

EL TERCER CONGRESO ARQUEOLÓGICO MUNDIAL EN NUEVA DELHI Y LOS LÍMITES DE LA INGENUIDAD POSTMODERNA

Irina Podgorny (*)

RESUMEN

En este trabajo se analizan los sucesos ocurridos durante el Tercer Congreso Arqueológico Mundial reunido en Nueva Delhi en diciembre de 1994. A raíz de que el Comité Ejecutivo del World Archaeological Congress aceptó la prohibición del gobierno de la India de discutir públicamente la demolición en 1992 de la mezquita medieval de Babri Masjid en la ciudad de Ayodhya, el encuentro de Delhi ha cuestionado la legitimidad de esta organización.

En el trabajo se plantea entonces: a) el contexto en el cual el surgimiento del WAC fue posible, b) la historia del conflicto de Ayodhya y la relación entre arqueología y política en la India contemporánea, y c) algunas preguntas acerca de la posibilidad de constituir un foro internacional con el relativismo y multiculturalismo como premisas.

ABSTRACT

This paper analyses events taking place at the Third World Archaeological Congress (WAC), held in New Delhi, India in December 1994. The Executive Committee of the WAC accepted the ban passed by the Indian government prohibiting public discussion on the demolition of the sixteenth century Babri Masjid mosque at Ayodhya, which took place in 1992. Following that decision, the legitimacy of the Delhi meeting, has been questioned.

(*) CONICET, Universidad Nacional de La Plata. Representante Junior por América del Sur ante el Comité Ejecutivo del WAC.

The study deals with the following points: a) the context in which WAC was possible, b) the history of Ayodhya issue and the links between archaeology and politics in contemporary India, and c) some questions regarding the possibility of organising a world forum on the basis of relativism and multiculturalism.

INTRODUCCION

Entre el 4 y el 11 de diciembre de 1994 se reunió en Nueva Delhi el Congreso Arqueológico Mundial. El WAC 3, como el mundo arqueológico lo conoce, fue un encuentro que sorprendió a todos. Aunque algunos llegábamos alertados del potencial conflicto que nos aguardaba, gran parte de los participantes se enfrentó a un clima inesperado en un congreso internacional de arqueología.

En los días previos a la inauguración oficial, tras largo debate y agudas presiones¹, el Comité Ejecutivo del WAC había terminado por aceptar la prohibición de discutir en el marco del encuentro la demolición de la mezquita de Babri Masjid en la ciudad de Ayodhya. Coincidiendo las fechas del congreso con el segundo aniversario de tal hecho, la sugerencia cobró la forma de una medida de seguridad ante las posibles reacciones incontrolables que la discusión del tema hubiese podido generar. Establecido el pacto de silencio, el mismo impidió la siempre supuesta *concordia animorum* de los congresos y se transformó en el "issue" siempre presente aunque nunca nombrado. La imposibilidad de plantear el tema² desembocó finalmente en una sesión plenaria que hubo de ser suspendida a raíz de la intensidad del enfrentamiento.

Por otro lado, para muchos de los participantes la desorganización imperante colaboró para que se creara un clima de desagrado y de crítica permanente hacia los responsables del WAC y hacia la India como país anfitrión por lo que estaba ocurriendo (Reynolds 1994, Colley 1995). El incuestionable caos organizativo del congreso fue por algunos atribuido, o por lo menos relacionado, con el conflicto de Ayodhya como si todo formara parte de un desorden esencialmente asiático.

Semejante simplificación me preocupó en la medida que cercenaba la posibilidad de entender el marco en el que se da la práctica de la arqueología. Tal es el origen de las páginas que siguen, donde intento distinguir entre: a) el caos general (fundamentalmente la falta de un cronograma académico), b) la demolición de la mezquita de Ayodhya como problema político de la India contemporánea y c) el WAC y la intervención en tal problema desde un foro académico internacional. Mientras que el caos organizativo fue un hecho incuestionable sobre el que hay completo consenso, los otros dos temas han generado ya alguna bibliografía y visiones no siempre coincidentes (Bembeck y Sommer 1994, Alvarez Sanchís 1995, Colley 1995, Rao m.s., Ronayne 1995, Tiemey 1995, Bembeck y Pollock 1996).

En este artículo presentaré, en primer lugar, una breve historia del WAC y de sus objetivos en el contexto de la arqueología internacional de los últimos diez años. Luego, desarrollaré los hechos que constituyen el conflicto de Ayodhya, las posiciones

políticas que el mismo ha generado en la arqueología de la India y la relación entre algunos de los sostenedores de las mismas con el WAC y el WAC 3. Mi argumento central consiste en que lo ocurrido en Nueva Delhi pone en cuestionamiento -más que a los estatutos convocantes del WAC- al relativismo extremo e ingenuo del populismo asumido acríticamente por cierta visión europea del "otro cultural".

EL WORLD ARCHAEOLOGICAL CONGRESS

El World Archaeological Congress surgió en 1986 como una alternativa a las organizaciones arqueológicas internacionales ya establecidas. Como Ucko (1987) ha descrito, la separación entre la Unión Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas y aquéllos que en Southampton estaban organizando su undécimo congreso fue un camino largo y difícil. La dificultad se centró en la no aceptación de los miembros sudafricanos en el congreso a raíz del boicot cultural declarado a Sudáfrica por su política de Apartheid. Esto trajo como consecuencia que el 11º Congreso de la UISPP deviniera simplemente en WAC. Aquella reunión de hace ocho años atrás en Southampton convocó por primera vez a representantes de pueblos y organizaciones indígenas a discutir con los arqueólogos. Además -considero que ambas cosas son fundamentales para una historia de la arqueología- incorporó dentro del campo una serie de temas y problemas hasta ese momento excluidos, o simplemente tenidos como inexistentes.

Los años iniciales del WAC deben enmarcarse en el clima intelectual de la arqueología británica de entonces, es decir, en la ruptura con la arqueología procesual de cuño norteamericano. En el mismo año Cambridge University Press publicaba *Reading the past* de Ian Hodder, presentando al postprocesualismo como corriente consolidada y en crecimiento (Hodder 1986). Anteriormente, el mismo Hodder y también desde Cambridge, había incluido la reflexión sobre la relación entre objetividad y sociedad, la crítica al pasado como mercancía y las percepciones populares sobre la arqueología y el pasado en Gran Bretaña (Hodder *et al.* 1985; Stone 1986). En 1987, Hodder prologa el primer libro de Michael Shanks y Christopher Tilley y con éste marcaba el nacimiento de "a new age of a philosophically informed and critically aware discipline" (Hodder en Shanks y Tilley 1987: Prefacio). Es indudable que, tanto en el WAC como en Cambridge University, el tópico era la ruptura; el WAC nacía para diferenciarse de la organización líder en Europa mientras que Cambridge, discutía y se despojaba de la herencia de la "New Archaeology"³. El programa del Primer World Archaeological Congress reflejaba estas tendencias a la vez que les daba entrada en el campo académico internacional.

En 1987, el WAC se estableció como organización y se definía estatutariamente como:

An international non profit making organisation concerned with all aspects of

archaeological theory and practice. Its main emphasis is on academic issues and questions which benefit from a widely oriented and comparative approach. It attempts to bridge the disciplinary division of the past into chronological periods and to avoid exclusive, particularistic concerns.

WAC is based on the explicit recognition of the historical and social role, and the political context, of the archaeological enquiry, of archaeological organisations, and of archaeological interpretation (WAB 1991: 133, subrayado de la autora)

El reconocimiento del contexto político de la práctica y de la interpretación arqueológicas rompía así con las doctrinas y valores de la Nueva Arqueología que, aunque cuestionadas en los márgenes de la misma -entre otros por Trigger (1980) en Canadá, Gándara (1982) en México, Ucko (1986) en Australia- eran dominantes en el panorama anglosajón. La necesidad de una discusión teórica era, por su parte, ajena a la más empírica arqueología continental europea que dominaba la UISPP (Ruiz Zapatero 1993). A partir de este momento se establecen en Gran Bretaña dos polos: uno en Cambridge con el programa del postprocesualismo, la interpretación y la literatura postmoderna; el otro en Southampton con un perfil marcado por el programa del WAC, las implicancias políticas de la disciplina y las relaciones académicas con Asia, Africa y América⁴.

En el WAC, tanto la serie de libros que siguió al primer encuentro como su mera constitución incorporaron a la agenda de los arqueólogos temas por completo novedosos como la educación y los conflictos interétnicos generados por las dimensiones políticas de la práctica de la arqueología. Estos fueron incluidos en el Primer Intercongreso (Vermillion, 1989) sobre ética arqueológica y el tratamiento de la muerte⁵; en el WAC 2 (Barquisimeto, 1990) y en el Segundo Intercongreso (Mombasa, 1993) sobre orígenes del urbanismo en África. La elección de los lugares de encuentro procuró, a su vez, colocar en el mapa académico sitios poco habituales para reuniones internacionales con el objetivo de hacerlos emerger a la visión europea. Desde este punto de vista, el WAC podría definirse como una organización a través de la cual ciertos problemas que parecieran tener sólo incumbencia local, regional o nacional, son sometidos a la visión de los lugares que han tenido siempre derecho a plantear y a definir los motivos de relevancia universal. La particularidad del WAC reside, en todo caso, en ser la primera organización arqueológica europea con una marcada vocación tercermundista, aún cuando a fines de la década de 1990 el concepto de "Tercer mundo" haya perdido su contenido.

Pero hace diez años un cuerpo internacional dirigido por una mayoría de arqueólogos europeos, hablantes del francés o del inglés y asociado a los centros académicos consagrados, parecía insuficiente para representar a la arqueología mundial. Los nuevos estatutos del WAC -adoptados en septiembre de 1990 en Barquisimeto durante la primera reunión del Concejo (ver al respecto WAB 1991: 133-138)- se elaboraron casi por oposición a esta situación denunciada entonces como injusta: el

planeta fue dividido por el *Steering Committee* en catorce regiones cada una representada doblemente por un miembro junior y otro senior propuestos, elegidos y renovados desde su respectiva zona. La consigna parecía ser incorporar la periferia, queriendo decir con ésto las mujeres, los jóvenes, los arqueólogos no occidentales y los portavoces de los pueblos indígenas. Desde estas bases se constituyó el Comité Ejecutivo del WAC cuya primera reunión se realizó durante el Primer Intercongreso, casi al mismo tiempo que los libros de la serie *One World Archaeology* empezaban a circular.

Otro elemento a tener en cuenta es que el nacimiento del WAC se dio en un contexto político muy diferente al actual. A tres años de Southampton, la caída del muro de Berlín fue la marca del inicio de una configuración política internacional que todavía hoy sorprende a quienes crecimos en la cotidianidad de la guerra fría y de la oposición Este/Oeste. Llevar adelante un nuevo foro en estas circunstancias se complica, no sólo por el cambio y reorganización constantes del mapa mundial, sino también porque los conflictos se desplazan a sitios cuyos nombres antes habían sido tapados por otros y que, ahora, se hacen visibles. Además de los análisis específicos sobre la ex-Unión Soviética, esta nueva situación dio origen a una abundante literatura sobre los nacionalismos y particularismos culturales y/o étnicos. En la Inglaterra de los últimos años los estudios al respecto han sido muy frecuentes tanto desde la *New Left* inglesa (Hobsbawm y Ranger 1983, Hobsbawm 1990) como desde la crítica cultural (Colls y Dodd 1986). En ellos, se demuestra la construcción histórica de las identidades nacionales y/o grupales a través del proceso de invención de las mismas y del análisis historiográfico de lo que se ha llamado "la cuestión nacional". Asimismo los arqueólogos han analizado la historia de su disciplina en relación al nacionalismo (Kohl y Fawcett 1995), llevando en algunos casos esa crítica a los extremos postmodernos del pasado como *performance* donde toda interpretación vale (Tilley 1991, Hodder *et al.* 1995, Podgorny e.p.).

No considero, por otro lado, que los conflictos sociales de la India constituyan una novedad. Muy por el contrario, las tensiones sociales y culturales de este país han ocupado por años la prensa y la literatura occidentales, y optar por Nueva Delhi como sede del WAC 3 implicaba aceptar entrar en las redes de los organismos de poder indios. A pesar de ello, el conflicto de Ayodhya era casi desconocido y la sorpresa residió en que interfiriera en un evento académico internacional con la virulencia con que lo hizo.

Ahora bien, creo que es necesario preguntarse, primero, qué pasó en Nueva Delhi; segundo, si lo sucedido está verdaderamente en contradicción con los principios y accionar precedente del WAC; y, tercero, cómo interviene el problema de Ayodhya en el marco internacional de la práctica arqueológica. Con la primera pregunta no intento buscar una descripción de la realidad sino simplemente ordenar una serie de sucesos que de tantos y tan ajenos parecieron pertenecer a un mundo inasible.

LA MEZQUITA DE BABRI MASJID Y LA ARQUEOLOGÍA INDIA

El 18 de junio de 1992 un grupo de arqueólogos y de historiadores indios anunciaba que un impresionante descubrimiento arqueológico había sido realizado durante las tareas de nivelación del Ramajamna Bhumi en la ciudad de Ayodhya, en el norte de la India: se había hallado una serie de piezas esculpidas en areniscas que pertenecían, sin lugar a dudas, a un complejo de templos hindúes del siglo XI (Sharma *et al.* s/f)

Seis meses más tarde, el 6 de diciembre de 1992, la mezquita de Babri Masjid vecina a los hallazgos fue arrasada por sectores fundamentalistas hindúes que reclamaban el solar como propio por ser, supuestamente, allí donde el Ramayana indica que su rey/dios Rama había nacido (Rao 1992). Uno de los argumentos utilizados para justificar la demolición de la mezquita erigida hacía 464 años, sostenía que la construcción de ésta, a su vez, había destruido el templo que conmemoraba el nacimiento de Rama y de la que los hallazgos de junio daban ahora un testimonio seguro (Mandal 1993, Muralidharan 1994: 99).

El conflicto no era nuevo y ha generado dos posiciones, la de los científicos hinduistas y la de los musulmanes. La primera pretende que el problema es una herencia de aquel hecho ilegítimo y una reivindicación que el pueblo hindú se debía para sí desde el medioevo (Ramachandran s/f). La musulmana, por el contrario, demuestra cómo el incidente fue tejido a la par de la dominación británica sobre los actuales territorios de India y Pakistán (Rao 1992). De tal manera, los grupos académicos hinduistas ligados al Bharatiya Janata Party, Rashtriya Swayamsevak Sangh y Vishva Hindu Parishad (V.H.P.), fundadores del Historian's Forum y mentores de la primera posición, consideran que el origen del conflicto se rastrea en plena Edad Media, cuando el "conquistador" musulmán Babar supuestamente ordenó la demolición del templo hindú para erigir la mezquita (Ganguli 1994, Mitra Shastri s/f, Ramachandran s/f, Swarup 1994). Desde este punto de vista, el enemigo es la intolerancia musulmana de aquellos tiempos y lo que se quiere restaurar es el espíritu de convivencia de la religión hindú (Gupta 1994, Swarup 1994).

El grupo de científicos directamente en oposición al anterior y partidario de la segunda posición (Babri Masjid Action Committee), no escapa a tal juego y trata de demostrar que los sucesos de 1546 fueron diferentes de lo que el grupo hinduista afirma. Para ellos Rama no nació allí y en consecuencia, nunca se pudo haber erigido en el lugar un templo conmemorando un evento ocurrido en otro sitio.

Ambos grupos participan tanto de una batalla historiográfica como de una política y legal que, si bien fue iniciada a fines de la década de 1940 cobró la forma actual en 1986. Así, en 1949, otros grupos hinduistas penetraron en la mezquita de Babri Masjid y "re" instalaron en su predio parte del altar "original". Desde ese año, el solar permanecía cercado y la propiedad del mismo en litigio en los tribunales indios. A fines de la década de 1980 se transformó en símbolo de la reivindicación del espíritu hindú dañado en la Edad Media por la intolerancia musulmana. Un caso evidente de

la continuación en el presente de guerras ya peleadas en el pasado y que se quieren reavivar en términos de políticas y enfrentamientos actuales.

Fuera del problema legal, los hinduistas del grupo Vishva Hindu Parishad exigen a sus coetáneos musulmanes que antes que musulmanes tienen que ser indios (Swarup 1994, V.H.P. s/f); lo que equivale a combatir las atrocidades cometidas en el medioevo contra la esencia ariana de la civilización hindú. El argumento que se construye es el siguiente: a) existe una entidad que comprende en su tolerancia y esencia a todos los habitantes de la India; b) para entrar en ella y convivir pacíficamente hay que renunciar a todo lo que la dañe. Esto significa que la tradición con la que un musulmán indio tiene que comulgar no es la historia musulmana de fanatismo y ennegrecimiento religioso, sino la de paz y tolerancia de los hindúes. Para los grupos hinduistas pelear a favor de la mezquita equivale tanto a evitar la consolidación de una identidad nacional india y como a la restauración de un pasado de luchas y rencores (Ganguli 1994).

Es indudable, por lo menos desde una perspectiva externa al problema, que la demolición de la mezquita medieval saltó por encima de tolerancias, y también de la sentencia que todavía hoy no existe y para la que ambos grupos procuran pruebas a fin de obtener el solar para sí.

De ello resultó que la comunidad de arqueólogos que oficiaba de anfitrión del WAC 3 estuviera abiertamente dividida y enfrentada. Los conflictos de la India se trasladaron al Congreso ya que el comité organizador contaba entre sus miembros a un grupo de académicos cuya alianza con los grupos hinduistas era explícita y que, aparentemente, ha reinterpretado la evidencia de los trabajos arqueológicos publicados hace veinte años para legitimar la hipótesis del templo de Rama (Rao 1992, Mandal 1993, Muralidharan 1994)

El arco de pruebas erige a la literatura como comprobación directa y a la interpretación del mundo a partir del texto como regla máxima. En el marco del conflicto, los lugares, los espacios, los objetos y los restos se han transformado en aquellos lugares nombrados por la literatura sagrada india. Algunos historiadores y arqueólogos consideran que su intento es análogo a aquél que se realiza en los territorios israelíes/palestinos y que se ha dado en llamar "arqueología bíblica" (V.H.P. s/f). La analogía no reside solamente en el hecho de tomar un libro sagrado y buscar cada una de sus palabras en los sitios y artefactos del pasado, sino que, obviamente, el objetivo de esta búsqueda es la imposición de la autoridad de los símbolos del grupo hegemónico. Todo el argumento de pruebas surge entonces de las fuentes sagradas. Las pruebas arqueológicas, si bien utilizadas, están subsumidas en las literarias, ya que éstas son leídas al pie de la letra y los restos interpretados desde su sacralidad⁶.

Ambos grupos se acusan mutuamente de ilegitimidad, falta de conocimientos y de preparación, y de adscripciones políticamente falsas. Como réplica se utilizan más pruebas, más acusaciones y la pertenencia pasada o actual a instituciones académicas europeas y a organizaciones y sociedades científicas internacionales. La aceptación por el mundo académico externo, y la consecuente credibilidad científica que tal afiliación daría, actúa en tal sentido como un medio neutro -no político- que respalda

la palabra proferida dentro del contexto nacional. La pertenencia de algunos arqueólogos indios al comité ejecutivo del WAC es, por ejemplo, uno de los argumentos que los hinduistas utilizan para calificar altamente a dos de sus más prominentes portavoces. El grupo contrario, por su parte, ataca al WAC por haberles dado ese lugar cuando se supone que es una organización democrática⁷. Pero no es el WAC como organización con una cierta política y objetivos la que los enviste de autoridad, sino el papel que el WAC, al igual que cualquier otra organización internacional, juega en la vida académica de un científico (Bourdieu 1984).

DEMANDAS QUE EL WAC NO PUDO SATISFACER

Frente a esta situación las críticas apuntaron al WAC por parte tanto de los arqueólogos locales como de la comunidad internacional. Los puntos más cuestionados por algunos arqueólogos indios se centraron en: a) proteger a ciertos individuos que contradicen con su proceder los estatutos del WAC, y b) no haber ayudado al proceso de secularización de la arqueología india al aceptar el pacto de silencio sobre Ayodhya. La crítica general es el haber convocado a la discusión sobre política y ciencia para luego haberla rehuido.

El primer punto a destacar es que si tal demanda llegó a establecerse es porque el WAC de alguna manera creó las condiciones de posibilidad para la misma. Desde su fundación el WAC pretendió erigirse como institución no neutral en el tratamiento de temas que estuvieran de algún modo involucrados con la práctica de la arqueología. Es verdad que ni la manera ni los temas nunca fueron del todo definidos, pero se puede afirmar que el consenso se establecía alrededor de los derechos humanos, la defensa de las minorías y el cuestionamiento a la mirada hegemónica occidental. A diferencia de la visión post-moderna enunciada desde Cambridge en críticos lenguajes, la perspectiva acuñada en Southampton tenía y tiene ciertas expectativas de intervención en la sociedad. Por cierto, algo muy distinto es resolver situaciones no académicas que están condicionadas por múltiples factores, como fue el caso que se planteó en la India.

Desde el WAC se ha creído -quizás confiando demasiado en los mecanismos por los que se rige el mundo científico- que el planteo público de un problema ayudaría a su resolución. Aunque el WAC en Nueva Delhi recurrió a la censura, la prohibición -como ha señalado Alvarez Sanchís (1995)- generó más espacios de discusión y de audiencia de los que una mera sesión en cualquier congreso lo hubiera hecho y, por lo tanto, la reacción opuesta a la esperada por los partidarios de la misma. No hago con ello apología de la censura, simplemente señalo que el efecto amplificador del WAC funcionó a pesar de una decisión que parecía no tener opciones y que sólo podía generar las condolencias hacia quien tuvo la responsabilidad de asumirla.

Sin embargo, bajo este suceso subyace un problema de solución más difícil y de alcances mayores: el WAC navegó siempre en un complejo equilibrio entre el

relativismo cultural y la pretensión de constituir una mirada universal. Mientras que la voluntad relativista reside en los temas y en los particularismos que plantea, la pretensión universal está supuesta en el hecho de brindar pautas para los arqueólogos de todo el mundo. La norma que rige por sobre los socios es una pauta relativista y consiste en el reconocimiento del derecho del "otro", ese "otro cultural" excluido de los grandes discursos de la modernidad, discursos que a la vez crearon la idea de la universalidad del hombre y de su historia. El derecho de "los otros" se tradujo, entre otras cosas, en el apoyo al "reburial issue" y a la re-escritura del pasado de las minorías y de los pueblos indígenas como maneras de consolidar identidades sumergidas, dos tópicos que sin dudas se relacionan con el conflicto de Ayodhya.

Respecto al "reburial issue" y como institución dispensadora de prescripciones de validez universal, el WAC redactó en el intercongreso de Dakota del Sur de 1990 el "Código de ética arqueológica" en relación al tratamiento de los restos óseos humanos⁸. En este marco, el respeto a la diversas religiones fue el eje alrededor del cual se organizó la crítica a la exhibición de los cuerpos y de los ajueres funerarios. Asimismo, las sesiones fueron precedidas por la plegaria de alguno de los representantes indígenas allí presentes, mientras que la ceremonia de reentierro en Wounded Knee fue mediada por oraciones y rituales de todas las religiones de los participantes bajo la consigna común de respeto a los muertos. La creencia religiosa tuvo así entrada en la discusión.

El reclamo por los ajueres funerarios y los restos de los antepasados unía lo sagrado con el derecho de cada grupo a ser respetado en el arco simbólico que conforma su identidad. En relación a este último punto, cualquiera de los grupos indios en conflicto podría argumentar que pelea por ella: uno abogando por una identidad nacional, el otro por la de un grupo minoritario en la India de hoy. Sin ninguna duda, ambas afirmaciones podrían ser verdad. La posición de los arqueólogos laicos propende, en cambio, a un reconocimiento de la multiplicidad de culturas y a un proyecto desligado de cualquier impronta religiosa.

Nadie denunció en Dakota del Sur -como sí ocurre en el caso de musulmanes e hindúes- la intromisión de la religión en la ciencia. Surge entonces la pregunta de por qué en la India, "la creencia" fue estigmatizada como dificultad, mientras que en el caso americano se la utilizó como uno de los argumentos para llegar a una solución. La respuesta que vislumbro es que mientras en el segundo caso se pecó de relativista, en la India el relativismo nos enfrentó a sus propios límites: al colocar el acento en las creencias de los individuos o de los grupos, se cae fácilmente en el aval de lo establecido por la costumbre, incluso de las situaciones de injusticia y de dominación. Una perspectiva diferente es enfatizar en las prácticas que se derivan de estas situaciones. Como antropólogos admitimos, por otro lado, que toda costumbre tiene un origen y que su adopción en el caso de sociedades de clase, como Estados Unidos de América, Australia, Argentina, o fragmentadas, como la India, por lo general va ligada a la imposición por coerción o por consenso de los hábitos de una clase por sobre los de las otras. Reconocer los conflictos de los grupos sociales y/o étnicos marginados

de los procesos de construcción de las sociedades actuales, no significa asumir los particularismos culturales de esos grupos como propios.

En el caso de la India se sabe que este país es una invención del imperio y que muchos de sus conflictos contemporáneos (incluyendo la legitimación de la coexistencia en ese inmenso territorio de pueblos con poco en común) tienen su origen o fueron reavivados durante la dominación británica. Pero la India post-imperial no equivale a un país sin grupos en pugna.

En las reuniones del ejecutivo y en el accionar general del WAC nunca se planteó la intromisión en los asuntos internos de cada país ni el respaldo a determinado grupo, pero en cambio existía y existe una suerte de apoyo a las denuncias de situaciones de dominación o de distorsión del pasado por parte de los grupos hegemónicos. Nunca simples de analizar, los casos planteados podían resolverse recurriendo a sanciones internacionales previas o desde la evidencia de constituir un caso de dominación colonial o post-colonial sobre los "otros". Los problemas iban a surgir cuando nos topáramos con casos de dominación de "otros" sobre "otros", como efectivamente ocurrió. La demanda que se le plantea al WAC a raíz del congreso de Nueva Delhi es resolver el problema del relativismo cuando dos "otros" en conflicto usan su derecho a ser respetados en las arenas de un campo no neutral y exigen una toma de posición.

Si las consignas del WAC se entendieran fuera de contexto podríamos decir que no existiría ningún derecho a intervenir en un conflicto planteado como religioso y donde ambas partes parecieran tener razón. Cuando por sobre los gritos que reinaron en la sesión plenaria uno de los organizadores locales explicaba que todo país tiene sus problemas, sugiriéndonos quizás que miráramos para otro lado mientras se pegaban entre ellos, era, en este sentido, completamente honesto y su pedido, una apelación al relativismo extremo.

¿Qué suerte de inocencia nos lleva a pensar que querer hablar de la política de y en la arqueología nos coloca fuera de lo que hablamos? Si bien no pretendo responder a estas preguntas he pretendido eso sí presentar algunas ideas que quizás puedan servir como una primera respuesta. Si los estatutos del WAC convocaron a la política como parte de su programa y todos aplaudimos, aceptemos nuestro éxito: por lo menos en Nueva Delhi la política se hizo presente.

COROLARIO

Aquello que presenciamos casi como etnógrafos de nuestra propia disciplina, no fue nada más y nada menos que un conflicto político, como aquellos de los que la historia de la ciencia se ocupa.

Literatura, religión, ciencia y política: una combinación no extraña en el proceso de formación de nuestro estado nacional. Nada más pensar en Zeballos, Mansilla, Moreno a quienes Ricardo Rojas en 1922 define en su *Historia de la Literatura Argentina* como padres fundadores de la cultura laica y de la nueva moral cívica

propias de la argentinidad. Exploradores del desierto, escritores y clasificadores de lo hasta ese momento no incorporado a la Nación, políticos conspicuos, héroes nacionales luego de su muerte, ninguno de ellos dudó en mezclar ciencia y política. Las elites erigieron a la ciencia como pilar de la nacionalidad y desde ese lugar trabajaron.

Es muy fácil ver las implicancias políticas de la ciencia en casos como éstos, pero es precisamente esta intromisión tan evidente la que en nuestros días la hace poco tolerable. Comparto el escozor. Pero tal irritación se basa sobre todo no en la comprobación de la inexistencia de una arqueología no política, sino en la corroboración de los límites del relativismo cuando de situaciones de dominación se trata. Límites que por otro lado coinciden con los de la posibilidad de construir una plataforma de juicio universal, ese lugar que la ciencia y la razón occidentales creyeron una vez haber construido.

Los discursos de la modernidad se estructuraron sobre la idea de un hombre poseedor de derechos y de una historia igualmente universales. La postmodernidad los ha desmontado y ha puesto en evidencia las voces de los excluidos de tales construcciones. Desde esta perspectiva, algunos intelectuales europeos apoyan las reivindicaciones de las identidades regionales y/o étnicas. Pero no deja de parecer paradójico que mientras los arqueólogos postmodernos cuestionen su propia historia, estén otorgando a "los otros" la posibilidad de creer y de usar los dispositivos legitimadores en los que ellos ya no creen. No deja de ser preocupante que tal facultad podría llegar a reconocer el derecho de los intelectuales a redactar el pasado que más le conviene al lector.

AGRADECIMIENTOS

Le agradezco en primer lugar a la Dra. María Isabel Martínez Navarrete porque a través de ella pude tomar conocimiento de la situación que nos esperaba en Nueva Delhi y de los trabajos previos de Nandini Rao sobre Ayodhya y el mundo académico indio. Ya en Nueva Delhi las discusiones con Gustavo Politis, Felipe Criado Boado, David Roe, María Jesús Tallón Nieto, Pedro Paulo Abreu Funari y Almudena Hernando me ayudaron muchísimo a entender un poco más que se estaba disputando. Con posterioridad, tuve oportunidad de dialogar con Nandini Rao, Peter Ucko y Robert Layton acerca de nuestras respectivas visiones del WAC 3.

Estas líneas empezaron a ser escritas en el marco de mi estadía en Berlín en el Instituto Iberoamericano gracias a una beca del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Quiero agradecer en consecuencia a los profesores Dr. Dietrich Briesemeister y al Dr. Klaus Zimmermann por su apoyo y generosidad constantes. En Berlín, la lectura de José Fernández me ayudó a ordenar el trabajo. Gustavo Politis, José Antonio Pérez Gollán, Darío Olmo y Pedro Paulo A. Funari leyeron cuidadosamente el manuscrito y de sus sugerencias surge finalmente esta versión. En San Pablo, las ideas de Norberto Luiz Guarinello sobre la arqueología británica enriquecieron mi perspectiva del problema. De todos modos la responsabilidad de lo que aquí escribo sigue siendo mía.

NOTAS

- ¹ En Southampton y con anterioridad a la reunión del congreso, Peter Ucko y Jack Golson - *alma mater*/primer secretario y segundo presidente del WAC respectivamente-, habían recibido llamados telefónicos desde Nueva Delhi donde se los alertaba -y amenazaba- del peligro que acarrearía plantear públicamente el problema de Ayodhya (Ucko, Politis, Roe com. pers.). Ya en Delhi, las presiones se concentraron en Jack Golson, autoridad ejecutiva del WAC, quien fue amenazado con el peso de la responsabilidad por las víctimas de un eventual atentado.

Un relato de las circunstancias que llevaron al entonces presidente del Comité Ejecutivo del WAC a abogar por tal medida circuló bajo la forma de una carta abierta durante las sesiones del WAC 3 ("Statement from the retiring president of WAC, Prof. Jack Golson"). En este documento además se incluía una copia del compromiso que Golson firmó ante el presidente académico del WAC 3, Prof. B.B. Lal. En éste se aclaraba:

As President of WAC, I assure you that no paper or discussion relating to politically sensitive Ram Janma Rhumi-Babri Masjid (Ayodhya) issue will be allowed during the congress. Nor will any resolution or discussion on this issue be permitted at the meetings of Executive/ Council and in the Plenary Session (Golson, 30/11/94)

El Comité Ejecutivo reunido en reunión de emergencia el 2 de diciembre apoyó unánimemente el compromiso de Golson haciendo la siguiente salvedad a la vez que recordaba el artículo 2 de sus estatutos:

WAC is a forum for the on-going discussion of these issues, but the Executive agreed to accept this single and temporary restriction on the academic freedom of WAC because it recognized that there was a risk of adverse practical consequences within the Indian community which were beyond the Executive's control if the issue of Ram Janma Bhumi-Babri were to be discussed at the time of the anniversary of recent events

El 6 de diciembre algunos delegados indios condenaron e hicieron difundir por escrito la resolución de Golson tachándola de "fascista" y de atentado a la libertad académica.

- ² Una exposición llamada "Hum Sab Ayodhya" (Todos somos Ayodhya) se desarrolló de forma paralela al Congreso. Organizada por SAHMAT, el movimiento de intelectuales secularistas, la exhibición presentaba a Ayodhya como una ciudad multicultural, imposible de ser asociada a ninguna religión en particular.
- ³ Las ideas aquí expuestas sobre el WAC como intento de recuperar para la arqueología británica la hegemonía perdida en el campo académico anglosajón le deben mucho a Norberto Luiz Guarinello
- ⁴ Esto no significa que los arqueólogos británicos se hayan plegado uniformemente a cualquiera de los dos programas; por el contrario, la resistencia a los mismos es, quizás, más frecuente que su aceptación. Toda corriente nueva que pretende consolidarse se construye adoptando una retórica de ruptura, de nueva era y de proyección generacional hacia el futuro. Pero, conviene recordarlo, una cosa es la retórica fundacional y otra su aceptación como proyecto.

- ⁵ Para una exposición al respecto ver Podgorny y Miotti 1994.
- ⁶ En un esquema de pruebas donde lo escrito cobra estatuto de verdad, las sucesivas traducciones e interpretaciones de las lenguas antiguas intervienen también en la disputa. Las suposiciones de los traductores británicos y las lecturas inciertas de los textos persas crean problemas y lugares por los que hoy pelean hindúes y musulmanes de la India. Los miembros del grupo hinduista se enfrentan a un problema que surge de los textos del adversario. En efecto, el supuesto instigador de la demolición del templo existente con anterioridad a la construcción de la mezquita llevaba un diario de sus campañas y movimientos que nadie duda en calificar de exhaustivo y objetivamente verdadero. El problema: la demolición del templo de Rama no está narrada por Babar, el conquistador musulmán. Mientras que para los musulmanes es prueba tanto de la inexistencia del templo hindú como de la erección de la mezquita en un lugar vacío, para los historiadores hindúes la demolición no aparece por otras razones. No por un intento de Babar de borrar su huella destructora, sino porque la demolición ocurrió en las páginas del diario para siempre arrebatadas del campamento y de la historia por una tormenta del desierto. Debo confesar que me parece un argumento literariamente exquisito y que denota además la influencia de la literatura en la India contemporánea. Con ello quiero decir lo siguiente: a pesar de que el diario de Babar es parte de la conquista musulmana no es impugnado como prueba por el bando contrario, muy por el contrario se lo hace hablar en su favor desde las pruebas y desde los mensajes que el silencio también otorga, aunque -como Gould (1994) ha destacado- para el pensamiento occidental éste sea leído como dato negativo. La literatura contiene el estado de las cosas, y más allá de todo intento hermenéutico, parecería que el conflicto es un problema de traducciones e interpretaciones de textos, de palabras y de símbolos. Si la obra literaria no contiene el suceso que se quiere en el presente no es porque no fue narrado -menos aún porque no sucedió- sino porque algo impidió que tal narración llegara hasta nosotros. El estado de las cosas contemporáneo está contenido en el estado de las cosas que la literatura sagrada o indiscutible alguna vez plasmó en un relato. La historia no es en este caso el cambio de las cosas en el tiempo sino los sucesos que impiden que el estado original de las cosas sea evidente a nuestros ojos.
- ⁷ La única credencial necesaria para ser representante ante el ejecutivo es haber sido presentado y secundado por dos socios y luego votado -en el caso de existir más de un postulante- por la mayoría de los socios de la región respectiva. Obviamente que los candidatos pueden ser impugnados pero, como en toda democracia, si el candidato saca más votos se infiere rápidamente que el candidato es legítimo por el mero hecho de haber sido apoyado por más electores. Una vez elegido, se lo supone portavoz autorizado de una de las regiones. A todos los representantes -incluso los de la India- elegidos para el primer ejecutivo nos unía una característica autopercebida como positiva y suficiente para estar ahí: respaldar el programa del WAC. No veo ninguna particularidad ni rasgo anómalo en la constitución del WAC, muy por el contrario pienso que son las reglas de fundación de cualquier grupo. Quizás alguien podría reclamar que debería haberse constituido una suerte de control en la admisión y de vigilancia democrática para que el WAC no se viera infiltrado por elementos que lo desviarán de sus objetivos. Pero el hecho de que nadie se atreva a hacer tal pedido públicamente remite a dos cosas: la primera, a que tal requisito tampoco sería tomado como ejemplo de la personalidad democrática del WAC y sí como el peligro de que el WAC se devore a sus hijos; la segunda, a que lo visible a nivel internacional es qué tipo de novedad produce e introduce más allá de quiénes son sus directivos.
- ⁸ ver nota (5)

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez Sanchís, J.
1995. *Ética y política. El envés del WAC. Complutum* 6. Madrid
- Bernbeck, R. y S. Pollock
1996. Ayodhya, Archaeology, and Identity. *Current Anthropology* 37. Supplement: February: 138-142.
- Bernbeck, R. y U. Sommer
1994. Politik, Mythos und Archäologie: der World Archaeological Congress 3 in New Delhi 1994 und Ayodhya. *Etnographisch-Archäologische Zeitschrift* 35: 475-498.
- Bourdieu, P.
1984. *Homo academicus*. Stanford University Press.
- Colls, R. y P. Dodd, eds.
1986. *Englishness. Politics and culture 1880-1920*. Londres, Croom Helm.
- Colley, S.
1995. What happened at WAC-3?. *Antiquity* 69: 15-18.
- Dobinson, C. y R. Gilchrist, eds.
1986. *Archaeology, politics and the public*. Papers given to the Young Archaeologists' Conference in York 1984. York University Archaeological Publications.
- Gándara, M.
1982. La vieja "Nueva Arqueología", en Teorías, métodos y técnicas en arqueología, reimpressiones del *Boletín de Antropología Americana*. México.
- Ganguli, A.
1994. The Muslim response. Two years after demolition. *The Times of India*, 12 de diciembre de 1994, página 10.
- Golson, J.
1995. WAC 1990-1994: a report by the retiring President Jack Golson (Australia). *WAC News* 3(1): 1-4.
- Gould, S.
1994. Cordelia's Dilemma. Kidder, T., ed. *The Best American Essays*. Houghton Mifflin Company.
- Gupta, S. P.
1994. Government sitting tight over clinching archaeological evidence? An archaeologist's open letter to the Prime Minister. *Organiser* 46 (18): 3. New Delhi.
- Hobsbawm, E.
1990. *Nations and Nationalism since 1780; Programme, Myth, Reality*. Canto, Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. y T. Ranger, eds.
1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.

- Hodder, I.
1986. *Reading the past; current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge, University Press.
- Hodder, I., M. Parker Pearson, N. Peck y P. Stone
1985 (m.s.). *Archaeology, knowledge and society: surveys in Britain*.
- Hodder, I., M. Shanks, A. Alexandri, V. Buchli, J. Carman, J. Last y G. Lucas eds.
1995. *Interpreting Archaeology. Finding meanings in the past*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Kohl, P. y C. Fawcett
1995. *Nationalism, politics and the practice of Archaeology*. Cambridge University Press.
- Mandal, D.
1993. Facts from artefacts. *The Sunday Statesman Review*, 12 de septiembre de 1991, páginas 4-5. Nueva Delhi.
- Mitra Shastri A.
s/f. Ayodhya and God Rama, *Puratattva*. 23: 35-38.
- Muralidharan, S.
1994. Questions of ethics: World Archaeological Congress, Delhi. *Frontline*. 11 (25): 99-101.
- Podgorny, I.
c.p. The past is a fragment of the Berlin wall. En: Stone, P. ed. *Chilworth experience*. Southampton.
- Podgorny, I. y L. Miotti
1994. El pasado como campo de batalla. *Ciencia Hoy* 5 (25): 16-19.
- Ramachandran, K.S. s/f.
Ayodhya dispute and Prof. Irfan Habib: a distorted scholarship. Historian's forum. New Delhi.
- Rao, N.
1992. The Babri Masjid/Ram Janmabhoomi issue. Ponencia presentada en *Tata Institute of social sciences*. Bombay, 8/12/ 1992.
m.s. *Open letter to WAC participants* (1994).
- Reynolds, J.
1994. Archaeological Congress. Not a total disaster. *The Hindustan Times*, 20 de diciembre, Nueva Delhi, página 13.
- Rojas, R.
1922. *Historia de la literatura argentina*. Buenos Aires, Losada.
- Ronayne, M.
1995. WAC 3- Involvement and Identities. *WAC news* 3 (1): i-ii.
- Ruiz Zapatero, G.
1993. La organización de la arqueología en España, en: Martínez Navarrete, M.I. coord. *Teoría y práctica de la prehistoria: perspectivas desde los extremos de Europa*, reunión hispano-rusa de prehistoriadores (1990): 45-71, CSIC-Universidad de Cantabria.

- Shanks, M. y C. Tilley
1987. *Re-constructing archaeology Theory and Practice*. Cambridge University Press.
- Sharma, Y.D., Srivasta, K.M., Gupta, S.P. et al.
s/f. *Ramajna Bhumi: Ayodhya, new archaeological discoveries*. Nueva Delhi, Mayar printers.
- Stone, P.
1986. Are the public really interested? En: Dobinson, C. y R. Gilchrist, eds. 1986: 14-21.
- Swarup, D.
1994. Ayodhya Movement. A quest for nationalism and secularism. *Organiser* 46 (18): 7. Nueva Delhi.
- Tierney, M.
1995. WAC 3 and the role of archaeologists as intellectuals. *WAC news* 3(1): ii-iii.
- Tilley, C.
1991. *Material culture and text. The art of ambiguity*. Nueva York, Routledge.
- Trigger, B.
1980. Archaeology and the image of the American Indian. *American Antiquity* 45: 662-676.
- Ucko, P.
1986. Political uses of archaeology. En: Dobinson, C. y R. Gilchrist, eds. 1986: 45-49.
1987 *Academic freedom and apartheid. The story of the World Archaeological Congress*. Londres, Duckworth.
- Vishva Hindu Parishad (V.H.P.)
s/f. *The great evidence of Shri Ram Janmabhoomi Mandir*. Nueva Delhi, Sona printers.
- WAB
1991. Estatutos del WAC. *World Archaeological Bulletin* 5.
- Yusuf Khan, S.
1994. Archaeology meet turns into a fiasco, *The Sunday Times of India*, 11 de diciembre. Nueva Delhi.