal y de datos estadísticos sobre las colecciones, y la insuficiencia de recursos y de financiación (Warhurst, 1986; Stanbury, 2000).

Aunque en muchos países esta crisis continúa, las instituciones encargadas del patrimonio se empiezan a movilizar y han unido sus fuerzas. Se crea un comité dentro del Consejo Internacional de Museos-ICOM, con el fin de

* Maestra en Artes y Museología. Docente del Departamento de Arqueología de la Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

fortalecer los museos universitarios; igualmente, se activan varias redes regionales, como la Red Latinoamericana de Museos Universitarios, cuya iniciativa ha sido liderada por la Universidad Nacional de Colombia, y a partir de la cual se consolidó la *I Cátedra Latinoamericana de Museología y Gestión del Patrimonio* que inicia el proceso de profesionalización en la región y abre un espacio importante para la reflexión sobre este tipo de museos. Las perspectivas se amplían y se encuentran soluciones para que los museos ligados a la universidad puedan cumplir un papel importante en la sociedad actual.

A finales del siglo XX, el museo universitario es repensado y redefinido en su misión y en su función, establece vínculos con la enseñanza y con la investigación, objetivos principales de la universidad, y se llega a considerar como un medio de comunicación que debe servir de puente entre la producción del conocimiento, y la sociedad en la cual está inscrita la universidad (Shaer, 1993).

De manera consciente o inconsciente, las colecciones y los museos universitarios han estado entre la producción del conocimiento especializado y los colectivos sociales, como medios de comunicación del saber a partir de los cuales se movilizan sentimientos de identidad y se construyen memorias comunes. La redefinición del concepto de patrimonio cultural le otorga un gran valor a la instancia inmaterial; los valores que se dan a objetos y a monumentos representativos de

una identidad deben ser establecidos por las comunidades locales para estimular, de esta forma, procesos de apropiación desde las esferas no especializadas. Este cambio hace que la universidad sienta la necesidad de acercarse a las comunidades para permitir dicha apropiación y para hacerlas partícipes de la construcción del conocimiento por medio de sus colecciones y de sus museos.

Esta redefinición de patrimonio, como la de tantos otros conceptos actuales, obedece a los signos de la llamada postmodernidad, donde se cuestionan los grandes metarrelatos que fundaban lo moderno. Instituciones como el museo y la universidad, importantes pilares que sostenían dichos metarrelatos, se ven obligadas a adaptarse y a actuar conforme a las nuevas lógicas culturales. El museo se torna menos dogmático y se vuelca al exterior; pretende ser un espacio de diálogo que muestra su propia versión o su punto de vista en medio de muchas otras posibilidades de explicación y de valoración, tanto de los contenidos que trata, como de los objetos que exhibe. Esto da forma a una nueva configuración del saber, más acorde con las realidades actuales, y deja a un lado las categorías fijas y la narrativa impositiva, para dar paso a la confluencia de relatos particulares y al reconocimiento de la diversidad cultural (Monpetite, 2000).

En el ámbito del patrimonio, este cambio de perspectiva ha generado procesos interesantes en el contexto mundial, en temas

que anteriormente no se consideraban. Tal es el caso de la repatriación de restos arqueológicos a sus comunidades de origen en Estados Unidos y la proclamación de leyes al respecto¹; la participación en las actividades culturales y en la forma como dichos restos son representados en los principales museos de Canadá²; la creación del Comité Internacional de Museos Conmemorativos de los Crímenes Públicos, con el fin de evocar las víctimas de los genocidios en diferentes sociedades; así como otras muchas expresiones sociales que ubican al museo en un lugar importante en la construcción de la memoria colectiva (Murphy, 2005).

El papel del museo universitario

Las posibilidades de acción de los museos universitarios son múltiples y pueden asociarse directamente con las funciones misionales de la universidad, es decir, con la extensión, la investigación y la docencia. A partir de las actividades de extensión se cubre la necesidad de los estudiantes, de adquirir conocimientos sobre otras disciplinas diferentes de la suya; es posible crear conciencia sobre la importancia del patrimonio cultural para las sociedades, y se suple la oferta cultural que compete a la universidad como parte de la formación integral del estudiantado.

Desde la investigación, el trabajo con las colecciones puede aportar nuevas interpretaciones de objetos, la construcción de historias sobre las disciplinas y la institución universitaria, la realización de estudios sociológicos con los públicos del museo, etc. Estas formas de construcción del conocimiento son exploradas en el museo, especialmente en lo que se refiere a la investigación transdisciplinaria, debido a que

los objetos de colección permiten múltiples interpretaciones y generan terrenos fértiles para la discusión de este tipo de trabajos. La posibilidad de trascender las fronteras disciplinarias se aprovecha para elaborar contenidos atractivos y legibles para el público no especializado.

En cuanto a la *docencia*, las colecciones universitarias pueden atender tanto necesidades de la educación formal en el campo de cada disciplina, como de la educación no formal en los espacios de exposición. Desde la educación formal los estudiantes universitarios pueden experimentar con los objetos, especímenes y obras de arte, y hacer descripciones, clasificaciones, análisis y reproducciones útiles en el proceso investigativo de cada disciplina. Desde la educación no formal es posible innovar en los procesos cognitivos y pedagógicos a partir de los principios de la interactividad y de la didáctica que se dirigen a los visitantes del museo. En este sentido, se han obtenido buenos resultados en la promoción misma de la universidad al



1. Ver: NAGPRA: Native American Graves Protection and Repatriation Act
2. Un buen ejemplo es el Museo Canadiense de la Civilización en Ottawa y en Quebec.

animar y dar a conocer a los estudiantes, de básica secundaria, las carreras que se ofrecen y sus campos de acción en el nivel profesional.

Una perspectiva que involucra la relación entre museo y universidad es la llamada *museología de la idea*. Con ella los objetos se consideran como elementos al servicio de las ideas o como mensajes que se transmiten en las exposiciones. Pretenden ser un instrumento de comunicación que ayude al visitante a recoger información y a tener su propia interpretación de los objetos exhibidos, sin la mediación de conocimientos previos sobre el tema. Este tipo de museología está estrechamente ligado al conocimiento científico y es muy utilizado en museos de ciencia y de industria. Para concebir exposiciones de esta clase es necesario contar con un equipo interdisciplinario de expertos (Hernández, 2003).

El museo universitario está en un lugar privilegiado para desarrollar este tipo de metodologías, ya que cuenta con las colecciones de objetos y con el conocimiento producido por los investigadores; sin embargo, en muchos casos existe un aislamiento entre el museo y la producción del conocimiento, que no deja aprovechar los espacios de exposición. Es entonces cuando el museo se percibe como un ente aislado y externo a la universidad, al tiempo que la producción de conocimiento, dentro de la universidad, no llega a tener un impacto fuerte en la sociedad. De esta manera se impide que el museo cumpla con la

función comunicativa que se le ha asignado en la actualidad.

Para que el museo supere esta crisis es necesario que avance en, por lo menos, tres terrenos:

- 1) Posicionarse en la universidad y en la comunidad como una institución útil e importante que convoca a los diferentes sectores de la sociedad para que participen de la recuperación de los museos.
- 2) Trabajar los contenidos de las exposiciones desde una *museología de la idea* apoyada por equipos interdisciplinarios.
- 3) Abrir la posibilidad para que las poblaciones se auto-representen e intervengan en la forma como aparecen en los museos.

De alguna manera en Colombia se ha iniciado este proceso. La Universidad de Antioquia en los últimos años ha fortalecido de una manera importante su museo, ha capacitado personal y ha invertido importantes recursos financieros para llegar a ser una institución de excelencia en el ámbito cultural del país. La Universidad de Caldas, por su parte, reunió sus colecciones en un centro de museos. La Universidad del Cauca, a su vez, ha comenzado con un diagnóstico de sus colecciones y con la capacitación en el campo del

patrimonio arqueológico y de la divulgación científica. Cada caso y cada región poseen su propia problemática y la manera de resolverse; también tienen en común componentes básicos de gestión, de planeación y de desarrollo de acciones en el campo de la museología, que empiezan a abrir un escenario fértil para la preservación y para la valoración del patrimonio cultural del país.

El caso de las colecciones arqueológicas

Las piezas y las colecciones arqueológicas juegan un papel muy importante en la construcción de la memoria colectiva, ya que son los medios potenciales para recrear los resultados de las investigaciones realizadas en torno de las sociedades prehispánicas, y para la interpretación de las comunidades indígenas y de sus ancestros. En Colombia, estas colecciones se formaron, en su mayoría, en los años cuarenta, con la fundación de las sedes del Instituto Etnológico Nacional, bajo la iniciativa de los pioneros de la arqueología en cada región. Se fueron enriqueciendo con las investigaciones, las donaciones y las compras a gaaqueros; en algunos casos se crearon museos que montaron exposiciones desde la visión de la arqueología tradicional.

En los años noventa, con el auge de la arqueología de rescate, los laboratorios no daban a basto con la gran cantidad de material recuperado; de otro lado, las críticas y los cambios en

la forma de hacer arqueología en el país dejaron obsoletas las exposiciones, y el trabajo con las colecciones empezó a verse como una práctica fetichista e inútil; asimismo, la dispendiosa labor de inventario y de catalogación fue iniciada varias veces con criterios diferentes, y, en muchas ocasiones, no se finalizaba por falta de apoyo o por desinterés de los arqueólogos.

En los últimos años, con las nuevas disposiciones de la Ley sobre el patrimonio, y con la exigencia de registro de piezas ante el Instituto Colombiano de Antropología e Historia- ICANH, los departamentos se han visto obligados a prestar de nuevo atención a las colecciones. Se inicia un proceso interesante de valoración que apela a las tendencias de la museología contemporánea e incorpora las discusiones sobre la autoridad del patrimonio, la repatriación, la construcción de las memorias locales y la autorrepresentación de las comunidades.

Una de las principales potencialidades de las colecciones universitarias es la cercanía y el acceso al conocimiento. Paradójicamente, museos y colecciones no tienen, en todos los casos, una relación muy fluida con los departamentos y con las facultades universitarias; los investigadores aún no se interesan mucho por la divulgación de sus producciones, más allá del ámbito académico, y los departamentos administrativos ven en ellos una carga económica que no está entre sus prioridades.



Este problema está relacionado con una visión estrecha de lo que puede movilizar, en términos académicos y de impacto en la sociedad, un museo universitario. La valoración y la gestión de colecciones arqueológicas van más allá de la simple preservación del patrimonio; la importancia de una colección está dada en términos de la información que se puede canalizar a partir de ella, y sólo mediante investigaciones puntuales sobre la biografía de las piezas y sobre la historia de las colecciones es posible evidenciar su valor. Los argumentos que justifican la inversión de recursos humanos y financieros para mantener una colección universitaria están orientados hacia la divulgación del conocimiento producido en la universidad y hacia la apropiación del patrimonio por parte de las comunidades locales; de otro lado, el trabajo de elaboración de contenidos para difusión propicia un espacio "único" para el diálogo de los saberes, ya que el diseño de conceptos, de estructuras temáticas, y la traducción de los mismos, requiere un equipo de trabajo con perspectivas y con enfoques diversos.

Desde esta óptica, las colecciones arqueológicas empiezan a ser valoradas y cobran importancia no sólo como fuentes de información útiles a la investigación arqueológica, sino como posibles transmisoras de la versión sobre el pasado que la disciplina construye, punto focal de la apropiación del patrimonio arqueológico y para la divulgación de diversas voces que buscan ser escuchadas. ■

Bibliografía

BOUCHENAKI, Mounir. (2004). Editorial. En: *Patrimonio Inmaterial, Museum International* 221, 222, Quarterly Review. pp. 7-12.

HERNÁNDEZ, Francisca. (2003). *El Museo Como Espacio de Comunicación*. Barcelona: Ed. Trea.

KIRSHENBLATT-Gimblett, Bárbara. (2004). El patrimonio inmaterial como producción metacultural. En: *Patrimonio Inmaterial, Museum International* 221, 222, Quarterly Review. pp. 52-67.

MONPETTIT, Raymond. (2004). Musées et universités : des fonctions en redéfinition, des missions complémentaires, des collaborations requises. En: *Jau-main Serge. Les Musés en mouvement : Nouvelles conceptions, nouveaux publics (Belgique, Canada)*. pp. 41-71.

MURPHY, Bernice. (2005). Memoria, Historia y Museos. En: *MUSEUM Internacional* 227. Diversidad Cultural y Patrimonio. pp. 66-74.

SCHAER, Roland. (1993). *L'invention des musées, Gallimard*. Paris: Réunion des musées nationaux.

STANBURY, Peter. (2000). Colecciones y Museos Universitarios. En: *Museum Internacional* No 206. Vol. LII, N° 2, UNESCO. pp. 6-11

WARHURST, A. (1986). The Triple Crisis in University Museums. En: *Museum Journal*, vol. 86, no 3. pp. 137-140.

WILLUMSON, Glenn. (2000). Un nuevo público para el museo universitario. En: *Museum Internacional Museos Universitarios*, No 206 .Vol. LII, No. 2, UNESCO. pp.17-27.

Fotografías

Pag 53. Visita guiada. Exposición temporal Biodiversidad, Colección de Antropología MUUA.

Pag 54. Casa Museo Mosquera, Universidad del Cauca. Fotografía Angélica María Núñez Gutiérrez.

Pag 55. Colección de Ornitología Museo de Historia Natural, Universidad del Cauca. Fotografía Angélica María Núñez Gutiérrez.

Pag 56-57. Exposición Bicentenario: Independencias + Pluralidad + Diversidad. Abril de 2010, MUUA.

“ ¿ Quién le teme a la Belleza ? ”

La Facultad de Artes, en asocio con el Instituto de Filosofía, de la Universidad de Antioquia, realizará del 1 al 3 de septiembre de 2010, en Medellín, el "VIII Seminario Nacional de Teoría e Historia del Arte", un evento que se constituye como el más importante en la ciudad y el país. Más aún, es el único evento relacionado sobre el tema que se organiza de manera continua en Colombia.

Desde su creación en 1996, con la iniciativa del docente Carlos Arturo Fernández Uribe, el seminario ha tratado temas de gran interés tales como: La muerte del arte (1997), La imagen (1998), La autonomía del arte (2000), El arte y su tiempo (2002), La crítica de arte: entre el multiculturalismo y la globalización (2004), El museo y la validación del arte (2006), Moderno / Contemporáneo: un debate de horizontes (2008).

El seminario tiene como objetivo propiciar un espacio donde se presenten y debatan temas relacionados con la teoría e historia del arte, a través del análisis y la crítica de problemáticas actuales; va dirigido a docentes, críticos de arte, estudiantes, filósofos, historiadores, artistas y público en general interesado por los temas abordados por el seminario, sin excepción de su formación académica o disciplinar.

Para este año, ¿Quién le teme a la belleza? Será el tema de interés del seminario, el cual no está dirigido a una cosmética de "retorno al orden", ni es una invitación a buscar nuevos valores en el arte del pasado, razones fáciles de invocar por quienes en nombre de la actitud progresista profesan y predicán el descarte de la belleza, sino más bien, a cuestionar en el arte el discurso en boga contra ella, que el mismo mundo del arte está comenzando a revisar.

No hay que temerle a la belleza: no define al arte, no lo puede marginar, lo engrandece. Se trata más bien de prestarle atención a sus modos globales de existencia, a la diversidad de sus arraigos culturales, y al potencial de crítica, rebeldía y afirmación de la vida, gracias al cual han surgido tantas obras de arte.

Inscripciones: <http://reune.udea.edu.co>

Valor:

Público General: \$130.000

Estudiantes con Carnet: \$100.000

Descuento de 10% a grupos de más de 10 personas.

Informes: Facultad de Artes. Universidad de Antioquia. 219 58 87 / 219 88 87

<http://artes.udea.edu.co> - seminario.artes@artes.udea.edu.co - artes.udea2010@gmail.com

Félix Ángel (USA)

Renato Barilli (Italia)

Luis Camnitzer (USA)

Victor del Río (España)

Efrén Giraldo (Colombia)

Lucas Ospina (Colombia)

Javier Domínguez (Colombia)

Denis Dutton (Nueva Zelanda)

Daniel Jerónimo Tobón (Colombia)

Carlos Arturo Fernández (Colombia)

VIII Seminario Nacional de Teoría e Historia del Arte

1, 2 y 3 de septiembre de 2010



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA
1803
VICERRECTORÍA
DE EXTENSIÓN



Museo Universitario
Universidad de Antioquia

