



Regulaciones patrimoniales y conflictos ontológicos

Heritage regulations and ontological conflicts

Este artículo discute las relaciones entre patrimonio, ley, humanismo, mercado y gubernamentalidad en tiempos nacionales y multiculturales. El argumento principal sugiere que el proceso patrimonial, moderno/postmoderno hasta los tuétanos, ha ignorado (aplastado, alterizado) los conflictos ontológicos que se producen cuando impone su concepción del tiempo, la historia, los ancestros. Reconocer esos conflictos, en cambio, supone des-hacer el sentido canónico de lo patrimonial y abrir el campo para que, en vez de cierre epistemológico, haya apertura ontológica.

Palabras clave: patrimonio, ley, nacionalismo, multiculturalismo, humanismo, gubernamentalidad, economía de mercado, conflictos ontológicos.

This article delves into the relationships between heritage, law, humanism, market and governmentality from national and multi-cultural angles. The main argument posits that the utterly modern/postmodern patrimonial process has ignored (crushed, altered) the ontological conflicts that arise when it imposes its conception of time, history and ancestors. Recognising these conflicts, on the other hand, involves undoing the canonical meaning of heritage and opening the field leading to ontological openness instead of epistemological closure.

Keywords: heritage, law, nationalism, multiculturalism, humanism, governmentality, market economy, ontological conflicts.

El aparato histórico institucional (conformado por arqueólogos, historiadores y operadores patrimoniales, sobre todo) ha dedicado buena parte de su trabajo reciente a definir qué es el patrimonio y cómo se compone, promueve y regula. Esa maraña institucional, prolijamente tejida alrededor de un connubio poco analizado entre el patrimonio y la ley, ha impedido ver dos asuntos de importancia fundamental: (a) la historicidad del patrimonio, rutinariamente soslayada debido al absoluto proceso de naturalización a que ha sido sometido; y (b) los conflictos ontológicos que se producen, pero se soslayan, cuando se impone la visión histórica de la (post)modernidad. En este artículo quiero interpelar esos dos asuntos tan ignorados y quiero hacerlo desde mi trabajo arqueoetnográfico en Colombia.

La historicidad del patrimonio

En la tradición judeocristiana los golems son criaturas creadas de barro y traídas a la vida a través de un acto mágico, la pronunciación del nombre secreto de dios. El golem es creado de la nada (si el barro puede ser llamado así); su origen es humano, aunque parezca divino. Alguien lo hace y lo echa a andar; así el golem adquiere vida propia. Así es el patrimonio: una creación humana, *algo* investido de sentido que, de pronto, parece vivir fuera de la órbita de sus creadores. Pero la animación ignora los orígenes: ni el padre ni el hijo quieren saber de un principio vacío. Pero otros sí quieren saber, quieren devolver el golem a su condición de tiempo y espacio. Eso quiero hacer con el patrimonio, un concepto vago no por sí mismo (su absoluta materialidad desafía cualquier imprecisión), sino porque los discursos institucionales —del Estado, la academia, los organismos multinacionales— lo rodean de un aura misteriosa tan poderosa que su comprensión, su fijación en el significado, parece ser una misión condenada al fracaso. Pero ¿no es eso lo que quieren esos discursos, elevar el patrimonio a una condición casi mística, inasible, elevarlo a una centralidad simbólica que todos tienen que reconocer y reverenciar, sin importar que su verdadero significado nos eluda? Se supone que el patrimonio es “algo” que compartimos en lo más profundo de nuestra sociabilidad, allí donde yacen los significados más esenciales, aquellos que cementan e, incluso, que crean la vida colectiva. Pero ¿dónde están esas profundidades, adónde llegan? En cualquier caso, ¿quiénes somos? ¿Cuál es la condición que nos une, cuál la naturaleza de este tipo de vínculo que nos lleva a compartir? ¿Cuál es la naturaleza del *nosotros*?

La definición de un *nosotros* preciso (claro, redondo, autocontenido) fue la tarea inconclusa de los proyectos nacionales. Aunque deliberadamente inacabado —la modernidad fue un proyecto y, por tanto, su propia naturaleza impidió su terminación—, el *nosotros nacional* fue relativamente claro: una sociedad de creyentes compuesta por individuos unificados y homogéneos que compartían una historia y un futuro. El control de un patrimonio preciso e identificable que debía ser compartido por los ciudadanos nacionales fue una parte importante de la gubernamentalidad del Estado-

nación (Hall 2000). Pero la nación se hizo añicos hace tres décadas. Los tiempos actuales —postmodernos, transmodernos, postindustriales— son ahora multiculturales. ¿Qué se puede esperar ahora en términos de patrimonio, cuando la nación ha sido abandonada como idea-meta, solo para ser reemplazada por esa cosa amorfa, la sociedad multicultural? Si el *nosotros* nacional compartía un patrimonio porque solo había uno para compartir, heredado de/por la sociedad nacional y demarcado por el trabajo concertado de las disciplinas históricas, ¿qué tipo de patrimonio comparte el *nosotros multicultural*? ¿Una especie de patrimonio-paraguas, reconocido y aceptado por todos (sin importar la diversidad) como un bien común y bajo el cual prosperan patrimonios más específicos, limitados y exclusivos? Si es así, ¿qué significa una pluralidad de patrimonios para una idea que debió su existencia a su exclusividad? ¿La explota, la agranda, la derrumba? En suma, ¿qué significa el patrimonio actual, ahora que parece más confuso que nunca?

Quiero interpelar al patrimonio que ahora se despliega en tiempos multiculturales. No voy a intentar el esfuerzo infructuoso de fijarlo. Voy a intentar la tarea más modesta de desestabilizar su aparente estabilidad. Dos acciones salen a la palestra en este propósito: historizar el patrimonio y desentrañar la unión perversa entre patrimonio y ley. La historización lleva un largo trecho recorrido en antropología, donde tomó la forma de la introspección. Rabinow (1986) la llamó *antropologizar a occidente*.¹ Chakrabarty (2007), *provincializar a Europa*. El propósito es el mismo: situar geohistórica y geopolíticamente una práctica, una relación, un sentido; mostrar cómo llegaron a ser, señalar su acontecimiento. Eso podemos hacer con el patrimonio: volverlo a su lugar, pluralizarlo, arrebatarlo a los expertos y al abrazo posesivo del Estado; mostrar la operación fetichista, su intención naturalizadora.² Historizar el patrimonio significa volver familiar lo que parece distante; localizar y cuestionar el aparato que lo fetichiza y reifica. El patrimonio no se autofetichiza ni autoreifica, faltaba más. Alguien lo hace: los funcionarios de los museos, los arqueólogos, los historiadores, los miembros de las academias, los legisladores y sus decretos, los agentes del turismo y del mercado, los agentes transnacionales del universalismo humanista.

Luego está la cuestión del enredo entre la ley y el patrimonio, su complicidad absoluta. De hecho, un patrimonio fetichizado y reificado (nuestro patrimonio, el patrimonio de todos, el patrimonio nacional) se rinde, fácilmente, al férreo control de la ley. El aparato legal es un dispositivo de naturalización que

1. “Debemos antropologizar a Occidente: mostrar qué tan exótica ha sido su constitución de la realidad; enfatizar aquellos dominios más asumidos como universales (esto incluye la epistemología y la economía); mostrarlos tan históricamente peculiares como sea posible; mostrar cómo sus reclamos de verdad están ligados a prácticas sociales y se han convertido, por lo tanto, en fuerzas efectivas en el mundo social” (Rabinow 1986: 241).

2. Las etnografías del patrimonio han avanzado mucho en este sentido desde los trabajos pioneros de Castañeda (1996) y Bender (1998). Hamilakis (2007: 22-23) hizo una estupenda labor historicista contra la reificación del “registro arqueológico”.

exige olvidar que la ley es un artefacto histórico, la codificación de los deseos morales colectivos en tiempos y lugares específicos (pero no en otros). Ley y patrimonio, sin embargo, no son contérminos. ¿Qué los obliga a ocupar la misma cama? ¿Por qué el patrimonio es sometido al imperio de la ley? No solo estamos sometidos a un fetichismo amplio y abarcador de la ley, sino que el fetichismo, como ley, es llevado al patrimonio. El patrimonio no se discute; se regula. La regulación (legal) establece los términos del trato. Esta vigilancia es parte del control sobre el erotismo intertestamental, una operación colonial que tiene larga historia y, aparentemente, largo destino. La regulación del trato con el patrimonio se vuelve un asunto meramente técnico: define quién lo puede encontrar (el arqueólogo en la excavación, el historiador en el archivo); quién maquillarlo (el restaurador), quién exhibirlo (el museógrafo), quién vigilarlo (la policía, algunos funcionarios de agencias estatales), quién proteger los derechos humanistas (los agentes transnacionales). Este reduccionismo técnico no es operativo, sino ideológico. De hecho, ayuda a lograr lo que Mauricio Pardo (2019) ha llamado “régimen de culturización”, es decir, la forma como las dimensiones semióticas son arrancadas de las totalidades sociales —no solo retóricamente, sino, también, como experiencias vividas—. En este caso, la culturización arranca el patrimonio de orígenes, destinos, diferencias y luchas de poder: su historicidad es, pues, velada por su reificación.

El patrimonio es lo que heredamos y lo que debemos querer, se nos dice. En términos legales, proviene de individuos identificables, por lo general establecidos por consanguinidad. Sin embargo, en el caso de la noción abstracta del patrimonio vinculado a los discursos nacionales y postnacionales, esos individuos no están bien definidos, si es que están definidos. En lugar de individuos concretos, heredamos el patrimonio de entidades abstractas, ancestrales, algunas de las cuales fueron, incluso, enemigas de las pretensiones nacionales —como las sociedades indígenas en la mayoría de los países de América Latina, si bien en su versión prehispánica—. Sin embargo, aunque las entidades de las que hemos heredado el patrimonio son vaporosas, por decir lo menos, los Estados y los organismos multinacionales, como la UNESCO, hace tiempo se embarcaron en la tarea de definirlo —y tal definición ha variado a través de los años, desde otorgar centralidad casi exclusiva a monumentos hasta considerar totalidades más comprensivas, especialmente manifestaciones culturales intangibles—. El acto mismo de la definición (y sus cambios históricos) debería develar su historicidad, ¿no es así? Bueno, no es así. El patrimonio es rutinariamente reificado, brutalmente sacado de la historia. Esta es una curiosa paradoja: algo que es histórico por definición (después de todo, apunta a orígenes y continuidades, a procesos temporales) es naturalizado en su elevación a símbolo nacional (y postnacional). Sin embargo, la reificación no impidió su coherencia discursiva. En efecto, los discursos nacionales sobre el patrimonio eran relativamente coherentes —tenían claro lo que era patrimonio, para qué servía, cómo excitar a los creyentes. Pero todo esto ha desaparecido.

Si las viejas soberanías nacionales fueron destrozadas, intencionalmente, por la retórica global del multiculturalismo, su reemplazo es inestable, precario. Las soberanías fragmentadas que se hicieron cargo de los estados multiculturales no están bien definidas. Por ejemplo, el dominio omnicompreensivo de los derechos individuales, la piedra angular de la modernidad, en la actualidad comparte disposiciones constitucionales y legales con los derechos colectivos, antes ignorados. La primacía otorgada a unos u otros, o su coexistencia problemática, está empañada por pluralismos híbridos, usualmente retóricos pero rara vez realizados en asuntos prácticos.³ Es un misterio cómo estas soberanías fragmentadas dan forma a las narrativas históricas. El patrimonio multicultural (postnacional) se ha convertido en una cosa decible, incluso comprable; sin embargo, es una entidad indecible y extraña. Se cierne sobre todos, pero no está en ninguna parte, a pesar de estar en todas partes gracias a su asociación con el mercado. Pero si el patrimonio contemporáneo evita ser definido —y en ese carácter elusivo radica la mayor parte de su atractivo y poder simbólico— el multiculturalismo sí es susceptible de ser fijado en su significado.

Los discursos históricos relacionados con la creación y funcionamiento de las sociedades nacionales han perdido ímpetu y significado, dada la aparición del multiculturalismo, que socava los principios fundamentales de las sociedades modernas, en especial la construcción de colectividades unificadas (sociedades nacionales) en términos de cultura, lenguaje e historia. En las últimas dos o tres décadas el multiculturalismo ha puesto en marcha cambios profundos, especialmente en lo que respecta a la organización de la sociedad, que ahora se predica en la coexistencia de grupos distintos —convencionalmente cobijados con la expresión *diversidad cultural*—. Las palabras claves que ligan las reformas multiculturales son reconocimiento, autonomía y límites, especialmente con respecto a los grupos étnicos. El reconocimiento ha sido anunciado, desde comienzos de la década de 1980, como la huella más importante de la nueva sociedad. Como Charles Taylor (1993: 61) señaló, en esa época ocurrió un cambio dramático, el paso de la política de la dignidad igualitaria a la política del reconocimiento:

Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás. La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante e igualitaria.

3. Tal es el caso, por ejemplo, del pluralismo jurídico, consagrado en las Constituciones de los países que alardean de su diversidad cultural. En Colombia la Constitución promulgada en 1991 lo mencionó y exigió su realización a través de una coordinación jurídica entre el sistema legal del Estado y los de las minorías culturales. Tres décadas después, sin embargo, dicha coordinación es inexistente y las disputas legales entre los diferentes sistemas son usualmente resueltas caso por caso, por lo general recurriendo a límites territoriales y culturales.

Ese reconocimiento no debía ser una simple declaración: “Pero la otra exigencia que tratamos aquí es que todos *reconozcamos* el igual valor de las diferentes culturas; que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su *valor*” (Taylor 1993: 94-95; cursivas en el original). Sin embargo, después de casi tres décadas de políticas multiculturales está claro que la exigencia de Taylor fue ignorada: la convivencia multicultural de la diversidad cultural no se ha traducido en el reconocimiento del valor de lo diferente, sino, simplemente, en el reconocimiento de su existencia, que ha sido organizada y, en gran medida, aislada. Las desigualdades reales y vividas han sido enmascaradas por una diversidad fantasmática. El resultado es perversamente violento: las desigualdades insostenibles aparecen como diversidades deseables.

Variando en intensidad y grado, las reformas multiculturales pretendieron asegurar o consagrar la autonomía territorial, legal, educativa, administrativa, fiscal y lingüística de grupos culturalmente diversos. Pero debido a que la autonomía dentro de las fronteras nacionales siempre fue un dilema para la teoría política moderna, el multiculturalismo tomó las medidas necesarias para que no fuera una amenaza para las sociedades cohesionadas que la modernidad forjó con tanto trabajo. Como resultado, la autonomía se otorga dentro de ciertos límites. Taylor (1993: 93) lo señaló de esta manera: “El liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural. El liberalismo es, también, un credo combatiente. La variable tolerante que apruebo, así como sus formas más rígidas, tiene que establecer un límite”.

El reconocimiento, la autonomía y los límites funcionan juntos, en una relación tensa pero productiva, para construir las nuevas sociedades postnacionales. Pero un campo simbólico prominente, el de la historia, fue (aparentemente) soslayado por la reorganización multicultural. Las concesiones multiculturales establecen los límites dictados por las políticas estatales. Por eso hay bordes que no pueden cruzar ciertas autonomías: la reivindicación de autonomía nacional dentro de la nación es una de ellas; la historia es otra. La historia todavía es un campo —controlado por el Estado y por las disciplinas académicas— para el despliegue de un *nosotros* colectivo que, sin embargo, se vuelve una categoría cada vez más borrosa en tiempos multiculturales.

Si los discursos patrimoniales tenían más o menos clara su relación con el nacionalismo, ahora su casa está desordenada; si antes administraban narrativas que trataban con un Otro externo a la modernidad (el salvaje arquetípico), ahora ignoran qué clase de discursos administran cuando ese Otro ya no es exterioridad, sino interioridad constitutiva. ¿Van a seguir contando la historia de un nosotros homogéneo y estático, aun cuando la alteridad se esfuerza por construirse como diferente y aun cuando florece por doquier la diversidad cultural predicada por el multiculturalismo? O, más bien, ¿van a escribir historias nuevas (múltiples, plurales) en las que los *otros* antes desterrados también estén representados, esos mismos *otros* que ahora luchan por fortalecer un lugar y un tiempo, sin importar que lo hagan reivindicando agendas abiertamente anacrónicas para

la modernidad? En cualquier caso, la situación es compleja para esos discursos. Si optan por la primera posibilidad estarán afirmando que el multiculturalismo bien puede haber llegado pero que nada ha cambiado en asuntos históricos. Esa afirmación tendría apoyo del Estado, que no oculta que su aparato mnemónico está intacto⁴ —una estrategia que sería anacrónica, si no fuera calculada—. Si optan por la segunda, esto es, una historia múltiple y plural, sea lo que sea, estará navegando en aguas desconocidas. Eso no sería un gran problema si no fuera porque allí, en la profundidad de lo desconocido, pueden estar esperando sorpresas no deseadas. Por un lado, la multiplicidad puede significar dos cosas: o historias diferentes que viven lado a lado —lo que es una utopía ingenua, dada la operación de la hegemonía— o una historia-sombrilla, de alguna manera mimética del modelo nacional, bajo la cual florecen varias particularidades. Por otro lado, una alteridad radical bien puede querer que explote lo poco que queda de las historias nacionales; en ese caso, reconstruir la totalidad destrozada sería una tarea tremenda, seguramente inútil.

Cualquiera que sea el resultado (si hay un resultado, porque el estancamiento puede ser tratado con un aplazamiento eterno), no se puede ignorar que el multiculturalismo no es un reajuste inocente de la sociedad. Ha sido ampliamente criticado por aquellos que piensan que promueve la diversidad cultural, pero ignora las necesidades y expectativas de los diferentes (e.g. Žižek 1998; Hale 2002). La diversidad cultural se canaliza para satisfacer las necesidades multiculturales, sobre todo en un vacío político. La celebración de la diversidad multicultural, que estimula la proliferación de identidades locales y específicas, debilita identidades más inclusivas, unidas y fuertes. En un mundo de identidades fragmentadas, sin importar lo fuertes que sean individualmente, el sistema reina.

El multiculturalismo organiza la diversidad cultural, nominándola y creándola desde el Estado, los organismos multilaterales, las ONG y la academia, mientras que la alteridad “real” es reprimida por su reflejo virtual. Neutraliza el activismo de lo diferente imponiéndole límites, legales y de otro tipo, y entregándolo al mercado —que la trata como simple diversidad, controlada y promovida como auténtica y pura—. La distancia entre *diversidad* y *diferencia* es la principal limitación multicultural, tanto característica como síntoma. Como si esto no fuera un problema casi insuperable, el multiculturalismo está cargado de tensiones constitutivas, la más prominente de las cuales es la contradicción entre derechos individuales y colectivos y la autonomía concedida a distintas simbolizaciones de la sociedad y la vida. Aunque la autonomía se mantiene a raya usando límites, no deja de ser potencialmente explosiva. La “solución” que las sociedades multiculturales han adoptado para resolver estos problemas es el aplazamiento y, cuando las circunstancias son demasiado acuciantes, la casuística. Además, desde hace tiempo se ha dicho que la postmodernidad —de la cual participa el multicult-

4. Los museos centrales, por ejemplo, todavía son nacionales.

turalismo como la forma actual de organización de la sociedad— ha acabado con la conciencia histórica. De Fredric Jameson a Zygmunt Bauman, de David Harvey a Beatriz Sarlo, los teóricos contemporáneos de las lógicas culturales señalan que la tradición y la teleología son narraciones anticuadas, devaluadas por el presentismo. El pasado ha desaparecido como continuación de la experiencia y la historia solo sobrevive como fachada, no como apego significativo de las personas a los tiempos pasados. La relevancia del pasado para el presente ha desaparecido.

Así, el patrimonio en tiempos multiculturales no está ligado a identidades nacionales.⁵ En su ausencia una posible identidad multicultural todavía tiene que mostrar la cara, si eso llega a suceder —a menos, por supuesto, que aceptemos que la identidad de una sociedad multicultural sea la suma de sus partes—. Tampoco puede ser vinculado a una conciencia histórica, al menos no en la forma como la concibió la nación. Sin embargo, por muy resbaladizo que el patrimonio sea hoy en día en términos de identidad y a pesar de lo lejos que se encuentra del sentido histórico parece florecer en todas partes. Jesús Martín (2000) señaló una coincidencia no fortuita: lo que llamó *boom de la memoria* (equivalente a un *boom del patrimonio*) comenzó a ocurrir justo cuando languidecía el *ethos* de la modernidad. En la publicidad y los medios abundan las referencias al pasado; los parques históricos son atracciones turísticas bien concurridas; y los agentes de la patrimonialización están ocupados en todo el mundo identificando posibles objetivos. La nostalgia vende bien. Las narrativas, los recuerdos y los *loci* (paisajes, sitios, incluso intangibles) relacionados con el patrimonio son ubicuos en un mundo que ha prescindido de cualquier referente temporal distinto al presente. Por lo tanto, si la identidad y lo histórico no están detrás del auge del patrimonio, ¿qué podemos encontrar? Dos de las fuerzas más poderosas de los últimos años, el mercado y la gubernamentalidad (sostenidos por el humanismo).

El humanismo ha estado con nosotros por más de cinco siglos. Desde su origen vernáculo en el sur de Europa, se las arregló para difundir en todo el mundo sus ideas básicas: el optimismo en las capacidades de los seres humanos, especialmente en la razón, tanto que colocaron a los seres humanos en el centro del escenario (el antropocentrismo desplazó a otros seres, desde entonces confinados a un mundo natural que iba a ser domesticado por la cultura); una fe ciega en la resolución pacífica de los conflictos; unidad política y consenso; debate civilizado y democracia; búsqueda de una espiritualidad generalizada (expresada en las artes y también en una comunicación íntima e interior con lo sobrenatural); los límites al poder religioso. A pesar de que estas ideas fueron puestas a prueba, sobre todo en el siglo xx, el humanismo ha sobrevivido a la catástrofe. Tanto es así, de hecho,

que se ha convertido en la fuente no contaminada a la que el mundo debería volver para restablecer la armonía, la paz, el bienestar. Si la modernidad solo fue una promesa inacabada (y violenta), el retorno al humanismo curará todas las heridas. Esta llamada penetrante, pronunciada por seguidores tan apasionados e influyentes como Jean-Paul Sartre y Jürgen Habermas, ha impregnado los debates filosóficos de las últimas seis décadas y ha recibido una adhesión casi universal en Occidente.

A pesar de las críticas que ha recibido, tanto en la academia (Foucault 1991a) como fuera de ella (Fanon 1973), el humanismo todavía reina y lo hace firmemente en el campo del patrimonio. En efecto, si el patrimonio nacional era un símbolo de la nación y si el patrimonio multicultural no puede ser un símbolo de las sociedades postnacionales, ¿de qué es símbolo el patrimonio contemporáneo? Aquí es cuando entra en escena el humanismo: el patrimonio (sobre todo si es monumental, salpicado de exotismo y localizado en bonitos paisajes) pertenece a la humanidad en su conjunto. Una identidad humanista y universal aparece para trascender las contradicciones insuperables que el multiculturalismo planteó a las identidades nacionales. La concepción humanista del patrimonio es cocinada y transmitida por los organismos multinacionales y operacionalizada en el ámbito local por las instituciones estatales. Patrimonializar (volver patrimonio algo que no lo era) es una actividad humanista: asegura que los derechos de algunos (usualmente comunidades locales pobres) sean extendidos a “todos” desde un concepto de humanidad que solo puede ser logocéntrico; asegura que los recursos (biodiversidad, exotismo) sean accesibles a quienes pueden acceder a ellos (los habitantes privilegiados del Primer Mundo, sobre todo); asegura el acceso (mercantil) de la humanidad a lo que antes eran recursos locales —alejados de la codicia mercantil y finamente entrelazados con tejidos sociales tradicionales—.

Este esbozo rápido del humanismo no estaría completo sin discutir el mercado. En el mundo de consumo masivo en el que vivimos, el patrimonio es una mercancía más. Por un lado, se ha convertido en el objeto de deseo de la multimillonaria industria del turismo, que interviene en la formación de las políticas de patrimonio en todo el mundo. El patrimonio se ha convertido en una necesidad. Por otra parte, su promoción y protección (dos caras de la misma moneda) son rutinariamente presentadas como funciones del desarrollo económico que, a su vez, es una parte fundamental de la teleología del crecimiento.⁶ Si los países deben crecer, tienen que identificar las áreas donde puedan hacerlo. El turismo (y sus patrimonios acompañantes) es un área que ha recibido mucha atención porque está madura para crecer; de hecho, la unión circunstancial de turistas ricos, desplazamiento rápido y el atractivo creciente de lo exótico y lo auténtico (un neobucolismo que llena ciertos vacíos de la vida diaria en las democracias

5. Hay excepciones notables a esta afirmación, sin embargo. Están vinculadas a reclamos nacionales existentes —en su mayoría en casos de confrontación territorial y cultural violenta que surgen de la dominación neocolonial, como entre Palestina e Israel y entre los kurdos y Turquía—. En esos casos el patrimonio puede ser importante para forjar identidades nacionales.

6. Una paradoja posmoderna extraordinaria es la existencia de una teleología dominante (el crecimiento económico, modelado en la biología) en medio de una temporalidad no teleológica.

industrializadas), no ha pasado desapercibida a los emprendedores capitalistas.

La toma del patrimonio por el mercado y el humanismo se nutre tanto del exotismo como de la autenticidad. Lo auténtico, que busca ávidamente el turismo, no solo se requiere del patrimonio material; también se requiere del paisaje (humano/natural) que le da sentido y aumenta su disfrute. La exigencia de autenticidad y exotismo es, también, una “nostalgia imperialista”; los agentes del colonialismo:

...normalmente exhiben nostalgia por la cultura del colonizado como era “tradicionalmente” (esto es, cuando la encontraron por primera vez). La peculiaridad de su lamento es, desde luego, que los agentes del colonialismo suspiran por las formas de vida que alteraron o destruyeron intencionalmente... una clase particular de nostalgia, usualmente encontrada en el imperialismo, en la cual las personas deploran la muerte de lo que ellas mismas han transformado (Rosaldo 1993: 69).

Un patrimonio comercializable rodeado por el aura atractiva del humanismo también es un potente dispositivo de gubernamentalidad. El patrimonio controlado e impulsado por los estados multiculturales (con el apoyo y la legitimidad otorgada por los discursos globales) se apodera de los dominios simbólicos donde se expresan las diferencias culturales y de donde obtienen fuerza social y política. El multiculturalismo desactiva las diferencias al convertirlas en patrimonios comercializables y cosificados; al mismo tiempo, promueve la diversidad, fragmentando y despolitizando esos ámbitos simbólicos. Como Mauricio Pardo (2019) ha señalado este proceso ha sido más claramente articulado en las dos últimas décadas con la atención prestada al denominado “patrimonio inmaterial”; cuando su patrimonio es apropiado los “recién llegados desde los márgenes” son sometidos a regímenes de gubernamentalidad e “involucrados, de una manera o de otra, a la órbita del Estado y el mercado” (Pardo 2019: 116). Las expresiones locales “supuestamente pasan por revitalizaciones culturales, por procesos de democratización... pero las personas directamente involucradas en la generación de esas expresiones patrimoniales son frecuentemente marginalizadas, apartadas del control de los procesos institucionales, a pesar de su supuesto protagonismo” (Pardo 2019: 127).

La empresa conjunta de gubernamentalidad y mercado ha transformado el ámbito del patrimonio: ha acelerado el ritmo de los procesos institucionales dirigidos a convertir sitios, paisajes, alimentos y rituales en *loci* patrimoniales de atractivo universal, listos para la industria turística; y ha solidificado la enajenación del patrimonio de la identidad, independientemente de cómo sea definida. Es ingenuo, cuando no es políticamente intencionado, hacer caso omiso de este escenario de intervenciones del mercado sobre el patrimonio histórico, respaldadas por la razón humanista. Por ejemplo, es ingenuo señalar que su guardián disciplinario más ardiente, la arqueología, ayuda a “la gente a apreciar la diversidad en el pasado y el presente y, por lo tanto, a practicar una vida más tolerante en una sociedad multicultural” (Little 2012: 396). Esta exageración es una ocultación deliberada de

los acontecimientos no disciplinarios que afectan a la práctica disciplinaria. Afirmar que el conocimiento de un patrimonio sitiado por el mercado ayuda a “la gente a apreciar la diversidad en el pasado y presente” y a vivir de una manera “más tolerante en una sociedad multicultural” solo sirve a los intereses abstractos de la arqueología y de las disciplinas relacionadas con el patrimonio pero ignora las experiencias vividas en sus propios términos; puede expresar buenas intenciones disciplinarias pero desvela la arrogancia de los guardianes autodesignados del patrimonio y, sobre todo, muestra a las personas (por no decir al patrimonio) como aisladas de los acontecimientos que afectan a sus vidas; y da credibilidad y apoyo a la pretendida legitimidad de los discursos (post) nacionales sobre el patrimonio. Usualmente se acepta sin discusión —institucional y académicamente e, incluso, en la sociedad en general— que los Estados y las agencias multinacionales tienen el derecho (de hecho, la obligación) de proteger, promover y definir el patrimonio; este derecho va acompañado de una profunda naturalización de las operaciones institucionales sobre cuestiones patrimoniales. Sin embargo, ¿qué sucede cuando ese derecho es desafiado, cuando es enfrentado por concepciones alternativas sobre la historia, el pasado, los antepasados, desde prácticas locales que socavan los discursos globales?

Lo que Smith (2006) llamó “discurso autorizado del patrimonio”, sostenido por dinámicas de inclusión y exclusión vigiladas por los discursos institucionales, ha sido confrontado desde la base, revelando que las concepciones nacionales y postnacionales de patrimonio solo pueden imponerse con una alta dosis de violencia —simbólica y de otra clase—. Diferentes concepciones de patrimonio —diferentes concepciones del pasado, del tiempo, de la vida— ahora se despliegan en escenarios altamente politizados caracterizados por posturas e instituciones antagónicas. Un cuerpo creciente de literatura documenta la lucha por sitios y narraciones claves y el posicionamiento diferencial de los actores involucrados; esa literatura muestra la manera como las comunidades locales confrontan al aparato institucional (museos, arqueólogos, organismos multilaterales). Sin embargo, es innegable que un patrimonio comercializable es atractivo, especialmente (como sucede tan a menudo) cuando los pueblos que viven en o cerca de sitios o paisajes patrimoniales son indigentes. En las situaciones en las que esos pueblos indigentes acuden al patrimonio y al mercado con ansiedad, la relación es bastante desigual, una iteración de épocas coloniales. Al menos esos pueblos deben saber, de antemano, cuáles pueden ser las consecuencias. Deben saber que la solidaridad comunitaria, no importa cuán frágil, puede peligrar; tanto como las formas tradicionales de vivir y de relacionarse. La creación de redes locales de información y activismo para contrarrestar las políticas patrimoniales globales, en su mayoría ajenas a las necesidades, expectativas y cosmovisiones de las comunidades locales afectadas, podría ser un paso importante en esta dirección, cuyo objetivo final sería el posicionamiento de concepciones alternativas.

Hay mucho que aprender de la manera como la gente situada fuera de las puertas vigiladas del co-

nocimiento disciplinario se relaciona con el tiempo, la materialidad y la vida. La creciente oposición a la concepción humanista/capitalista del patrimonio —propugnada por la arqueología, la UNESCO, las ONG, las agencias gubernamentales— no puede ser ignorada y debe tenerse en cuenta. Esta oposición ha sido más claramente articulada por organizaciones de base que no solo se ocupan de los problemas que la ola patrimonial incontrolada puede causar en las comunidades locales, sino, también, de formular alternativas al turismo masivo, las políticas patrimoniales verticalistas, el frecuente rompimiento de los lazos sociales⁷ y, algo que exploraré en la próxima sección, concepciones distintas sobre el tiempo, el lugar, los ancestros, la vida, los mundos, que impugnan y entran en conflicto con la concepción del patrimonio (moderna, esto es). Esa oposición es ontológica y muestra, con creces, que la concepción institucional del patrimonio es demasiado paternal, demasiado androcéntrica, demasiado discurso de Estado y de expertos. Entonces, ¿qué hacemos? Alejandra Kors-tanje (2019) respondió esta pregunta en el tono que me gusta, el tono radical (por eso de ir a la raíz, al origen, a la base): “Solo queda resistir, proponer otras alternativas”. Y resistir será lo que hagamos, y proponer otras alternativas, agitando debates, creando y potenciando redes de información y de activismo. Se trata, sin más, de una gran tarea de recomposición de aquello que está decididamente mal compuesto. La recomposición que imagino es un proceso largo, sostenido, que no ha empezado con el tema patrimonial y tampoco terminará con él. Limitarse a este campo, pequeño en la vasta dimensión del mundo, sería caer en la trampa, pensar que componer una parte significa componer todo. La recomposición es un empeño mucho más ambicioso porque supone militar por otras composiciones de mundos —no en singular (mundo), lo que nos situaría, de nuevo, en terrenos epistemológicos, sino en plural (mundos), lo que sitúa la acción en el terreno ontológico—. La recomposición del campo patrimonial empieza, eso sí, por describir su historicidad. A partir de allí, de mostrar cómo se componen los asuntos patrimoniales en circunstancias específicas y variables del espacio-tiempo, podemos acometer la tarea de enfrentarlo, mostrando sus numerosos lados oscuros. En su lugar puede haber muchas opciones, que solo tienen sentido de recomposición si se apartan de la ontológica (post)moderna. Entre una recomposición deseada y una posible media, necesariamente, la impugnación del acto patrimonial porque nada podrá ser recompuesto si seguimos hablando en sus términos, ya definidos, ya legitimados, hasta la náusea por la (post)modernidad.

7. Cusco (Silverman 2006) y la Quebrada de Humahuaca (Angelo 2010), ambos en la Lista Mundial de Patrimonio, son buen ejemplo: la especulación inmobiliaria arrincona a los antiguos propietarios y el turismo los funcionaliza como proveedores artesanales y como parte del paisaje auténtico que los turistas buscan con avidez para exotizar su experiencia del afuera.

Ese trabajo de recomposición debe describir cómo las actuales políticas globales del patrimonio se realizan en el ámbito local; cómo los diferentes actores (comunidades, arqueólogos, historiadores, instituciones del patrimonio en el ámbito nacional y transnacional) y las narrativas chocan o se articulan en torno a varios significados del patrimonio, algunos de los cuales son decididamente contra-hegemónicos e, incluso, neutralizadores de su concepción moderna. Esos significados no modernos muestran que el lenguaje patrimonial es excluyente, exclusivo, y exila (prohíbe, limita, alteriza) la multiplicidad, es decir, el resultado de prácticas diferentes que no solo producen perspectivas diferentes, sino (y esto es lo más importante) realidades diferentes (Law 2004: 13) que están compuestas de términos también diferentes (hasta allí podríamos hablar de pluralismo) y de relaciones entre ellos (y entonces dejamos el terreno de lo plural para entrar en el terreno de lo múltiple): “En una multiplicidad lo que cuenta no son los términos o los elementos, sino lo que hay ‘entre’, el intermedio, un conjunto de relaciones que no son separables” (Deleuze y Parnet, citados por Law 2004: 42). En la multiplicidad los conjuntos de relaciones no son separables, pero el lenguaje patrimonial los rompe y separa, haciendo honor a su origen moderno. Por eso la tarea que varios nos hemos propuesto es mover redes de información y discusión que permitan construir posiciones informadas y creativas frente a lo que el patrimonio *es*, no frente a su mera presencia —podemos oponernos a la patrimonialización por muchas razones, dejando incólume su metafísica, o podemos plantearle oposición justamente porque conocemos, y rechazamos, su metafísica—. Por otro lado, la desmitificación e impugnación del discurso patrimonial no supone, automáticamente, la aparición de espacios para la multiplicidad. No basta con hacerle oposición; es necesario mostrar cómo funciona, cómo crea singularidad, cómo secuestra las diferencias; en suma, es necesario mostrar qué es ese discurso y cuáles son los amplios horizontes de su despliegue. Los espacios para la multiplicidad deben ser ganados en un campo de lucha que ya ha sido definido como ontología política, centrada “en los conflictos que se producen a medida que diferentes mundos u ontologías se esfuerzan por mantener su propia existencia mientras interactúan y se mezclan entre sí” (Blaser 2009: 877). La consideración de la multiplicidad es ontológica; la consideración de versiones de la realidad que se oponen o colisionan es epistemológica. Mientras la primera ofrece apertura, libertad, creatividad, pero también conflicto, la segunda garantiza el cierre disciplinar —que también es, cómo no, el cierre patrimonial—. Por eso no se trata de interpretar el patrimonio de otra manera; se trata de mostrar que existen significaciones alternativas que des-hacen la manera moderna de concebirlo; se trata, en fin, de estar en desacuerdo sobre su definición. En lo que resta de este artículo describiré un conflicto ontológico compuesto alrededor de lo que la institucionalidad estatal y disciplinar llama lo arqueológico y lo patrimonial. Ese conflicto ocurrió en el Departamento del Cauca, en el suroccidente de Colombia.

Conflictos ontológicos en la escena patrimonial

En 1945 el Estado colombiano estableció el Parque Arqueológico de Tierradentro en tierras ancestrales de los nasa, uno de los pueblos indígenas más numerosos de Colombia. Durante décadas los arqueólogos y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) reinaron sin oposición en la zona, situada en los Andes suroccidentales del país: nadie detuvo su trabajo; nadie cuestionó su pretensión experta. Tierradentro se convirtió en un lugar icónico para la realización del sueño arqueológico: vestigios glamorosos (inigualables tumbas pintadas y esculpidas, cerámica decorada, estatuas de piedra) en un lugar espléndido habitado por *indios*, esos sujetos extraños que no buscaron conocer, pero a quienes agradecieron, secretamente, dar un toque de autenticidad al paisaje, un toque que redimió su nostalgia imperialista. También fue icónico por otra razón: esos *indios* que certificaron lo auténtico no estaban interesados en las mismas cosas que a ellos, los arqueólogos, interesaban. El círculo de intereses excluyentes fue sólidamente sellado: los *indios* y los arqueólogos convivieron en un mismo lugar sin molestarse, ignorándose plácidamente. Los *indios* no preguntaron qué hacían esos extraños que desenterraban cosas que ellos preferían enterradas; si lo preguntaron, las respuestas no fueron inquietantes; si lo fueron, no se tradujo en oposición a su labor. Los arqueólogos no preguntaron por qué los *indios* soslayaban su trabajo. No preguntaron por qué dejaban que ellos, los arqueólogos, traficaran libremente con la presencia de sus ancestros. No preguntaron, desde luego, qué pensaban de su trabajo y, sobre todo, qué pensaban sobre lo que ellos llamaban arqueología, patrimonio o historia nacional. La falta de preguntas —y la ausencia concomitante de respuestas— creó las condiciones de la relación: los arqueólogos excavaron, exhibieron, archivaron y desplazaron aquello que llamaron *arqueológico* mientras los indígenas siguieron adelante con su vida, luchando por no sucumbir a los embates de la civilización, dejando a los arqueólogos hacer. Ese dejar hacer no implicó un desinterés por su historia, pero sí permitió que la arqueología entrara en su territorio y tocara sus fibras más sensibles.

Tierradentro tiene una larga historia de despojo, violencia y lucha. Desde el siglo XVII, cuando los españoles lograron un precario control territorial, unos pocos asentamientos no indígenas sobrevivieron en una zona que les resultaba abiertamente hostil. Los misioneros católicos tuvieron mejor suerte: hicieron presencia desde las primeras épocas de la ocupación española, aprendieron la lengua nativa e hicieron doctrina con ella. A finales del siglo XIX el Estado colombiano apoyó su trabajo e, inspirado en el espíritu del Concordato de 1887, produjo la Ley 89 de 1890 que dividió a los indígenas en dos categorías: (a) “los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”; y (b) “las comunidades indígenas reducidas ya a la vida civil”. Esta taxonomía estableció que si algunas comunidades indígenas mantenían sus formas nómadas, economía de cultivos tradicionales, uso de lenguas vernáculas y si se negaban al comercio con

los blancos y al uso del dinero debían ser reducidas por la Iglesia y mantenidas al margen de las leyes nacionales; si las comunidades indígenas ya habían adoptado el modelo nacional basado en la agricultura, la vida en poblados, el uso del castellano y el ejercicio de la religión católica era factible que sobre ellas operara la jurisdicción nacional. La distinción entre indígenas civilizados (ya localizados dentro de las fronteras conocidas, reducidos y domesticados por la moral civilizadora del Estado nacional) y no civilizados (localizados fuera de esas fronteras) encomendó a la Iglesia católica la suerte de la parte más numerosa y diferenciada de la población nativa.

Las convenciones sobre misiones de 1888, 1908 y 1928 dieron a la Iglesia católica el control de las áreas de frontera del país, donde se encontraba la mayor parte de la población indígena. La constitución de facto de un Estado (el misional) dentro de otro (el republicano), legitimada a través de la neutralización de la legislación nacional por medio de legislaciones locales, permitió que en zonas de frontera (unas tres cuartas partes del territorio colombiano a principios del siglo XX) la Iglesia católica se convirtiera en el poder absoluto que gobernó la vida de las comunidades indígenas. La reforma constitucional realizada durante el primer gobierno de Alfonso López revocó lo acordado en el Concordato, pero la nueva convención firmada en 1953, en el gobierno de Laureano Gómez, restauró los derechos de la Iglesia, sobre todo su papel en la evangelización de los indígenas, continuando e incrementando la obra misional en 18 territorios nacionales erigidos en 11 vicarías apostólicas y en 7 prefecturas. Una de ellas, creada en 1921, fue la Prefectura Apostólica de Tierradentro, con sede en Belalcázar, elevada a Vicariato Apostólico en 2000.

La violencia política de la década de 1950 se ensañó con los nasa. La denuncia del padre David González (sf) mostró cómo el gobierno conservador del Cauca, con el apoyo de mercenarios a sueldo, atacó duramente a la población indígena de Tierradentro, castigando intentos incipientes de organización. La creación del Consejo Regional Indígena del Cauca en 1971 inició el cambio del balance de fuerzas en la región. Aunque la Iglesia siguió teniendo poder, sobre todo en el campo educativo, y los partidos tradicionales aún pudieron desplegar su máquina clientelista en la región, la organización indígena adquirió fuerza suficiente para retar el poder del Estado y de la Iglesia. A las recuperaciones de tierra con el propósito de restaurar los resguardos a su tamaño colonial —y, acaso, ampliarlos— se sumó el fortalecimiento de las autoridades tradicionales y de la lengua.

Este conflictivo escenario moderno interesó poco a los antropólogos. Desde los trabajos de Henri Pittier de Fábrega (1907), el primer académico que trabajó en la zona, hasta la década de 1990, los antropólogos reificaron la *cultura* de los nasa y la extrajeron, asépticamente, del contexto. Segundo Bernal (e.g., 1955) quizás sea el mejor ejemplo. Sus bucólicas y pacíficas descripciones de la vida nasa fueron hechas en el peor momento de la violencia conservadora de la década de 1950 pero la ignoran sin ningún pudor; soslayando el genocidio. La excepción fue Anthony Henman; en su libro *Mama Coca* (1978) no solo

fustigó la asepsia académica de sus antecesores — pronosticó la de quienes habrían de venir después—, sino que mostró las duras condiciones de vida de los nasa, atrapados entre las políticas segregacionistas de los regímenes aristocráticos caucanos y los asaltos armados contra sus territorios, muchas veces complementados por legislaciones que hicieron posible la disolución de los resguardos (algunas veces con el apoyo de algunos comuneros, como en el caso del resguardo de Calderas). De los arqueólogos, ni hablar; estaban demasiado ocupados en sus excavaciones como para reparar, siquiera, en la vida que acontecía a su alrededor.

Esta situación idílica e ideal para los arqueólogos empezó a cambiar mucho antes de que los cambios fueran notorios, mucho antes de que las horas de agitación movieran las primeras hojas de los árboles de Tierradentro. El levantamiento indígena de la década de 1970 y la adopción estatal del multiculturalismo se encargaron de hacer que el sólido piso de los arqueólogos comenzara a temblar. Los indígenas, por primera vez, volvieron los ojos hacia las cosas que interesaban a los arqueólogos, esta vez para incluirlas en la órbita de sus reivindicaciones. Por ejemplo, la celebración del 34 aniversario del Consejo Regional Indígena del Cauca en 2005 comenzó con un viaje al Parque Arqueológico de Tierradentro, un acto de soberanía y de extrañamiento frente a las políticas históricas estatales. El interés de los indígenas por el parque y sus referentes coincidió con su declaratoria como patrimonio mundial de la UNESCO en 1995; este hecho llevó al ICANH, más de una década después, a plantear la realización de un Plan de Manejo “como una herramienta de gestión administrativa, técnica, social y financiera que garantice una programación coherente, eficiente y sostenible de las actividades que el ICANH emprenda en los próximos diez años en el Parque de manera exclusiva o en cooperación con otras entidades y organizaciones sociales”. Esta propuesta ocurrió en un momento de gran agitación social en la zona que no solamente llevó a la ya clásica confrontación con el Estado, sino al enfrentamiento entre indígenas y no indígenas, viejos vecinos que ahora no se reconocían. Esta situación tuvo origen años atrás. En la década de 1970 el Estado colombiano comenzó la lenta adopción de las políticas multiculturales que habían sido acordadas por las instituciones paraestatales a nivel global. En 1974 empezó a tomar forma una nueva moral en las relaciones con los indígenas. El punto de inflexión fue el concordato de 1973, ratificado por la Ley 20 de 1974. Mientras que el concordato anterior y las convenciones sobre misiones permitieron la creación de un Estado dentro del Estado que se encargó de los indígenas y dejó las manos libres a la Iglesia el nuevo tratado con el Vaticano solamente estableció que “El Estado y la Iglesia colaborarán en la pronta y eficaz promoción de las condiciones humanas y sociales de los indígenas”. Aunque las vicarías y prefecturas apostólicas siguieron existiendo y la influencia de la Iglesia en zonas indígenas siguió siendo prominente (incluso en términos del empoderamiento político de las comunidades) los efectos de las nuevas regulaciones estatales frente al “problema” indígena, desde

una perspectiva no asimilacionista y autogestionaria, fueron inmediatos y empezaron a configurar las políticas multiculturales.

Tierradentro es un escenario multicultural donde los *otros reales* se apartan del guion de los *otros virtuales* y crean conflictos que el Estado adjetiva con epítetos antes solo acomodados a las organizaciones guerrilleras. Allí se puede ver cómo el Estado y sus discursos asociados promueven la diversidad y limitan la diferencia; cuando no lo logran recurren a la estigmatización. La educación es el mejor ejemplo porque alrededor de ella se han producido los enfrentamientos más graves en la zona entre indígenas y no indígenas. Siguiendo políticas trazadas desde la década de 1980 y ante presiones de movilización comunitaria la Gobernación del Cauca expidió el Decreto 0591 en 2009 que cobijó a los colegios y escuelas de la zona de San Andrés bajo criterios etnoeducativos, es decir, tratamientos especiales y autónomos por considerar que se trataba de establecimientos ubicados en zonas indígenas y que atendían poblaciones indígenas. El decreto fue acordado con las autoridades indígenas, respondiendo a su lucha por establecer lo que llaman *educación propia*. Sin embargo, en abril de 2010 la Gobernación expidió el Decreto 0102 excluyendo esas instituciones y violando los acuerdos alcanzados con los nasa de San Andrés con el argumento de inconformidad por parte de algunos sectores de la comunidad educativa. La respuesta de los indígenas fue rápida: el 22 de abril ocuparon el colegio de San Andrés de Pisimbalá —cuyos estudiantes eran tanto indígenas como no indígenas— en una movilización efectuada en el marco de lo que llamaron “minga de resistencia por el derecho a la educación propia”. La ocupación del colegio ocurrió en la misma época de cierre del hotel de turismo y, un poco más tarde, del parque arqueológico. El hotel, en manos de la Corporación Nasa Kiwe, fue cerrado en junio de 2010 alegando amenazas contra sus empleados y fue reabierto en diciembre de ese mismo año, en buena medida debido al apoyo manifestado por la comunidad. Entre junio y julio de 2010 el director del ICANH envió comunicaciones al cabildo de San Andrés, al alcalde de la cercana población de Inzá y al director de Asuntos Indígenas advirtiéndole sobre los peligros que corría, en su opinión, el patrimonio arqueológico de la zona ante hechos ocurridos en los meses previos. Parte de sus preocupaciones estaba fundada en rumores de una toma del Parque Arqueológico por parte de los indígenas. La toma del colegio y la toma del parque surgieron, así, como dos partes de un mismo propósito: reclamo de soberanía territorial, cultural e histórica de los nasa. El 30 de agosto de ese año el ICANH decidió cerrar el parque arqueológico con el argumento de la imposibilidad de proteger a los turistas ante la amenaza de violencia. El asunto fue leído de otra manera por varios líderes locales: el Estado buscaba limitar el radicalismo indígena atizando el malestar de los campesinos, cuya vida depende, en buena medida, del turismo que llega al parque. Sin el parque y sin sus ingresos los campesinos se volvían bazas importantes en el juego que se estaba jugando y del cual, hasta entonces, estaban prácticamente marginados. El cierre no duró mucho: el parque fue reabierto el 7 de octubre.

Esta parte del artículo es un registro de los acontecimientos recientes (arqueológicos y de otro tipo) y una opinión cándida sobre la situación en la zona; es, entonces, una arqueología etnográfica, una arqueoetnografía en sentido lato.

Para llevar a cabo la propuesta del Plan de Manejo el ICANH elaboró unos términos de referencia e invitó a la Universidad del Cauca, con mi coordinación, a realizarlos. Entonces se convocó a las autoridades del resguardo de San Andrés, en cuyos terrenos se encuentra el parque arqueológico, a una reunión el 15 de mayo de 2009 para presentar y discutir los términos de referencia y la conformación del equipo de trabajo propuesto por la Universidad del Cauca. El resultado mínimo de la reunión fue que las autoridades indígenas rechazaron que los términos de referencia no hubiesen sido concertados con ellas, sobre todo teniendo en cuenta acuerdos establecidos previamente con el ICANH sobre consultas en caso de acciones en el parque, y manifestaron que se pronunciarían al respecto más adelante. Lo hicieron. El 24 de julio de 2009 los gobernadores de los cabildos indígenas del municipio de Inzá, en Tierradentro, enviaron una comunicación al ICANH y rechazaron la propuesta por inconsulta y excluyente. En esa comunicación expresaron que

...se tenga en cuenta las operaciones, expresiones u opiniones y saberes de las comunidades indígenas, representadas por sus autoridades tradicionales, respecto a cualquier intervención que implique diagnóstico, estudio, investigación o inversión referente a los aspectos arqueológicos, antropológicos, etnográficos, lingüísticos e históricos, en este caso específico respecto al denominado Plan de Manejo Arqueológico, acción que se desarrollará sin el conocimiento y autorización previa de las comunidades indígenas legítimas, depositarias del derecho a ser partícipes de las decisiones que las afectan, máxime si son objeto científico o de estudio. Considerando los aspectos previos, exponemos a ustedes que en el marco del Plan de Vida de los resguardos y cabildos indígenas del Municipio de Inzá se estará analizando, discutiendo y proponiendo las actividades relacionadas con el tema arqueológico, etnográfico y turístico. Por lo tanto, hasta que no sea posible y divulgue los componentes conceptuales legitimados desde la máxima asamblea de cabildos de Inzá, cualquier intervención previa carece de reconocimiento y validez jurídico y administrativo.

La declaración de los gobernadores enfatiza cuatro puntos y pone de presente (a) las opiniones de la comunidad sobre asuntos que la academia y el Estado consideraban dominio exclusivo del conocimiento experto; (b) el propósito de discutir estos asuntos en su propio marco conceptual, el Plan de Vida; (c) la legitimidad de las comunidades; y (d) la declaratoria del Plan de Manejo como ilícito. Por primera vez el instituto guardián del patrimonio arqueológico nacional y la academia fueron confrontados por una organización de base de una manera tan directa y comprensiva; por primera vez las acciones de una institución que trabaja dentro de un marco legal reificado son declaradas ilícitas (ilegales, entonces) por

una organización que opera, en no pocas ocasiones, fuera de ese marco. Tal vez por primera vez en la historia de las políticas patrimoniales emanadas desde el Estado e impuestas verticalmente se creó un espacio que ponía de presente las diferencias ontológicas entre las partes.

El sentido político y cultural de la declaratoria de “ilegalidad” al Plan de Manejo del ICANH por parte de los gobernadores de los cabildos de Tierradentro debe entenderse desde su cosmovisión. Para los nasa no existe la concepción de lo “malo”, sino de lo no bueno: *ewme kayatxisa* —*ew/me/ka-yatxisa* (bueno/no haber/que hace-pensar; el no haber de lo bueno que hace pensar; la vaciedad de lo bueno en el pensar hace lo no bueno)—. Lo no bueno también es bueno en la medida que se administren, racionalmente, los actos que conduzcan a ello. Lo bueno y lo no bueno está en el quehacer del pensar. Un hecho o una acción puede carecer de *ewme*, es decir, la vaciedad de lo bueno que lleva la acción que carece del contenido de lo bueno. *Ewme* es una palabra compuesta que señala, al mismo tiempo, lo bueno y no bueno; de allí que lo malo no existe. *Ew* denota la categoría de lo bueno y *me* es el *no haber* que indica la ausencia de lo no bueno del contenido de una acción. Pensar en aquello que hace pensar en lo no bueno es el sufijo *ka* y el *yatxisa* viene de la raíz de la palabra *yatxni* que es pensar a partir del uso de la memoria. En suma, *ewme kayatxisa* es la vaciedad de lo bueno que hace pensar en lo no bueno en la realización de una acción. Es lo *ilícito*, lo que no debe ser y es rechazado. El rechazo radica en la forma de pensar que es la acción de hacer memoria; el recuerdo siempre está presente en la toma de decisiones. Lo nuevo, sobre todo si es de modo arbitrario, fracciona el equilibrio. Allí comienza a originarse la *ilicitud*.⁸

El rechazo de los gobernadores a los términos de referencia del Plan de Manejo es una impugnación —política y cultural— a una propuesta institucional que la comunidad considera lesiva de su autonomía, su empoderamiento y su cosmovisión. Para los nasa la pretensión institucional de proceder con el plan de manejo de un parque arqueológico situado en su territorio es ilegal en otros dos sentidos: porque pretende desconocer una autonomía constitucional (la de la jurisdicción local) soportada por mandatos internacionales (el Convenio 169 de la OIT, por ejemplo) y, fundamentalmente, porque trata la temporalidad nasa como un elemento meramente anecdótico —pero que suma valor al exotismo que se vende en el parque y sus museos—. En una de las reuniones entre el ICANH y la comunidad de San Andrés un líder manifestó que “el ICANH y su plan deben ajustarse al tiempo indígena”. El mensaje de fondo es que cualquier intervención estatal que carezca de la participación comunitaria —no periférica, como quiere el multiculturalismo, sino estructural— también carece de legalidad frente a la concepción nasa de lo legal. En últimas, los nasa rechazan el plan de manejo porque no es justo —injusticia, la

8. Estas anotaciones desde el nasa yuwe, la lengua de los nasa, fueron hechas por Juan Carlos Piñacué y forman parte de un artículo que escribimos juntos (Gnecco y Piñacué 2016).

fuente última de lo ilícito/ilegal—. No es justo porque crea tensiones, rompiendo un equilibrio amplio y comprensivo. La injusticia es enfrentada por los nasa defendiendo el lugar, la permanencia y la vida en el territorio —*uma* (madre)—.

Los gobernadores impugnan a la institucionalidad desde una emergencia discursiva, desde “una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio” (Foucault 1991b: 126) ni a un mismo tiempo. (Su agenda puede ser —y muchas veces es— abiertamente anacrónica si se la ve desde la temporalidad moderna.) La no coincidencia de tiempos y espacios es una herencia moderna. Guillermo Bonfil (1970: 50) señaló hace ya cinco décadas que

...las repercusiones culturales de la situación colonial se tradujeron en lo que puede llamarse, en forma gruesa, un “enquistamiento”, generalmente a nivel de comunidad local. Los grupos indígenas se volvieron sobre sí mismos y reforzaron los nexos internos de la comunidad... La identidad étnica se apoya, en estos casos, en la pervivencia de una cultura sometida, de carácter marcadamente defensivo y aislante.

Una lectura moderna de esa situación hubiera dicho que el “enquistamiento” era una aberración primitiva, una negativa de los indígenas a subir al carro del progreso, un atavismo primordial irresponsable que los condenaba al atraso por voluntad propia. Pero estamos en otros tiempos y esa lectura ya no tiene cabida —se ha vuelto anacrónica, claro—. Una lectura al uso es la multicultural: el “enquistamiento”, acaso, es visto como una sobrevivencia de la modernidad que debe ser organizada y canalizada a través de la concesión de autonomía limitada, sujeta a condiciones de lugar y pertenencia. Pero las organizaciones sociales no ven sus conquistas como concesiones del Estado y el aparato institucional, sino como fruto de una lucha más vieja que la república. La lectura multicultural enfrenta buenas intenciones, rápidamente vestidas de incompreensión, con atrincheramientos radicales —en un sentido pleno de raíz, de vuelta al mundo de abajo, el inframundo donde está escondido lo que los ancestros tuvieron la buena fortuna de escamotear a la voracidad genocida de los invasores—. Allí, en esa lectura intencionada, no está el lugar para pensar una relación distinta del ICANH y la Universidad con las comunidades de Tierradentro. Ese lugar es otro, está en otra parte.

La resolución de las tensiones creadas por comportamientos y acciones injustos (ilegales/ilícitos) así concebidos desde los dominios entrecruzados de la política y las creencias puede yacer en el entendimiento de cosmovisiones locales que permitan construir agendas programáticas (incluso metodológicas) que respeten caminos de relación justos, correctos, legítimos, lícitos. Ese entendimiento debe empezar por reconocer que los nasa han estado siguiendo las enseñanzas de Manuel Quintín Lame (2004), el líder de la primera mitad del siglo xx que trastocó dos formas venerables de dominación: la de la cultura sobre la naturaleza y la de la modernidad sobre los indígenas. En el manifiesto de Lame (escrito en 1939 pero no publicado hasta 1971), aún conocido como *La doctrina*, las connotaciones negativas modernas

hacia la naturaleza —que reificaron la idea de que la historia es un largo viaje hacia su desaparición ontológica— asumieron un carácter positivo y afirmativo. El *otro* étnico hablante colapsó la legalidad y legitimidad modernas: volvió lo natural una virtud (Lame fue educado por la naturaleza, la única escuela cuya validez reconocía) y dejó claro que los indios eran buenos y los blancos malos. El equilibrio roto por la maldad de los blancos sobre la bondad de los indios solo podría ser restaurado por la *ley de la compensación*, males divinos que caerían sobre quienes maltrataron a su gente. La convulsión retórica de Lame, política hasta los tuétanos (y maniquea, también), fue la declaración más sonora jamás emitida hasta entonces por un indígena sobre la historicidad de pretensiones vernáculas vueltas universales por medios coloniales. Pero su voz fue silenciada, encarcelada, exiliada. Pasaría más de medio siglo antes de que sus enseñanzas encontraran terreno abonado donde florecer en la legitimidad (política y de otra clase) alcanzada por las comunidades indígenas —tanto por la fuerza como, por otro camino y con otras intenciones, por las políticas multiculturales—. Mientras que las provisiones constitucionales y legales reconocieron autonomías étnicas limitadas y circunscritas, las comunidades presionaron para que su opinión contara en la definición de las políticas públicas, incluso en asuntos contenciosos que el Estado reformado no estaba tan dispuesto a discutir, como el simbolismo histórico y la hasta entonces dominación incuestionada del mercado. En manos de las comunidades esos asuntos abandonaron sus aposentos tradicionales en los edificios expertos —lejos de la masa ignara y confinados a la vigilancia grave de los profesionales— para convertirse en elementos centrales en la definición de los planes de vida, diseños para una vida mejor ampliamente discutidos. Los planes de vida no son, solamente, diseños para la vida interna de las comunidades, sino, también, para sus relaciones con las retóricas globales. En ese sentido, los nasa consideran ilícita la ausencia de lo-que-debe-ser, esto es, el contenido legítimo de una acción. Lo-que-debe-ser es una acción respetuosa de su *yatxñxi* (pensamiento). Las amenazas al *yatxñxi* son enfrentadas con actos que buscan preservar su mundo y su vida colectiva. El plan del ICANH tocó aspectos sensibles de la vida nasa y fue rechazado porque no tuvo en consideración el plan de vida de las comunidades y estaba basado en conceptos (patrimonio, arqueología, nación, objetos, pasado o parque) ajenos a su cosmovisión. Por ejemplo, el *patrimonio* no existe para los nasa. Los discursos institucionales diferencian entre patrimonio tangible e intangible mientras para los nasa lo “intangible” son los espíritus contenidos dentro de lo “tangible”. No son independientes, sino inseparables; mejor, no pueden ser conceptualizados así y el nasa yuwe carece de palabras para nominarlos como entidades separadas. No son parte de una dualidad, sino una unidad. El *boom* del patrimonio, alimentado por el mercado, que elevó los bienes “tangibles” e “intangibles” a riqueza explotable y a simbolismo gobernable, violenta la cosmovisión nasa porque objetiva el tiempo para volverlo mercancía y objeto de gobierno y

está edificado sobre una concepción de historia que les resulta inconcebible. Los pueblos indígenas en Colombia, como en otras partes del mundo, están ahora preocupados por la mercantilización de las enseñanzas de sus ancestros y cómo han sido reducidas a categorías extrañas. La manera como la industria patrimonial exhibe el patrimonio para la venta, por ejemplo, insulta el carácter reservado de lo sagrado. Un líder nasa fue tan lejos como para sugerir que “las tumbas exhibidas en el parque arqueológico nunca debieron ser abiertas y deberían ser cerradas”. El turismo, por lo tanto, aguarda ser reevaluado y redefinido por la comunidad.

Una lista esquemática e imprecisa de relaciones —no indígena/indígena, patrimonio/ancestros, arqueológico/sagrado, turismo/reservado, intangible/espíritu-cuerpo, tangible/cuerpo-espíritu— muestra que fue dañino y agresivo diseñar un “plan de manejo” en un territorio indígena ignorando los planes de vida nasa, precisamente donde convergen su conocimiento y su pensamiento. Por eso establecer la legitimidad de la perspectiva subalternizada —una perspectiva negada por la ley y las instituciones porque la consideran ilegítima— es un asunto político y una confrontación ontológica. Eso no puede ser hecho solo apelando a principios morales o buenas intenciones, típicamente multiculturales —la consulta previa, por ejemplo—. Solo puede ser firmemente establecido desnaturalizando las condiciones metafísicas y ontológicas en las que está basada la legalidad institucional y mostrar que son resultado de relaciones históricas concretas atravesadas por relaciones de poder.

Para las comunidades de Tierradentro la ilegalidad/ilicitud de los términos de referencia del plan de manejo descansó en cosmovisiones en conflicto, en concepciones divergentes del tiempo y su encarnación. La historia nasa no reside en el pasado, sino en el presente; vive en quien la enuncia, independientemente de su estatus o condición. Hablar de lo histórico/relacional en términos arqueológicos con un nasa es un diálogo desigual porque supone que lo arqueológico contiene el pasado, entonces recordado en segmentos temporales (bien codificados en las tipologías, fases y horizontes de los arqueólogos). Si lo arqueológico fuese leído desde la cosmovisión nasa —una propuesta extraña porque los nasa no comparten el pensamiento temporal de los arqueólogos— habría que decir que no contiene el pasado porque este es implícito y solo gana relevancia en el espíritu. La historia nasa no habla del tiempo moderno y no está separada del espacio. La temporalidad nasa está atada al lugar: reside en seres vivos o muertos como lugar. Los seres siempre están en el lugar de la memoria. El tiempo como lugar es la realización de que todo lo que allí vive tiene vida/espíritu. El tiempo histórico no transcurre; solo lo que está en el lugar transcurre. El lugar de su pensamiento vive en hechos y estos acontecen. La temporalidad nasa está resumida en el concepto *neesnxi* (permanencia): uno no está en el tiempo, sino en el lugar.

Tener en cuenta la cosmovisión nasa, las necesidades y expectativas de la comunidad, en fin, su opinión frente a asuntos centrales para su vida condujo a que la relación entre el ICANH/Universidad y la gente de

Tierradentro se replanteara en otros términos. Así, en septiembre de 2010 la gobernadora y algunos miembros del Cabildo de San Andrés, la presidenta de la Asociación de Cabildos Juan Tama y yo nos reunimos para conversar sobre el impugnado plan de manejo, partiendo de que el ICANH abandonaba los términos de referencia iniciales y estaba dispuesto a consensuar términos nuevos que satisficieran a las partes. La comunidad expresó su interés en participar en un proceso amplio de reflexión y consulta sobre patrimonio, turismo, historia y territorio y sobre su relación con el Estado y sus vecinos no indígenas —a condición de que se reconociera que la comunidad exhibiría lo ontológicamente diferente: sitios sagrados, ascendencia, territorio⁹—. Para hacerlo se propuso adoptar la metodología de trabajo que ha llevado a una movilización amplia de la comunidad en torno a la problemática educativa. Esa metodología está basada en asambleas (por veredas, inicialmente, y generales, después) y talleres y complementada con grupos de trabajo específicos. La conversación entre el ICANH, la Universidad del Cauca y la comunidad permitió pensar una propuesta concebida y formulada por la gente de Tierradentro (no solo por sus autoridades), con amplia participación, para recuperar, reconocer y reapropiar la memoria y los saberes sobre el manejo y sus relaciones con el territorio ancestral de *wédx yu'* (resguardo de San Andrés de Pisimbalá). Pero en 2012 la administración del ICANH cambió de manos; también lo hizo el cargo de gobernador del cabildo de San Andrés.¹⁰ El nuevo director del ICANH decidió poner fin a los acuerdos alcanzados con la comunidad; en negociaciones turbias, respaldadas por el nuevo gobernador, el plan presentado por las autoridades y el pueblo de San Andrés y ya aceptado por la administración anterior fue archivado. Una oportunidad única y sin precedentes fue desperdiciada. Pero la composición de fuerzas está cambiando rápidamente y el tiempo madura para que esa oportunidad pueda alentar de nuevo. Veremos qué tan potente es la inercia institucional y qué tan capaz es la resistencia de quebrantarla. Veremos, pues, si el conflicto ontológico finalmente tiene lugar.

Cristóbal Gnecco
Universidad del Cauca

Data de recepció: 20/09/2019

Data d'acceptació: 24/10/2019

9. En el terreno de la semántica, tan aparentemente inofensivo, se juegan las asimetrías y las relaciones de fuerza. En los términos de referencia del plan de manejo las comunidades son “adyacentes” al parque, mostrando su centralidad otorgada y, sobre todo, su lugar en una ontología de dominación —de facto, cómo no, pero también simbólica (ese es el trabajo de la historia y de la arqueología)—. Mientras el ICANH y el aparato académico siguen hablando de *sitios arqueológicos* la comunidad habla de *sitios sagrados*. No se trata de conceptos intercambiables, de equivalentes entre una cosmovisión y otra; son, en realidad, abismos de diferencia.

10. Desde tiempos coloniales el período del gobernador y de otros oficiales indígenas es de solo un año. Un período tan corto se traduce, muchas veces, en que algunas políticas no tienen la continuidad necesaria para ser realizadas.

Bibliografía

- ANGELO, D. (2010). The compulsive construction of heritage: material culture and identity at the dawn of the 21st century in northwestern Argentina. Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Stanford University. Palo Alto.
- BENDER, B. (1998). *Stonehenge: Making Space*. Berg. Oxford.
- BERNAL, S. (1955). Bases para el estudio de la organización social de los páez. *Revista Colombiana de Antropología*, 4: 165-188.
- BLASER, M. (2009). Political ontology: cultural studies without “cultures”? *Cultural Studies*, 23(5-6): 873-896.
- BONFIL, G. (1970). Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. En: WARMAN, A., NOLASCO, M., BONFIL, G., OLIVERA, M. y VALENCIA, E. *De eso que llaman antropología mexicana*. Nuestro Tiempo. México: 39-65.
- CASTAÑEDA, Q. (1996). *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichen Itza*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- CHAKRABARTY, D. (2007). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press. Princeton.
- FANON, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Abraxas. Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (1991a). A propósito de “Las palabras y las cosas”. En: FOUCAULT, M. *Saber y verdad*. La Piqueta. Madrid: 35-36 [1966].
- FOUCAULT, M. (1991b). *Microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid.
- GNECCO, C. y J. C. PIÑACUÉ (2016). The (il)licit, the archaeological. An ethnographic story of profanation. En: FIELD, L., GNECCO, C. y WATKINS, J. (eds.). *Challenging the Dichotomy: the Licit and Illicit in Archaeological and Heritage Discourses*. University of Arizona Press. Tucson: 154-165.
- GONZÁLEZ, D. (sf). *Los paeces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. La Rueda Suelta. Bogotá.
- HALE, C. (2002). Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34: 485-524.
- HALL, S. (2000). Whose heritage? Un-settling “The heritage.” Re-imagining the post-nation. *Third Text*, 49: 3-13.
- HAMILAKIS, Y. (2007). From ethics to politics. En: HAMILAKIS, Y. y DUKE, P. (eds.). *Archaeology and Capitalism: from Ethics to Politics*. Left Coast Press. Walnut Creek: 15-40.
- HENMAN, A. (1978). *Mama Coca*. Hassle Free Press. Londres.
- KORSTANJE, A. (2019). Vivimos un mundo confuso. En: GNECCO, C. *El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas*. UTP. Tunja. En prensa.
- LAME, M. Q. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Universidad del Cauca. Popayán [1971].
- LAW, J. (2004). *After Method. Mess in Social Science Research*. Routledge. Londres.
- LITTLE, B. (2012). Public benefits of public archaeology. En: SKEATES, R., McDAVID, C. y CARMAN, J. *The Oxford Handbook of Public Archaeology*. Oxford University Press. Nueva York: 395-413.
- MARTÍN, J. (2000). El futuro que habita la memoria. En: SÁNCHEZ, G. y M. E. WILLS (eds.). *Museo, memoria y nación*. Museo Nacional. Bogotá: 33-63.
- PARDO, M. (2019). El patrimonio como una forma de culturización. *Plural*, 2(3): 107-135.
- PITTIER DE FABREGA, H. (1907). *Ethnographic and Linguistic Notes on the Paez Indians of Tierra Adentro, Cauca, Colombia*. American Anthropological Association. Washington.
- RABINOW, P. (1986). Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology. En: CLIFFORD, J. y MARCUS, G. (eds.). *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press. Berkeley: 234-261.
- ROSALDO, R. (1993). *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Routledge. Londres.
- SILVERMAN, H. (2006). The historic district of Cusco as an open-air site museum. En: SILVERMAN, E. (ed.). *Archaeological Site Museums in Latin America*. University Press of Florida. Gainesville: 159-183.
- SMITH, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge. Londres.
- TAYLOR, C. (1993). *La política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica. México.
- ŽIŽEK, S. (1998). *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. Paidós. Buenos Aires.

