

CRÍTICA REFLEXIVA, ARQUEOLOGÍA Y COMUNIDAD

Cristóbal Gnecco*

La arqueología ha transitado varios caminos; algunos no se bifurcan sino que convergen (son cambios de notación pero no de contenido). Un ejercicio de extrema simplificación quiere que dos de esos caminos, quizás los más visibles en los últimos años, conduzcan a lugares distantes: (a) a la reproducción de la violencia epistémica contra otras sociedades y sus formas de hacer historia (una empresa moderna, es cierto, pero también multi cultural); y (b) al entendimiento interdiscursivo. Esta presentación es un esbozo de los hallazgos que pueden hacer quienes se aventuran por esos caminos. El argumento parte de la idea de que la violencia epistémica que caracterizó a la modernidad no ha sido superada en el mundo multi-cultural; más bien, ha tomado nuevos perfiles, algunos de ellos más pronunciados que durante la modernidad porque ahora son estimulados desde políticas públicas que promueven la diversidad en vez de condenarla. Esta no es una contradicción sino una característica de los Estados multi-culturales. Una arqueología comprometida

* Professor do Departamento de Antropología da Universidad del Cauca, Popayán, Cauca, Colombia. cgnecco@ucauca.edu.co.

da con la superación de la violencia epistémica intenta buscar otros caminos (relacionales e interculturales).

La relación entre arqueología y comunidades nativas es ambivalente: o es problemática, cada vez más un campo de batalla, o un lugar para el encuentro inter cultural. La repatriación ha sido el campo de batalla legal (a veces también ético) en el cual se ha escenificado la batalla por el poder entre comunidades nativas y arqueólogos a nivel mundial desde hace unas dos décadas y ha sido el escenario al cual se ha reducido, en buena medida, la relación entre unas y otros. Las comunidades nativas han vuelto política la búsqueda de sentido histórico a través de la disputa por los restos biológicos y culturales de sus ancestros contra los arqueólogos e instituciones de investigación.

La repatriación es, desde un punto de vista legal, sólo un asunto de restos humanos y de sus objetos asociados (no sólo cosas sino, también sitios). Aunque podría ser el punto de entrada a un asunto de mayor envergadura, el reto al control monopólico de la narración histórica ejercido por la arqueología, rara vez ha sido así. Esta batalla ha elevado los objetos a una categoría distinta de aquella antes otorgada por museos y arqueólogos: ahora son materia de litigio y de contestación. También los ha fetichizado: aunque sería absurdo negar que para muchas comunidades los restos de sus ancestros están dotados de sentido (territorial, temporal, cognitivo) quizás sea útil sugerir (como provocación que pide debate) que los objetos en disputa han sido separados de la esfera de su constitución para ser asumidos como iconos de la batalla por el poder. El fetichismo ha impedido ver que el pasado se construye en narrativas que tienen sus propias economías políticas y que se relacionan con proyectos de identidad y con la forma como se realizan. Los

objetos repatriados cumplirían un papel más decisivo desde una conciencia narrativa: más que medios y fines de un combate (la lucha con los arqueólogos) serían nodos de activación y potenciación de sentidos históricos locales, alternativos a su devaluación nacional.

La confrontación por el registro (por enterramientos y su parafernalia asociada, sobre todo) puede ser relativizada si el énfasis en la relación indígenas-arqueólogos se desplaza desde este asunto puramente legal (aunque su origen sea político) a otros probablemente más centrales, como la creación y legitimación de una amplia economía política de las narrativas históricas. Los principios éticos más publicitados (Asociación Canadiense de Arqueología, Congreso Mundial de Arqueología y Asociación Australiana de Arqueología) piensan que esto sólo es posible si los grupos nativos participan y controlan la producción narrativa de la historia desde la arqueología y si se forman arqueólogos nativos. Algunos indígenas piensan igual (Watkins, 2000; Mamani, 1989). Pero estas declaraciones, que parecerían tender un puente y llenar un vacío, dejan intacto el fondo del problema: la arqueología que aparece en ellas es la misma que produjo la esquizofrenia histórica (el indio bueno del pasado y malo del presente). ¿Cómo invitarla a la fiesta con sus mismas ropas? Quizás sea hora de pensar alternativas. Una de ellas es intercultural: la relación renovada entre comunidades y arqueología puede ser la ocasión para que se co-produzca algo nuevo (este es el sentido pleno de la dialéctica) en vez de reproducir lo ya conocido. En esa co-producción la disciplina tendría que pensarse y transformarse; para empezar debería escudriñar en qué parte de su edificio metafísico se esconde el fantasma colonial. Una arqueología crítica sin las correspondientes correcciones en la práctica

descolonial es estéril; por eso una de las cosas que podemos hacer para expurgar el colonialismo de la arqueología es exponer sus bases filosóficas a las de otras cosmovisiones. Lo menos que podemos esperar de esa exposición (y de ese encuentro) es una transformación de la disciplina; una auto-conciencia crítica de la descolonización; la relación con las comunidades como un acompañamiento, como una reflexión desde la herida colonial.

Las representaciones crean discursos y prácticas cuya caracterización depende de marcos de interpretación que trascienden los límites de su propio despliegue y que determinan, en buena medida, el curso de la vida social. Los discursos históricos modernos son actos performativos de la colonización. Mignolo (1995) argumentó que el análisis de las representaciones en el marco del colonialismo debe centrarse en la semiosis colonial. Los análisis hechos desde la distancia y la exterioridad no captan el amplio rango de interacciones semióticas que tienen lugar en situaciones coloniales y niegan la auto-representación del otro. Ese llamado de atención lleva a pensar (a) cómo la disciplina arrogó la representación de la historia de los otros y (b) cómo los otros la representan tan para sí mismos. Lleva a pensar, en suma, en las políticas de la representación. Aunque para los arqueólogos, parafraseando a Said (1996:50), parece ser más fácil hablar de tuestos que de políticas la aparición de las comunidades en su mesa hace que deban hablar de política, quizás sin dejar hablar de tuestos. Mejor: los tuestos se vuelven el lugar de entrada a la política.

En la década de 1980 se consolidaron los movimientos sociales que reivindicaron la diferencia cultural, sobre todo los movimientos indígenas. El empoderamiento de la alteridad (dinamizando sus luchas contra las políticas integracionistas del

Estado y reclamando el derecho a la diferencia y a la autonomía) incluyó el reto al monopolio narrativo de los contadores de historia, como los arqueólogos, y a su papel de intermediación cultural: ahora los otros pueden representarse por sí mismos. Eso no supone que las auto-representaciones históricas de los indígenas recurran a la arqueología; más frecuentemente lo han hecho apelando a sus propias historias (que la tipología occidental llama mitos) o construyendo historias oficiales modeladas en héroes mesiánicos. Pero en las últimas dos décadas algunas comunidades han acudido a la arqueología como camino de expresión política y cultural, bien sea con la compañía de arqueólogos no indígenas (ese es el caso descrito por Luis Guillermo Vasco) o formando sus propios cuadros. El hecho de que las comunidades indígenas se interesen por la arqueología (como productora de discursos sobre el pasado) o, más frecuentemente, por el “patrimonio arqueológico” (como repositorio de sentidos básicos en el tejido social) no quiere decir que la sientan como su único camino al sentido histórico; quiere decir que creen que la arqueología puede ayudar a leer sus propósitos y expectativas.

Hasta el inicio de los procesos de descolonización política, sobre todo en las tres últimas décadas, la historia indígena había sido escrita por otros desde afuera. Aunque este no es un fenómeno superado felizmente la órbita de la representación se ha ampliado y la comunidades indígenas, liberadas del yugo retórico del representante experto, empiezan a auto-representarse y uno de sus lugares privilegiado de representación es la historia, tanto en su dimensión de lo que fue y no debió haber sido (el colonialismo) como en su dimensión de lo que fue, debió haber sido y podrá ser de nuevo (los mundos posibles de la imaginación utópica). En

esos procesos de auto-representación histórica la arqueología ha aparecido como un camino (otro más) para revitalizar los sentidos otorgados a los objetos.

La creciente visibilidad de la puesta en escena de las "arqueologías indígenas" (hechas por, para y desde pueblos indígenas) pone de relieve algo que la arqueología académica había ignorado: el carácter concreto de los procesos de producción histórica más que las preocupaciones abstractas por la naturaleza de la historia (sensu Trouillot, 1995). Por décadas los arqueólogos llevaron a cabo su trabajo (escribir historia a partir de objetos) sin prestar atención alguna a las comunidades nativas. Ese desdén se fundó en dos razones: (a) la supuesta ausencia de continuidad temporal entre los indígenas contemporáneos y los del pasado; y (b) la apropiación de la historia pre-europea como historia de todos desde la perspectiva nacional. Sin embargo, en los últimos años muchos arqueólogos y las instituciones en las cuales operan (universidades, museos, institutos de investigación) han transformado su actitud hacia las comunidades indígenas y empiezan a transitar caminos más abiertos, dispuestos y, en algunas ocasiones, descolonizadores. El hecho de que hayan sido conducidos allí por la retórica multicultural no invalida lo que están haciendo. Pero el asunto es una preocupación más notoria en los arqueólogos que en los indígenas y está centrado en el patrimonio material (otra vez los objetos), no en las comunidades ni en su historia; es, en suma, una preocupación disciplinaria.

El involucramiento de las comunidades indígenas en Latinoamérica es reciente (es más antigua su contestación); por eso pocos de sus miembros han reflexionado al respecto o, por lo menos, lo han escrito. Ese hecho se ve reflejado en este libro: sólo dos indígenas son autores de los tex-

tos incluidos. Esto no quiere decir que no estén interesados en la significación histórica atribuida a los objetos sino que sus medios de auto-representación pasan por otros caminos. Los discursos contestatarios anteriores al advenimiento del multiculturalismo fueron pocos pero fueron categóricos: la arqueología es una herramienta colonial que pasa por alto los intereses de las comunidades locales; la arqueología trabajó y trabaja sobre bases monoculturales pero no relacionales, prevaleciendo el interés de los arqueólogos, supeditado a intereses institucionales de centros universitarios de investigación que no reflejan el sentido pluridiverso en la construcción de conocimiento.

El enfrentamiento de esencias (la ciencia de los arqueólogos contra la sensibilidad de los indígenas; el racionalismo del conocimiento experto contra la irracionalidad del saber nativo) no excluye formas de relación que no son contestatarias. El puente de colaboración y, hasta cierto punto, de comprensión interdiscursiva no solamente se extiende sobre el terreno político sino, incluso, sobre las constituciones de sentido. Aún así, la viabilidad de una relación más horizontal entre comunidades nativas y arqueólogos no siempre está basada en la disolución de la idea, compartida por arqueólogos e indígenas (aunque con valoraciones opuestas, desde luego), de que en un lado está la racionalidad y el descubrimiento de la verdad y en el otro la sensibilidad y la trascendencia de lo sagrado. La radicalización en las trincheras esencia-listas no es, necesariamente, una amenaza. Quizás sea una necesidad, aunque sus réditos pueden ser menos que las dificultades que crea.

El marco de colaboración establecido en algunos países gira alrededor de la concertación (revisión conjunta de legislación y políticas operativas tanto

como control sobre los procesos de investigación), participación (en equipos de investigación, en proyectos de impacto ambiental, en comités institucionales) y colaboración per se (en investigaciones, en exhibiciones, en batallas legales contra la mercantilización). Las propuestas interdiscursivas buscan beneficios mutuos y responden a la diversidad de intereses que están en juego. Algunos actores son más optimistas que otros. Mientras algunos están convencidos de que se puede alcanzar una colaboración productiva entre el capital transnacional, la arqueología y las sociedades nativas en empresas conjuntas centradas en el patrimonio para otros colaboración es sólo la cura del pecado colonial, una concesión a la corrección política que reproduce el autismo disciplinario. Estos argumentos (abiertamente críticos y sanamente escépticos sobre roles, poder, posicionamiento) pueden ser injustos con algunas investigaciones pero su refrescante extremismo muestra que el compromiso arqueológico con los pueblos indígenas es (algunas veces) ingenuamente irresponsable y construido sobre criterios selectivos de autenticidad y pureza, típicos productos multiculturales. El oportunismo estratégico es despreciado por quienes sostienen que las concesiones arqueológicas a las comunidades nativas exigen su adherencia al guión prefabricado del indígena auténtico; otros resultados y expectativas son ignorados o castigados cuando se abandona el guión. Las relaciones de poder no se discuten. Muchos arqueólogos se contentan con ofrecer migajas culturales a las comunidades (un museo local, un video, una cartilla) mientras preservan su control sobre asuntos fundamentales (el diseño de las investigaciones, el destino de los hallazgos, la producción y diseminación de narrativas).

En algunos casos la colaboración es más periférica: implica la manera como una

parte usa el trabajo de la otra. En esa relación, producto de la emergente responsabilidad social de los arqueólogos, no se confrontan los ladrillos metafísicos y los límites ontológicos de las historias involucradas. Imaginemos: ¿qué pasaría si ocurriesen transformaciones filosóficas en el encuentro?; ¿qué pasaría si las armaduras filosóficas se dejaran de lado, así fuera por un momento?

Colaboración, participación, desdén, aislamiento. Estas palabras describen las situaciones que han pasado o están pasando entre los arqueólogos y las comunidades. Ninguna de ellas tiene verdadero sentido si se ignora el contexto; ninguna de ellas puede describir intereses, expectativas y temores con fidelidad si se consideran en términos absolutos. Si existe alguna relación entre las partes nunca podrá ser plenamente entendida y, por lo tanto, genuinamente examinada para el bien de todos si su análisis la aísla del contexto general donde ocurre. En ese contexto los Estados postnacionales, la postmodernidad y el multiculturalismo florecen junto con el empoderamiento étnico, la politización de la cultura y la culturización de la política. Los “reflejos espectrales” de la condición post-moderna no se agotan con la victimización y la estigmatización. En muchas partes diferentes significados y vehículos históricos se parasitan, ignoran o usan selectivamente. Los posibles escenarios no pueden ser previstos (aunque pueden ser evaluados cuando ocurren) pero tienen en común la constitución de poder en los mismos espacios donde las identidades colisionan con el mercado.

También se co-producen discursos históricos entre arqueólogos e indígenas; esas co-producciones difícilmente pueden desligarse de las transformaciones del contexto. No se trata de una concesión generosa de la disciplina sino de una

conciencia obligada: la arqueología puede desplegar sus alas en las luchas políticas por derechos culturales y territoriales (¿no son, acaso, lo mismo?). Los sentidos de la arqueología en un proyecto amplio de descolonización muestran que este no es un asunto solamente académico (la legitimidad y potencia de la arqueología) sino, sobre todo, político (la posibilidad de descolonizar la historia y, desde luego, la sociedad). La descolonización no es una aventura académica más; no es un asunto trivial; no es un nuevo tropo añadido al reencuentro de los arqueólogos con la literatura; no es sólo una manifestación programática. Es una demanda contextual que algunos arqueólogos pueden aceptar y otros pasar por alto. Las consecuencias de relaciones expandidas, horizontales y politizadas entre pueblos indígenas y arqueología no se limitan a la arena de la representación; si su impacto no se siente en todas las esferas de la sociedad habrán sido ejercicios inútiles.

Hablar de pueblos indígenas (actuales) y arqueología en la misma frase es hablar de una relación que la complicidad disciplinaria con el colonialismo (por comisión y no por omisión) hizo imposible hasta hace poco. Hacerlo (y asumirlo) obliga a varias cosas: transformar las viejas direccionalidades; volver la mirada hacia un adentro que permita reconocer las pisadas; imaginar formas distintas de representación (no tanto el vehículo como el contenido); exponer la piel y las entrañas a la indagación, quizás problemática, de los demás. Así la disciplina se libra del abrazo colonial y opta por alternativas relacionales. Hugo Achúgar (1998:271-272) recordó un proverbio africano (“Hasta que los leones tengan sus propios historiadores las historias de cacería seguirán glorificando al cazador”) para hablar de posicionalidad, localización y memoria, “los centros del debate político e intelectual”

porque llevan a discutir sobre el poder y sobre el poder de la representación: posicionalidad porque se trata de tomar partido más allá de los límites disciplinarios (mejor: desde la disciplina acompañar propósitos y sentidos que van más allá de su auto-contención); localización porque se trata de desplazar la mirada logocéntrica (exterioridad, neutralidad y distancia) y llevarla a ver desde la geopolítica del conocimiento; memoria porque

...estamos en un nuevo proceso de construcción de lo nacional futuro que, seguramente, no podrá tener los rasgos del proyecto decimonónico y que exige la revisión del pasado. Es posible, también, que estemos en un nuevo momento fundacional pero el “esfuerzo fundacional” no podrá afirmarse, única ni fundamentalmente, en el poder de los letrados. No podrá porque ese poder, así como la palabra del letrado, están en cuestión. No podrá porque hoy en día los dueños de la memoria ya no son los dueños de la palabra. No podrá, además, porque la memoria no es una y los dueños de la palabra son muchos y diversos. No podrá porque los dueños de la nación no son —no deberían serlo— los dueños de la palabra (Achúgar, 2001:83).

El reto indígena al monopolio (narrativo y de objetos) de la disciplina desnuda lo que el discurso de los arqueólogos no quiere decir: mide su silencio. El mutismo de los arqueólogos ante las transformaciones de la sociedad (su juego evasor con los tuestos) no es su fortaleza disciplinaria sino su debilidad. Callar elude las presiones del contexto, esconde la cabeza en la arena. Ni el reto indígena ni el menoscabo disciplinario deberían conducir al triste espectáculo de una arqueología que no representa (o que pretende no representar), que se hace a un lado escamoteando su responsabilidad, ya sea como oportunismo cínico o como aislamiento autista. Ya lo dijo Spivak (2003): la transparencia es el disfraz del nuevo colonizador. La oportunidad es otra: representar de otra

manera, exponiendo la naturaleza filosófica del animal disciplinario ante la mirada (indiscreta, acaso) de los demás. Encontrar a los indígenas no es apropiarse su representación, como hizo por tantas décadas la arqueología, sino acompañarla. Este auto-examen no agota el asunto, sin embargo. En vez del silencio (no ya de la asepsia científica sino del cinismo multicultural), recolonizante por asimilador y paternalista, la arqueología puede hablar de otra manera, así como los pueblos indígenas empiezan a hablar desde plataformas de enunciación inéditas. Pongamos la casa en orden, entonces: ni caridad intelectual ni arrogación abusiva.

La violencia epistémica ha sido cuestionada y enfrentada desde hace unos años. Aunque las agendas políticas que condujeron el empoderamiento étnico de la década de 1970 no contemplaron un enfrentamiento epistémico explícito si llevaron, paulatinamente, a que esto sucediera. Desde la academia el enfrentamiento ha sido hecho desde una plataforma relativista que supone que las culturas son inconmensurables (lo que precluye el universalismo) y que cada cultura tiene el derecho de establecer y negociar sus propios referentes simbólicos. La confrontación de la violencia epistémica revela una triple colonización: (a) la reproducción acrítica de conocimientos no situados, de localismos globalizados surgidos del orden colonial que contribuyen a la transformación de otros saberes (igualmente locales, pero no globalizados y, en cambio, sometidos); (b) la descalificación (pero transformación) de saberes subalternos a pesar del discurso incluyente del multiculturalismo; y (c) la descontextualización del conocimiento frente a las problemáticas locales y la anulación de su papel transformador. Esta plataforma ha sido asociada con las reformas multiculturales bajo el equívoco rótulo de diálogo

de saberes, del cual muchos hablan pero que pocos han tenido el empeño de precisar. ¿Ha sido falta de empeño, en verdad, o parte de una tendencia recolonizadora? Aunque una respuesta positiva a la última parte de la pregunta parece sacada de una vieja película de conspiración quizás sea sano entretener esa posibilidad y, acaso, buscar salidas distintas.

La arqueología que descrea de la horizontalidad, equidad y apertura del multiculturalismo ha comenzado a adentrarse por caminos poco conocidos, apenas trochas por transitar. Esa búsqueda hace suya una idea intercultural, conversante, abierta, relacional. La arqueología relacional promueve estrategias de investigación participativas y pertinentes a contextos locales y fomenta la generación de conocimientos alternativos desde el reconocimiento de saberes tradicionales y sus correspondientes visiones del mundo. Estas estrategias no sólo se ven reflejadas en la concepción curricular de los programas académicos sino en prácticas formativas y en perspectivas investigativas construidas a partir de reflexiones críticas colectivas. El conocimiento no sólo se valida en la producción académica convencional (conferencias, artículos, libros) sino en su funcionalidad como acción social creativa, crítica y transformadora de problemáticas locales que constituyen los núcleos de investigación.

La indagación por el papel de la investigación en relación con la producción y validez del conocimiento expone la vieja disyuntiva entre conocimientos "universales" y conocimientos "locales;" esta oposición muestra lo universal como conocimiento y lo particular como saber (innecesario decir que al primero se otorga legitimidad cognitiva y al segundo exotismo antropológico.) Es importante preguntar por el significado y las implicaciones pe-

dagógicas que requiere formar en otros saberes: ¿qué influencia tiene o tendría este tipo de propuestas en la transformación de los marcos académicos e institucionales? La disyuntiva planteada en relación con la práctica formadora muestra la dificultad de concretar el discurso inclusivo de la diversidad y del reconocimiento de conocimientos alternativos, locales o tradicionales; se trata de fomentar y generar relaciones horizontales que rompan (si se requiere) las disyuntivas entre el saber académico y el saber local, que promuevan (acaso) la complementariedad de saberes, que vayan más allá del monolingüismo (no sólo académico, por cierto).

Esta discusión es relevante para indagar por los parámetros para evaluar y validar procesos no tradicionales de docencia e investigación. Por ejemplo, ¿cómo direccionar investigación que tengan en cuenta los procesos de constitución del sujeto que aprende e investiga a la luz de sus dinámicas de estructuración cultural, de la mediación de la lengua y de factores transculturales?; ¿cómo promover la investigación activa, superando la ilusión de la participación y promoviendo el pensamiento como acción?; ¿qué implican las identidades múltiples de los protagonistas del proceso cognitivo?

Es necesario avanzar en el propósito de armonizar el discurso de la inclusión con las prácticas; sólo así se podrá configurar el ideal de una construcción intercultural. Por ejemplo, defender la intersubjetividad en la investigación, buscando trascender visiones positivistas de objetividad y neutralidad. El conocimiento aparece, así, como función de las relaciones intersubjetivas más que como resultado de prescripciones metodológicas. No se trata de particularidades que deban ser corregidas sino de formas distintas de conocer y de problematizar. También es necesario

alejarse del distanciamiento canónico del investigador que mira, mide y decide, promoviendo procesos de aprendizaje (enseñanza e investigación) abiertos, consensuados y participativos y, además, socialmente relevantes. Este cambio no es producto de la concesión altruista de una academia culposa sino la propuesta y respuesta (como acompañamiento solidario) a las demandas de los movimientos sociales, muchos de ellos levantados sobre agendas de reivindicaciones culturales distintas.

Es necesario volver cierta la participación, no limitarla a un deber ser multicultural (enunciación más que realización). A partir de una participación cierta se puede trascender la polaridad entre el saber y el conocimiento; propiciar procesos críticos que permitan develar las distancias entre los discursos y las prácticas; fisurar el papel tradicional del investigador en el que el estudiante-investigador debe ser fiel copia de su profesor. Más bien, lograr en el estudiante y en la comunidad con la que interactúa empoderamientos alternativos para generar procesos de construcción de conocimiento (compartido, crítico, pertinente, que impacte, comprensivo, transformativo). La participación no sólo ocurre en o para la transformación sino para reorganizar procesos interpretativos. Las investigaciones alternativas no son una metodología anexa al problema a investigar; son consustanciales a la construcción de sentidos colectivos e individuales. A través de la búsqueda de consensos reparan, se nutren de la práctica y la resignifican, empoderándola; a través de caminos colectivos (en la producción, circulación y consumo de conocimiento) buscan y reconocen dinámicas simbólicas locales (no académicas) y promueven relaciones interculturales que aprovechan las crisis y las tensiones entre diferentes.

Para algunos líderes de los movimientos sociales, sobre todo quienes militan en agendas esencialistas, la academia es una empresa colonialista sin remedio, un pecado original que nosotros (los académicos) debemos cargar para siempre. En ese caso todos los esfuerzos que se hagan para cambiarla resultarían condenados desde el principio y todos nuestros compromisos y expectativas se ahogarían en las bravas aguas de la irreversibilidad histórica. No estoy de acuerdo, no porque crea que un simple acto de buena fe basta para cambiar el curso del viejo proyecto Occidental de dominación sino porque si la academia no milita contra la discriminación y la subordinación serán pocas sus oportunidades de ser socialmente responsable en los tiempos que corren. En vez de llorar sobre la leche der-ramada podemos servir mejor al mundo (y a la aca-

demia) si nos persuadimos de que el ethos arqueológico basado en la violencia epistémica puede ser superado por una práctica responsable, abierta, reflexiva y comprometida. Sin embargo, el riesgo de rearticular las subversiones en el canon tradicional no puede ser ignorado. Más que producto de mentes ofuscadas por conspiraciones insoslayables, la amenaza es real: las alternativas epistémicas pueden ser sólo alimento para la mirada paternalista y devoradora de algunas academias. Felizmente, los académicos no somos los únicos guardianes de las puertas del cielo descolonial. Los movimientos sociales están suficientemente empoderados para luchar por sus agendas, algunas de las cuales pueden querer nuestro acompañamiento.

Referencias Bibliográficas

- ACHÚGAR, H. 1998 Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento. In: CASTRO, S. & MENDIETA, E. (eds.). *Teorías sin Disciplina. Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate*. México, Porrúa, pp. 271-285.
- ACHÚGAR, H. 2001 Ensayo sobre la nación a comienzos del siglo XXI. In: MARTÍN-BARBERO, J (ed.). *Imaginario de Nación. Pensar en Medio de la Tormenta*. Bogotá, Ministerio de Cultura, pp 75-92.
- MAMANI, C. 1989 History and prehistory in Bolivia: what about the indians? In: LAYTON, R. (ed.). *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. Londres, Unwin Hyman, pp 46-59.
- MIGNOLO, W. 1995 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- SAID, E. 1996 Representar al colonizado. In: GONZÁLEZ, B (ed.). *Cultura y Tercer Mundo. 1: Cambios en el Saber Académico*. Caracas, Nueva Sociedad, pp 23-59.
- SPIVAK, G. 2003 ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, 39:297-364.
- TROUILLOT, M.-R. 1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press.
- WATKINS, J. 2000 *Indigenous Archaeology: American Indian Values and Scientific Practice*. Walnut Creek, Altamira Press.

