

Arqueología, neofascismo y supremacía blanca: descolonizando nuestras teorías, emprendiendo prácticas de resistencia¹

Recibido: 10/03/2023
Aprobado: 28/05/2023

YANNIS HAMILAKIS
Universidad de Brown, Estados Unidos
yannis_hamilakis@brown.edu
ORCID: 0000-0002-8392-9450

RESUMEN

En este artículo, primero exploro el uso de tropos discursivos e iconográficos de la antigüedad por parte de grupos neofascistas y supremacistas blancos, principalmente en Grecia, pero también en otros contextos occidentales. Estos se basan en construcciones específicas, histórica y empíricamente problemáticas de la antigua Esparta, y en otras formaciones y eventos culturales como las guerras greco-persa, la antigua Macedonia y figuras como Alejandro Magno. La militarización, las nociones de sacrificio en la guerra, las jerarquías racistas y orientalistas y el culto al líder dan la tónica. Paradójicamente, la investigación arqueogenética moderna a veces es desplegada por estos grupos para reclamar una prueba científica de la continuidad genética, recordándonos los peligros de la biologización de la identidad. En la segunda parte del artículo, sugiero que los arqueólogos deberían contrarrestar tales despliegues neofascistas criticando el tiempo teleológico y progresista, descolonizando los regímenes sensoriales y afectivos de la modernidad racial y capitalista, y confrontando la ontología basada en un yo individualizado y autónomo. Ilustro algunos de estos pensamientos presentando brevemente mi trabajo sobre la arqueología de la migración contemporánea y el cruce de fronteras en el Egeo, basado en el trabajo de campo en la isla de Lesbos. Dicho trabajo constituye una intervención arqueológica en uno de los temas más cruciales de nuestro tiempo, y que a menudo es explotado por discursos y prácticas racistas y neofascistas. Al mismo tiempo, desafía los fundamentos mismos de la arqueología modernista destacando la multitemporalidad e invitándonos a revisar nuestras concepciones de lo arqueológico, de los monumentos y del patrimonio.

Palabras clave: arqueología, neofascismo, Grecia, descolonización, migración contemporánea.

Archaeology, neofascism and white supremacy: decolonizing our theories, engaging in practices of resistance

ABSTRACT

In this article, I first explore the use of discursive and iconographic tropes from antiquity by neo-fascist and white supremacist groups, primarily in Greece but also in other, western contexts. These rely on specific, historically and empirically problematic constructions of ancient Sparta, and on other cultural

¹ Esta es una versión revisada de la conferencia inaugural que pronuncié en la Reunión de la Sociedad de Arqueólogos Brasileños (sección Sudeste), realizada en Ouro Preto, en octubre del 2018. Agradezco a los

formations and events such as the Greek-Persian wars, ancient Macedonia, and figures such as Alexander the Great. Militarization, the notions of sacrifice at war, racist and orientalist hierarchies, and the cult of the leader give the tone. Paradoxically, modern archaeo-genetic research is at times deployed by these groups to claim scientific proof of genetic continuity, reminding us of the dangers of the biologization of identity. In the second part of the paper, I suggest that archaeologists should counter such neo-fascist deployments by critiquing teleological and progressivist time, decolonizing the sensorial and affective regimes of racial and capitalist modernity, and confronting the ontology grounded on an individualized and autonomous self. I illustrate some of these thoughts by briefly presenting my work on the archaeology of contemporary migration and border crossing in the Aegean, based on fieldwork on the island of Lesbos. Such work constitutes an archaeological intervention in one of the most crucial issues of our time, and one that is often exploited by racist and neo-fascist discourses and practices. At the same time, it challenges the very foundations of modernist archaeology foregrounding multi-temporality, and inviting us to revisit our conceptions of the archaeological, of monuments, and of heritage.

Keywords: Archaeology, neofascism, Greece, decolonization, contemporary migration.

El tema de este artículo gira en torno a una cuestión que nos mantiene preocupados a muchos de nosotros a nivel mundial, especialmente en los últimos años. Como está señalado en el título, tiene que ver con el surgimiento del neofascismo y su base en la supremacía blanca, pero también con la preocupación sobre cómo reaccionar contra él, cómo resistir, no solo como ciudadanos y seres humanos sino también como arqueólogos e investigadores, e incluso como intelectuales reconocidos. En la primera parte, discutiré cómo los movimientos neofascistas y supremacistas blancos a menudo se han basado en referencias visuales y discursivas arqueológicas; en imágenes, realidades materiales y tropos arqueológicos. En la segunda parte, intentaré mostrar cómo podríamos responder a estos problemas desarrollando teorías y prácticas decoloniales, muchas de ellas inspiradas en arqueologías contemporáneas, las cuales también pueden permitir realizar una resistencia efectiva. Varios de mis ejemplos proceden del sur de Europa, especialmente

organizadores por la amable invitación y la excelente hospitalidad, así como las productivas discusiones que tuve allí. Quiero agradecer especialmente a las amigas y compañeras Marcia Arcuri, Daiane Pereira y Mariana Petry Cabral. Mi visita y mi conferencia coincidieron con un momento muy difícil y conmovedor para Brasil. Ocurrió solo unos días antes de la segunda vuelta de las elecciones generales brasileñas, que resultó en el régimen de Bolsonaro. Inevitablemente, tanto la elección del tema de esta conferencia como la versión revisada de este documento están influenciadas por este desarrollo. Este texto mantiene, más o menos, el tono y el carácter oral de aquella conferencia. El momento de revisión de este texto (diciembre del 2022) coincidió con un momento de esperanza para Brasil y Sudamérica, tras la derrota del régimen de Bolsonaro. Sin embargo, el ascenso del neofascismo y la reacción violenta de la supremacía blanca frente al movimiento de descolonización global son asuntos que nos acompañarán durante algún tiempo. Quiero agradecer a Henry Tantaleán por la invitación a contribuir a este dossier y por su persistencia, aliento y ayuda. Finalmente quiero también agradecer a Maria Choleva por sus comentarios y sus útiles sugerencias, y a Ana Pastor Pérez por revisar la traducción al castellano.

de Grecia, el lugar donde realizo trabajos de campo. Una gran parte del material recolectado, así como algunos ejemplos, provienen de un proyecto de arqueología contemporánea sobre la migración y el cruce de fronteras en el que participo desde el 2016. A todo lo anterior, hay que sumarle otros trabajos míos sobre la política de la arqueología y el pasado material.

Teniendo en cuenta la temática de este artículo, me gustaría antes de comenzar reconocer y honrar a algunas de las personas que en las últimas décadas han pagado el más alto precio por luchar contra el racismo y el fascismo, o simplemente por haber sido diferentes, y resistir así a la lógica homogeneizante y excluyente del nacionalismo y sus principios patriarcales y heteronormativos. Ellos provienen de mi país de origen, Grecia, y del lugar donde trabajo actualmente, los Estados Unidos. Así, quiero recordar a Sahzad Lucman (1986-2013), el trabajador migrante de Pakistán que fue asesinado por Amanecer Dorado, el partido neonazi, una madrugada del 2013, cuando iba en bicicleta al mercadillo donde trabajaba. También a Pavlos Fyssas (1979-2013), el cantante y rapero antifascista que fue atacado y asesinado deliberadamente por el mismo grupo. Y a Zac/Zackie Oh Kostopoulos (1985-2018), el activista seropositivo queer/trans que, en septiembre del 2018, fue linchado por una turba de comerciantes y luego rematado por la policía estatal, en el centro de la ciudad de Atenas. Y junto con ellos, Heather Heyer (1985-2017), quien fue asesinada en el 2017 en Charlottesville, en los Estados Unidos, mientras protestaba contra un mitin neonazi. Y dado que la conferencia en la que se basa este documento se pronunció por primera vez en Brasil, no quiero olvidar a una activista cuyo asesinato, en marzo del 2018, conmocionó a muchos de nosotros en todo el mundo: Marielle Franco (1979-2018).

1. Arqueología y grupos neofascistas en Grecia y más allá

Un examen superficial de los movimientos neofascistas y neonazis² en todo el mundo demuestra que, incluso en la actualidad, las evocaciones materiales

2 Existe un debate en la literatura académica sobre si debemos usar las etiquetas de fascismo y nazismo (las cuales están asociadas con los regímenes específicos en Europa de las décadas de 1920, 1930 y 1940) para los movimientos y partidos políticos actuales que se asemejan a esos regímenes en la ideología y la práctica. Por ejemplo, el historiador Enzo Traverso (2019) afirma que deberíamos llamar a estos fenómenos posfascistas en lugar de fascistas, con el objetivo de capturar tanto su ubicación dentro de una matriz de fascismo como sus diferencias con los primeros movimientos fascistas, y su mutación en la actualidad en formaciones populistas específicas. Sin embargo, hay que tener en mente al Frente Nacional Francés al hacer estos comentarios, y mi opinión al respecto es que la respuesta siempre debe ser contextual.

y discursivas de la antigüedad, especialmente de la antigüedad clásica (aunque en algunos casos también el pasado medieval), juegan un papel central en su retórica y propaganda política. Tomemos el partido Amanecer Dorado (Golden Dawn) en Grecia, por ejemplo, que ya mencioné y cuyos líderes han sido condenados por actividades delictivas y actualmente cumplen sentencias de prisión. Sus principios y rituales nazis (racismo biológico, antisemitismo, culto al líder, glorificación de la violencia y la guerra, etc.) ya han sido bien establecidos y documentados (Psarras 2012, 2013). Sin embargo, aunque el despliegue del patrimonio material por parte de la misma organización es menor, la antigüedad es crucial para su propaganda. Se evoca a través de su materialidad imágenes que representan parafernalia militar, esculturas y motivos del arte griego, todos ellos antiguos, con el fin de dar legitimidad y base sensorial a sus mensajes, para establecer así una conexión con la tierra y el territorio. Como era de esperar, idealizan la antigua Esparta, un contexto poco explorado que se ha dado a conocer, sin embargo, como una ciudad-estado antidemocrática y militarizada. Esto no es sorprendente, dado que los nazis originales, el Tercer Reich, también glorificaban a Esparta, enseñaban su supuesto modelo de educación en las academias militares e intentaban imitar sus supuestas políticas eugenésicas y su culto al cuerpo humano (Hodkinson y MacGregor Morris 2012, Roche 2013).

Además, uno de los rituales anuales más importantes de esta agrupación es la reunión en el sitio de las Termópilas, en el centro de Grecia. Como sabemos, este fue el lugar donde se llevó a cabo la famosa batalla del 480 a. C. que, según narran historiadores antiguos como Heródoto (Libro VII, 213-217; Cartledge 2007), en sus etapas finales lanzó a un pequeño número de antiguos guerreros espartanos contra el vasto ejército persa. Los trescientos espartanos que lideraba Leónidas perecieron defendiendo la alianza de las ciudades-estado griegas. El ritual anual de Amanecer Dorado implica una reunión militarizada con antorchas encendidas, tambores y melodías bélicas, discursos de odio, saludos nazis y referencias al poderío militar y al sacrificio. Su lugar de reunión es el moderno monumento a Leónidas, erigido con fondos económicos de fuentes greco-estadounidenses en 1955. Curiosamente, fue un dictador griego a fines de la década de 1930, y un admirador de Hitler y Mussolini, llamado Ioannis Metaxas, quien alentó y además visitó las excavaciones arqueológicas en el supuesto campo de batalla de las Termópilas. Fue también su revista política propagandística, *Neon Kratos*, la que publicó el primer reportaje sobre las excavaciones (Hamilakis 2007: 169-172).

Vale la pena recordar que estos rituales, como la reunión anual de Amanecer Dorado, tienen lugar en un ambiente de discurso público y mediático internacional en el que la antigua Esparta disfruta de popularidad, incluso de un resurgimiento, gracias a libros, novelas gráficas y películas populares, siendo la película *300* (Snyder 2007) una de las más destacadas. Esta película, basada en una novela gráfica de Frank Miller y Lyn Varley (1999), está llena de estereotipos militaristas, orientalistas, racistas (los «griegos» son interpretados por actores blancos y los «persas» por personas de color) y homofóbicos, y ha tenido mucho éxito a nivel internacional, incluso en Grecia. Un indicador del impacto de esta película sobre los supremacistas blancos es que, en el intento de golpe de Estado de los extremistas de derecha en Washington D. C. el 6 de enero del 2021, algunas personas llevaban réplicas de cascos corintios como los que aparecen en la película, y en muchos mítines de Trump se pueden observar imágenes del mismo estilo (Hodkinson 2022).

De hecho, el 26 de julio del 2008, en la reunión anual de Amanecer Dorado en Termópilas, el segundo al mando del grupo pronunció un discurso en el que declaró: «Esperamos el momento del gran contraataque, siguiendo los pasos de los antiguos *krypteia*, que implicaban golpes silenciosos, en la oscuridad y quietud de la noche, contra los enemigos internos de la ciudad».³

Krypteia era el antiguo rito de iniciación espartano que supuestamente implicaba salir de noche, armado con nada más que un cuchillo, para matar ilotas. Los ilotas eran una clase subordinada, ubicada entre los esclavos y los ciudadanos libres. Sin embargo, a pesar de estos mitos modernos, los historiadores antiguos han demostrado una y otra vez que, aunque el militarismo era un factor importante en la sociedad espartana, no era el dominante (Ducat 2006, Hodkinson y Powel 2006). Los espartanos tampoco glorificaban a sus muertos en la guerra de la forma en que algunos de sus admiradores actuales nos quieren hacer creer. No está claro si existe una conexión directa entre la evocación de Amanecer Dorado del *krypteia* y el ataque y asesinato de inmigrantes o antifascistas como Lucman y Fyssas, mencionados anteriormente. Pero el mito de Esparta y su representación distorsionada en el mundo contemporáneo sigue siendo potente; conlleva serias implicaciones políticas y necesita ser desacreditado urgentemente.

Además, al menos desde finales de la década de 1970, los grupos nacionalistas extremistas y neofascistas en Grecia también han idealizado a la

3 Véase <https://n9.cl/4ovwt4>.

antigua Macedonia, específicamente los legados de Filipo II de Macedonia y principalmente de Alejandro Magno. El estatus de culto de esta figura en los discursos populares occidentales y no occidentales (Stoneman 2022) permite que surja tal glorificación, aunque lo que atrae a muchos fascistas de este personaje, diría yo, es su supuesta misión civilizadora, o más bien helenizante, en Oriente, y sus victorias militares sobre los «orientales». Después de todo, fue el espécimen más famoso de un sistema político que, a diferencia de la Atenas clásica «democrática» del siglo V a. C., es conocido por su naturaleza regia y autocrática. Las excavaciones en el sitio de Vergina por Manolis Andronikos, quien afirmó haber encontrado la tumba de Filipo II a fines de la década de 1970 (Hamilakis 2007: 125-168), y las recientes excavaciones en el sitio de Anfípolis que generaron expectativas sobre que se podría haber encontrado la tumba de Alejandro, alimentaron aún más esta apropiación neofascista de

The image shows a screenshot of the website 'ΧΡΥΣΗ ΑΥΓΗ' (Amanecer Dorado). The page features a red navigation bar with the site's logo and name. Below the navigation bar, there is a sidebar with a menu titled 'Ενημέρωση' (Update) containing links for 'Επικαιρότητα' (Current events), 'Εκδηλώσεις' (Events), 'Κοινοβουλευτικός Έλεγχος' (Parliamentary control), 'Ιδεολογικά Κείμενα' (Ideological texts), 'Ιστορία - Πολιτισμός' (History - Culture), and 'Επιστολές - Συνεργασίες' (Letters - Collaborations). The main content area displays a news article with the headline 'Επιβεβαιώθηκε η φυλετική συνέχεια των Ελλήνων για πάνω από 4000 χρόνια' (The ethnic continuity of Greeks confirmed for over 4000 years). The article is dated 'Πέμπτη, 3 Αυγούστου 2017 - 15:50' and has 337 shares. The article's text, partially visible, discusses genetic studies by Falmerud et al. (2017) and mentions the APE, Minoans, and Mycenaeans. The article includes a photograph of two ancient Greek statues in a temple setting. At the bottom of the page, there are several promotional banners for 'ΔΙΑΔΙΚΤΥΑΚΕΣ ΕΚΠΟΜΠΕΣ' (Webcasts), 'ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ' (Political program), 'ΕΝΑ ΚΙΝΗΜΑ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΟ' (A movement ideological), and 'ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ.net' (Nationalism.net).

FIGURA 1: Captura del sitio web del grupo neonazi griego Amanecer Dorado que celebra la publicación del estudio de ADN antiguo del 2017 sobre los «origenes genéticos de los minoicos y micénicos».

los antiguos macedonios, y particularmente de Filipo y Alejandro (Hamilakis 2016a, Vournelis 2016).

Sin embargo, parece que los grupos fascistas y neonazis no se basan únicamente en su propia interpretación de los autores y las costumbres antiguas. La investigación arqueogenética moderna, especialmente cuando se lleva a cabo dentro de un marco obsoleto «historicista cultural», que homogeneiza las etiquetas étnicas y las nociones de continuidad genética, les ofrece más argumentos (Greenberg y Hamilakis 2022), por lo que expongo uno de esos ejemplos aquí. La figura 1 muestra una fotografía en la portada del sitio web de Amanecer Dorado de agosto del 2017; es un collage de una fotografía griega llamada Nelly's. Este trabajo se produjo como propaganda para el régimen dictatorial de Metaxas y se exhibió en el Pabellón Griego de la Feria Mundial de Nueva York de 1939 (Zacharia 2015, Hamilakis 2007). En esta imagen, se muestra un templo griego en ruinas en el fondo, mientras que en primer plano se representa la antigua estatua de bronce conocida como Zeus de Artemision o Poseidón, junto a un anciano pastor griego moderno que se parece mucho al dios clásico. El mensaje de continuidad racial entre griegos antiguos y modernos que el régimen dictatorial de Metaxas deseaba proyectar, en este caso a través de la fisonomía, no podría ser más evidente.

El titular de Amanecer Dorado sobre la imagen afirma que «se ha demostrado la continuidad racial de los griegos durante 4000 años». Este artículo en línea se basa en un estudio publicado en *Nature* titulado «Orígenes genéticos de minoicos y micénicos», firmado por Iosif Lazaridis y otros (2017). Este estudio se publicó tanto en la prensa internacional como en la griega, y en la mayoría de los titulares se puso el énfasis en la continuidad genética entre los pobladores del Egeo de la Edad del Bronce y los griegos contemporáneos; por ejemplo, el título de un reportaje periodístico, en referencia al mítico rey de Creta,⁴ fue «Mínos, nuestro abuelo».

Este artículo científico considera «minoicos» y «micénicos» (etiqueta convencional para los habitantes de la Edad del Bronce de Creta y Grecia continental, respectivamente) como categorías étnicas veraces, que representan grupos coherentes de personas que se identificaban como tales. Pero estas etiquetas son, de hecho, construcciones arqueológicas que se originaron a finales del siglo XIX y a principios del XX, acuñadas por personas como Heinrich Schliemann, Arthur Evans y sus predecesores. Este es el enfoque historicista

4 Periódico To Vima (4 de agosto del 2017). <https://n9.cl/nt5bei>.

cultural que la mayoría de arqueólogos ha dejado atrás, conscientes de las complejidades e intrincaciones que conforman la identidad social y cultural (Jones 1997, Trigger 2006). Conjuntamente, hay referencias evolucionistas culturales al «surgimiento de la civilización», un discurso orientalista que ubica en el Egeo de la Edad del Bronce, y en Creta en particular, a la primera «civilización europea» (Hamilakis y Momigliano 2006).

Los investigadores afirmaban que habían «generado datos de todo el genoma de 19 individuos antiguos» clasificados como «minoicos» o «micénicos», según sus fechas, y si es que ellos procedían de Creta o Grecia continental. Estos 19 individuos representan así a las sociedades del Egeo en la Edad del Bronce, abarcando una historia que duró más de 2000 años. Para el análisis se utilizaron otros datos, incluido el ADN de 30 individuos procedentes de la «Grecia moderna», de Grecia continental, Chipre y Creta (Lazaridis *et al.* 2017). Una de las preguntas que los investigadores se proponían responder era: «¿Las etiquetas ‘minoico’ y ‘micénico’ corresponden a poblaciones genéticamente coherentes u ocultan una estructura más compleja de los pueblos que habitaban Creta y Grecia continental en ese momento?». Aunque ya habían respondido afirmativamente a esta pregunta mediante su elección de categorías, utilizando las etiquetas que adhirieron a los esqueletos muestreados, concluían que «Los griegos modernos se parecen a los micénicos, aunque con una disolución adicional de la ascendencia del Neolítico temprano». De esa manera, los resultados de su estudio «apoyan la idea de continuidad, aunque no de aislamiento en la historia de las poblaciones del Egeo, antes y después de la época de sus primeras civilizaciones». Sin embargo, aunque no es sorprendente que unos cuantos individuos modernos que viven en el Mediterráneo oriental compartiesen material genético con unos cuantos individuos que vivieron en la misma región en la Edad del Bronce, de ahí a la fantasía neonazi de 4000 años de «continuidad racial» existe un gran salto.

En entrevistas concedidas a la prensa tras la publicación del estudio, uno de los autores principales afirmó que «no existe duda de que nuestros hallazgos reflejan acontecimientos históricos en las tierras griegas» y que «el panorama de continuidad histórica es clarísimo, como lo es también el hecho de que, a través de los siglos, los griegos evolucionaron recibiendo influencias genéticas de otras poblaciones». ⁵ La categoría de «griegicidad» [«greekness»] aquí aparece más o menos dada y estable, a pesar de las «influencias» desde

5 Ibid.

la Edad del Bronce Antiguo hasta el presente. Esto suena muy parecido a una versión de la narrativa nacional del siglo XIX sobre el eterno poder del helenuismo para absorber influencias externas (Hamilakis 2007).

Los investigadores se desvían más allá de la genética en busca de evidencias poco confiables. «La apariencia de los habitantes de la Edad de Bronce del Egeo se ha conservado en coloridos frescos y cerámica», dicen los investigadores, «que representan a personas con el cabello y los ojos en su mayoría oscuros». Ellos «inferen que la apariencia de nuestras muestras antiguas coincide con las representaciones visuales [...] lo que sugiere que el arte de este período reproducía los fenotipos de manera natural» (Lazaridis *et al.* 2017). La afirmación aquí es doble: que sus esqueletos muestreados de la Edad del Bronce contienen evidencia de ADN antiguo de que las personas tenían cabello y ojos oscuros; y que, como inferencia secundaria, el arte en la Edad del Bronce era naturalista, imitando la vida real. En cuanto a lo primero, se ofrece muy poca información en el estudio y no se explican sus tablas; en cuanto a lo segundo, es bien sabido que, si bien algunos temas se representaban de forma naturalista, el cuerpo humano se representaba muy a menudo de forma esquemática, con una cintura increíblemente delgada, por ejemplo, mientras que los esquemas de color seguían ciertas convenciones: los cuerpos se representaban en blancos o rojos, posiblemente indicando diferencias de género (¿blanco/femenino, rojo/masculino?), como ocurría en el Antiguo Egipto.

Pero aquí hay algo más preocupante: la idea de que los rasgos faciales pueden vincularse a supuestos tipos étnicos («minoicos» y «micénicos», en este caso) nos retrotrae a los años de entreguerras e, incluso, a finales del siglo XIX. La elección de la fotografía en el sitio web de Amanecer Dorado (ver figura 1) puede no haber sido tan inapropiada después de todo. Cualesquiera que sean las intenciones de sus autores, este estudio de *Nature*, con su pequeña muestra, lógica obsoleta y circular, se está utilizando como un ensayo del discurso racial del siglo XIX y principios del XX, actualizado con un conjunto de técnicas modernas y un trabajo aparentemente autorizado. Por lo tanto, existe el peligro de que, especialmente en la actualidad, los estudios del ADN antiguo poco teorizados y acríticos vuelvan a racializar la arqueología y el discurso sobre la identidad; ver, por ejemplo, el libro del arqueogenetista más famoso y uno de los coautores del estudio discutido anteriormente, David Reich (2018), con el revelador título *Quiénes somos y de dónde venimos*, quien señala una biologización de los debates en torno a la identidad (para al-

gunos estudios críticos importantes, véase Marks 2017, Nelson 2016, Tallbear 2013).

Los grupos fascistas y neonazis en Grecia encontraron un terreno fértil para proyectar dichos discursos racistas y arqueopolíticos, porque la antigüedad clásica y sus fundamentos prehistóricos en la Edad del Bronce operan como un mito fundacional para la comunidad imaginada de la nación en Grecia. Sin embargo, lo que han intentado hacer es seleccionar del vasto repertorio de la antigüedad clásica los elementos que perciben más cercanos a sus ideologías y prácticas de odio: la militarización, la muerte en batalla, los regímenes autocráticos, el culto al líder. A la vez, ellos despliegan dispositivos del siglo XIX, tales como la fisonomía y craneometría a la genética del siglo XXI, e intentan reemplazar las nociones de continuidad cultural, prevalecientes en la narrativa nacional griega hasta hace poco, con nociones de continuidad genética, sanguínea y racial. Estas nociones de continuidad biológica/genética/racial estuvieron implícitas en muchas expresiones del discurso nacionalista desde el siglo XIX (Greenberg y Hamilakis 2022) y principalmente en la primera parte del siglo XX, pero ahora, con la ayuda de la arqueogenética, se vuelven más explícitas y abiertas. Y parece que a menudo los arqueólogos, arqueogenetistas y otros investigadores les ofrecen mucha munición. Quizá, sin quererlo, contribuyen a un pasado material exclusivista y a una agenda racista que, en la mayoría de los casos, encuentra su camino hacia la cultura dominante (véase Hakenbeck 2019 para otros ejemplos; y especialmente Crellin y Harris 2020 para una crítica más contundente).

Pero la antigüedad clásica, antes de que se convirtiera en el principal capital simbólico de Grecia, fue un mito fundacional para la modernidad racial y colonial occidental. Y es en esta herencia colonial y racial en la que otros grupos supremacistas blancos fuera de Grecia buscan inspiración en la actualidad. Tomemos como ejemplo el grupo Identity Evropa/American Identity Movement, que estuvo activo en los Estados Unidos hasta el 2020. Esta es solo una agrupación, fuera del llamado movimiento *alt-right* en los Estados Unidos, un eufemismo para los neofascistas o los explícitamente nazis. Sus referentes retóricas y visuales utilizaban a menudo estatuas de la antigüedad clásica ampliamente definidas, o fabricaban réplicas de supuestos objetos griegos antiguos (como en el caso de los cascos «espartanos» de Corinto mencionados anteriormente), mientras que en sus pronunciamientos idealizaban facetas abominables del legado clásico, como la denigración y subordinación de las mujeres, y las jerarquías sociales (Zuckerberg 2018).

2. Descolonizar la arqueología, participar en la resistencia

Entonces, ¿qué hacer? ¿Cómo responder al retorno y ascenso del fascismo y del neonazismo a nivel mundial (en sus diversas reencarnaciones y formas), especialmente cuando vemos que la antigüedad y la arqueología se vuelven parte de sus armas ideológicas? Además, ¿cómo responder a fenómenos más amplios, aunque similares, como el aumento de la xenofobia y el racismo en Europa, Norteamérica y Sudamérica? Resulta importante señalar sus flagrantes distorsiones de la historia y la arqueología, como he tratado de hacer aquí, o evitar el uso de etiquetas etnonímicas estáticas que esencializan la experiencia humana, aunque no es suficiente. En un artículo publicado en *Antiquity*, González-Ruibal y otros (2018)⁶ abogaban por una nueva arqueología politizada. Al hacerlo, instaban a los arqueólogos a abandonar el apaciguador y liberal, aunque ineficaz, abrazo con las comunidades y el público: una perspectiva que supone una arqueología, en términos genéricos, neutrales y despolitizados. También argumentaban en contra de la «política de la identidad» y el discurso del multiculturalismo apolítico y abstracto. Respondí a su llamado en ese mismo número (Hamilakis 2018a), pero aquí quiero profundizar dicha respuesta, desarrollar más ideas y brindar algunos ejemplos. Mi mensaje general será de optimismo, resiliencia y coraje. Este será, después de todo, un llamado a la resistencia.

Para empezar, estoy bastante de acuerdo con González-Ruibal y sus colegas, y yo mismo abogué hace algunos años por un cambio de la ética a la política y por una postura política pública y explícita (Hamilakis 2007). Si la politización de la arqueología era importante hace quince años, ahora es mucho más urgente. Mi leve malestar con el manifiesto de los autores, sin embargo, tiene que ver con el hecho de que su prosa es demasiado universalizante, al mismo tiempo que traiciona su origen específico en un contexto del sur de Europa: España. En otras palabras, es demasiado eurocéntrica. Su rechazo de los discursos de identidad *sin más* oscurece el hecho de que los fenómenos sociales y los discursos asociados, como los que giran en torno a la raza, por ejemplo, no tienen que ver simplemente con la identidad. Por el contrario, son fundamentales para la comprensión de la producción de la blanquitud y la negritud; a la modernidad colonialista, nacionalista y capitalista, al sistema de clases; y a las aspiraciones emancipatorias de todos los seres humanos, no

6 Ver la versión en castellano en la revista *Chungara*. <https://n9.cl/ic5f4>.

solo de los clasificados como «de color» (Mbembe 2017). En otro ejemplo, el género no se trata simplemente de ciertas identidades. Se trata principalmente de la constitución patriarcal y heteronormativa del actual orden neoliberal. Ni la raza ni el género pueden desvincularse de la clase ni de la genealogía de la modernidad capitalista.

Para atender al llamado a una arqueología políticamente efectiva al servicio de la justicia social que pueda ayudar a oponerse al resurgimiento de los fenómenos neofascistas, debemos descolonizar la disciplina, la cual surgió en la intersección de la modernidad colonial, racial y nacional. O para usar las palabras de Alejandro Haber (2012), debemos des-disciplinar la disciplina. ¿Qué implica esto específicamente?

3. Tiempo de descolonización

Primero, al deshacer la arqueología y la antropología coloniales, debemos descolonizar el tiempo. Esto se puede lograr, por ejemplo, criticando la teleología, rechazando las narrativas evolucionistas culturales basadas en el pensamiento jerárquico y en el tiempo como cierre, destino y causalidad (ver Graeber y Wengrow 2021 para un buen ejemplo reciente; y para una crítica Hamilakis 2022b). Un tiempo descolonizado, no teleológico, va en contra del dogma neoliberal dominante que afirma que no existen alternativas. Por ejemplo, el compromiso con el pasado profundo y con la diversidad cultural y biológica global podría contribuir a una mayor conciencia de la cohabitación de plantas, animales y humanos en la Tierra, así como de las diversas formas de vida y organización social, antes del surgimiento del Estado. Podría mostrar que existen posibilidades alternativas, demostrando que las cosas han sido, y todavía podrían ser, de otra manera. Tal descolonización también puede señalar modos de ser alternativos y ontologías alternativas más allá del capitalismo, incluso más allá del Estado.

Otra forma de descolonizar el tiempo es liberarnos de la linealidad temporal, una visión etnocéntrica del tiempo impuesta sobre nuestra disciplina y sobre la historia en su conjunto. Siguiendo a Bergson y Deleuze, he argumentado en otra parte que los arqueólogos deberían adoptar un modo de imaginación temporal experiencial, sensorial y afectivo (Hamilakis 2013, 2015a, 2015b, 2017). Al hacerlo, permitiremos que la materialidad promulgue, simultáneamente, diferentes momentos y estados temporales. Una arqueolo-

gía multitemporal no es una arqueología presentista ni una arqueología del presente únicamente. Es una arqueología que se basa en el presente, pero en sintonía con los efectos políticos de diferentes tiempos coexistentes, con las historias tangibles que nos rodean y exigen ser escuchadas. Destacamos así el potencial de la materialidad para actuar e intervenir en el presente. Como señalaba en 1980 el escritor y activista afroamericano James Baldwin (2010: 125): «La historia no es el pasado. Es el presente. Llevamos nuestra historia con nosotros. Somos nuestra historia». Una arqueología multitemporal puede aliarse con corrientes como la arqueología de lo contemporáneo, sin abandonar su multitemporalidad. Esta no es una arqueología de continuidades esencialistas, raciales, culturales o nacionales, un tropo que a menudo se encuentra en las narrativas fascistas, como vimos. Es más bien una arqueología de co-presencias. Una arqueología que no sitúa la cultura material en nítidos compartimentos cronológicos y culturales/étnicos. Es una arqueología que pone en primer plano la multitemporalidad de la materia, reconociendo que una de sus cualidades fundamentales es la duración (Bergson 1990, Deleuze 1991). Las cosas tienen el poder de trastornar el consenso cronológico y social del presente, de traer a colación recuerdos (casi) borrados, de rememorar historias inconclusas, como la del colonialismo, por ejemplo.

Si bien todas las cosas materiales son multitemporales y encarnan simultáneamente diferentes épocas desde el punto de vista material, ciertas cosas y objetos lo son de forma más clara y explícita; por ejemplo, objetos que han sido trabajados y reutilizados en diferentes momentos, y donde sus significados y vidas anteriores son citados y sacados a la luz en sus usos y activaciones posteriores. En otra ocasión, he discutido varios de estos casos; por ejemplo, en la Acrópolis de Atenas, un fragmento arquitectónico clásico originario del templo de Erecteión (siglo V a. C.) fue inscrito en 1805 d. C. con una inscripción otomana en escritura árabe (Hamilakis 2007: 98-99). Es evidente que la decoración arquitectónica clásica fue valorada y apreciada por los otomanos, y que esa época anterior se cita en el momento en que la inscripción fue tallada el siglo XIX y cuando el bloque se instaló de manera prominente y se hizo visible sobre una de las entradas a la Acrópolis. Es bien sabido que el sitio de la Acrópolis es la muestra más sagrada de la imaginación nacional helénica, pero también de la modernidad colonial y nacional occidental. También se sabe que, en su forma actual, es un yacimiento muy saneado y momificado que proyecta la monocronía del clasicismo y del siglo V a. C. en particular. Y, sin embargo, la materialidad tiene el poder de resistir.

A pesar de los dos siglos de purificación ritual y la limpieza arqueológica de casi todos los vestigios no clásicos, todavía se encuentran ejemplos como este: piezas multitemporales que hablan de las otras vidas del sitio, su pasado otomano y musulmán, por ejemplo, un pasado que permite que múltiples comunidades, incluidos que los habitantes musulmanes contemporáneos de Grecia se sientan conectados con este monumento. Es nuestro trabajo como arqueólogos permitir que esta materialidad diversa y policrónica desempeñe su función pública; operar como una arqueología politizada y multicultural contra los discursos contemporáneos exclusivistas, fascistas y supremacistas blancos que valoran este sitio como exclusivamente clásico, blanco, europeo y como patrimonio de Occidente.

Además, tal arqueología multitemporal puede producir un análisis forense y afectivo de los efectos materiales, sensoriales y corporales de las políticas y la retórica contemporáneas. Puede demostrar la profundidad temporal de tales estrategias y cómo evocan otros momentos históricos y realidades materiales. Por ejemplo, nos permite diseccionar y desmitificar el ensamblaje material y sensorial de la migración forzada e indocumentada contemporánea, que produce ilegalidad en las fronteras y engendra un régimen de deportación que fractura vidas. Si el actual régimen de deportación opera como una poderosa máquina, como un ensamblaje multisensorial en el sentido deleuziano (Hamilakis 2017), suspendido entre la visibilidad y la invisibilidad y entre el espectáculo y la vigilancia, una arqueología multitemporal puede desarmarlo de manera forense. Este punto quedará más claro en la siguiente sección.

4. Descolonizando lo sensorial y lo afectivo

Si la descolonización del tiempo es la primera tarea, la siguiente es la descolonización de lo estético o de lo sensorial y lo afectivo. Reemplazar, en otras palabras, los efectos de distanciamiento de los tropos dominantes de la sensorialidad occidental y permitir que los materiales y los objetos nos afecten, nos toquen. En el ejemplo anterior de la migración indocumentada, las políticas de sensorialidad estructuran y dan forma a todo el fenómeno. El espectáculo que se escenifica en determinadas fronteras en momentos de «crisis», como en el 2015-2016 en la frontera entre Grecia y Turquía (en realidad, una frontera entre el Sur Global y el Norte Global), va de la mano con la vigilancia y la captura de datos personales en centros de detención, o con

la invisibilización de los ahogados *en ruta* de África o Asia a Grecia, Italia o España. Así, deben exponerse las imágenes, materialidades y objetos que encarnen la brutalidad del Estado-nación o de la «fortaleza Europa». Una arqueología de la migración indocumentada contemporánea como resistencia, sin embargo, debe descolonizar nuestro campo sensorial haciendo surgir otras imágenes, objetos y materialidades, redistribuyendo lo sensible (Hamilakis 2021a; Rancière, 2004): contrarrestar la mirada de imágenes que muestran a los migrantes como víctimas, con aquellas que los muestran como agentes y autores de su propio destino; representar, en otras palabras, los mundos materiales producidos por los propios migrantes, la materialidad de las ciudades formadas por la migración y los proyectos creados en los países de origen a través de las remesas de los migrantes (Hamilakis 2016b, 2018b).

Este proceso, sin embargo, necesita incluir la descolonización del afecto. En relación con la migración, significaría una arqueología que no engendre piedad y simpatía, sino solidaridad, lo que puede conducir a nuevos ensamblajes afectivos transcorpóreos y a nuevas socialidades (sobre ensamblajes sensoriales y transcorpóreos, ver Hamilakis 2017; sobre ensamblajes en arqueología, ver Hamilakis y Jones 2017). Permítanme desarrollar mi propuesta aquí y demostrar, con ejemplos, cómo una arqueología de la migración forzada o indocumentada contemporánea puede contrarrestar los discursos xenófobos y racistas. A continuación, describiré, brevemente, un proyecto en el que he estado involucrado desde el 2016.⁷

5. Una arqueología contemporánea del cruce de fronteras y la migración

Mi investigación ha estado enfocada en la isla de Lesbos, en la frontera entre Grecia y Turquía, uno de los principales puntos de entrada para los migrantes del Sur Global hacia el Norte Global, en este caso la Unión Europea (UE). Esta es una isla que ha experimentado varias olas de inmigración y emigración en la década de 1920, desde y hacia la costa de Anatolia, a solo unas pocas millas náuticas de distancia, y claramente visible desde la mayor parte del este de Lesbos. La guerra greco-turca entre 1919 y 1922 y el posterior intercambio de poblaciones pusieron fin a siglos de coexistencia multicultural

7 Para una exhibición de este trabajo en un museo, ver <https://blogs.brown.edu/transientmatter/>.

y multiétnica en la isla, cuyos vestigios materiales se pueden ver por todas partes: mezquitas en ruinas, o cerradas, como espacios patrimoniales en su mayoría estériles, diversas influencias y estilos arquitectónicos, evidencia de la riqueza pasada cuando la isla era un importante centro industrial y comercial para el noreste del Egeo y la costa de Anatolia. En las últimas décadas, la isla ha sido uno de los principales puntos de entrada a la Unión Económica desde Turquía, tras el vallado de la frontera norte entre ambos países. Pero fue en el 2015 cuando alcanzó protagonismo mundial debido al éxodo sirio. Entre el 2015 y el 2016, más de medio millón de personas pasaron por Lesbos (que tiene una población permanente de 84 000 habitantes), y la mayoría continuó su viaje hacia el continente y desde allí hacia otros países europeos. Sin embargo, no todos lograron cruzar, y cientos perdieron la vida en el proceso.⁸

Fue en ese momento que esta frontera se convirtió en un escenario global, donde se promulgaron los rituales del humanitarismo: visitas de celebridades, del secretario de la ONU, de políticos, del papa. El tratado de marzo del 2016 entre Turquía y la UE redujo significativamente el número de llegadas a la isla, y nuevos cruces más letales, como el del norte de África, se hicieron más prominentes. Lesbos ya no es noticia en los medios de comunicación mundiales, pero las realidades materiales y corporales de los migrantes son mucho peores en la actualidad que en el 2015. Desde marzo del 2016, todos los migrantes que son interceptados en el mar por barcos de Frontex (la fuerza militar fronteriza de la UE), o que llegan a la isla en barco, tienen que pasar por el infame campo de registro y detención de Moria para la tramitación administrativa y la solicitud de asilo. El campo fue destruido por un incendio en septiembre del 2020. Se construyó una instalación nueva, más reglamentada y militarizada, y actualmente se está construyendo un campo cerrado permanente, alejado de la ciudad y parecido a una prisión. Los solicitantes de asilo que residen en la isla no pueden salir de ella (salvo excepciones especiales) mientras se procesa su solicitud de asilo, y algunos deben esperar años. Pero quizás la política fronteriza más atroz de los últimos años ha sido la industrialización de las violentas devoluciones por parte de las autoridades de la patrulla fronteriza griega con el acuerdo tácito o al menos la tolerancia de Frontex, obligando a las personas que se desplazan a elegir rutas marítimas más largas, más peligrosas y a menudo fatales (desde Turquía directamente a Italia, por ejemplo).

8 Consúltense los datos en www.missingmigrants.iom.int.

Antropólogos, sociólogos, politólogos y otros investigadores han trabajado y continúan trabajando en la isla, enfocándose en la migración. Sin embargo, aún falta una comprensión profunda, íntima y afectiva de la materialidad y el peso experiencial del fenómeno. La saturación de imágenes mediáticas se ha vuelto extremadamente contraproducente. En su mayoría, apuntan a la emotividad barata y se enfocan principalmente en los aspectos más trágicos de la experiencia de cruzar la frontera, en contraposición de, por ejemplo, las iniciativas de inmigrantes y la movilización política. Además, la excesiva confianza en los testimonios y relatos orales y en las entrevistas etnográficas ha mostrado, al menos para mí, sus límites. «Estoy cansado de hablar, cansado de decir las mismas cosas una y otra vez; y no pasa nada», me han dicho varios migrantes. Se referían principalmente a su proceso de solicitud de asilo, a la necesidad constante de articular una historia; de narrarse a sí mismos frente a varios paneles, abogados simpatizantes y funcionarios de asilo hostiles o, como mínimo, sospechosos de serlo. Pero la misma sensación de cansancio y resignación también podría aplicarse a las entrevistas etnográficas.



FIGURA 2: La entrada del centro de detención y registro de Moria, Lesbos (foto: Yannis Hamilakis, abril del 2016).

6. La arqueología de un campo de migrantes contemporáneo: Moria

Una etnografía arqueológica y una arqueología contemporánea que se centre en las cosas, en los objetos biográficos, en los materiales, así como en la materialidad, en el tiempo y en la temporalidad puede en estos casos resultar mucho más fructífera. Tomemos, por ejemplo, uno de nuestros principales sitios arqueológicos contemporáneos: el campamento de Moria. He estado monitoreando, grabando e informando sobre este sitio desde abril del 2016, y continué haciéndolo después de su destrucción debido a un incendio. Este era un espacio militarizado, tanto literal como metafóricamente, y el trabajo etnográfico-arqueológico había sido, como mínimo, difícil; la intimidación por parte de la Policía y las empresas de seguridad privada como G4S eran frecuentes. El acceso abierto, las imágenes en línea, otros datos en línea, mi propia fotografía y, sobre todo, las repetidas y largas visitas y los encuentros con cosas y personas nos están permitiendo comprender gradualmente cómo funcionaba esta estructura y cómo moldeaba las subjetividades encarnadas.⁹

Como se mencionó anteriormente, desde el 2015, Lesbos se convirtió en un punto focal global para la industria humanitaria, atrayendo a muchas y diversas organizaciones, junto con muchas iniciativas locales, aunque en los últimos años muchas organizaciones están siendo perseguidas y criminalizadas por el Gobierno y las autoridades locales. Si toda la isla de Lesbos es un escenario mundial para la promulgación de los rituales del humanitarismo, Moria fue una de sus partes más destacadas. Sin embargo, como en todos los escenarios, hay detrás y delante regiones traseras y regiones delanteras (Goffman 1990) estructuradas por la dialéctica de la visibilidad y la invisibilidad. La fachada de este campamento se encalaría antes de la llegada de visitantes destacados; se eliminarían los grafitis de protesta y solidaridad, y el campamento presentaría una cara «respetable» para las cámaras de los medios informativos.

Dentro de las instalaciones abarrotadas, quedó claro que se trataba de la materialidad de un palimpsesto: los rastros materiales darían testimonio de su vida anterior como un cuartel de reclutas griegos en las décadas de 1980 y 1990, luego como un centro de detención cerrado a principios y mediados de la década del 2000, seguido de un centro de registro abierto hasta marzo del 2016, y finalmente, hasta su destrucción, el recinto militarizado semice-

9 Ver Hamilakis (2022a) y <https://www.americananthropologist.org/moria/> para discusiones.



FIGURA 3: Fachada del edificio de oficinas de asilo quemado en el campo de Moria. Hay que tener en cuenta la valla doble (que crea una zona de amortiguamiento entre los migrantes y el personal de la oficina de asilo) y la abertura rectangular para que las personas ingresen su solicitud y otros documentos (foto: Yannis Hamilakis, 4 de octubre del 2020).

rrado/semiabierto, que también incluía a un sector superpoblado en los cerros aledaños, llenado paulatinamente de tiendas de campaña y otros refugios improvisados. Los edificios, los acondicionamientos de espacio y la señalización podían ser fechados para el período de uso específico. Pero también era una construcción laberíntica, con varias capas de vallas metálicas y alambre de púas, corredores y caminos. Existían claros lados interiores y exteriores dentro de esta instalación, el interior contenía el «primer centro de acogida» para el registro, las instalaciones para personas vulnerables, pero también, en sentido figurado, el «centro previo a la salida», un eufemismo de un centro de

detención cerrado, esencialmente una prisión. El exterior era principalmente un conjunto de refugios de diferentes tipos, desde casas prefabricadas, o lo que los inmigrantes llaman ISO Boxes, hasta simples tiendas de campaña. El bosque de alambre de púas parecía superfluo en esta instalación altamente militarizada, operada por la Policía y el Ejército; sin embargo, su papel era indispensable, tanto para la gente de dentro como de fuera, incluidos los medios de comunicación y el público nacional e internacional: los indeseables están detenidos de forma segura. A la vez, como ya se ha señalado, los centros de detención y procesamiento de inmigrantes como este («puntos críticos» en la terminología de la UE) definen a la migración como un delito de facto y a priori, como un crimen-migración (Neocleous y Castrinou 2016). En cuanto a las oficinas de asilo, antes de su destrucción final por un incendio en el 2020, estas habían sido incendiadas dos veces antes por los emigrantes. La masa de personas que vi presionando para que acepten sus solicitudes contra su altísima valla de metal tal vez explica por qué más personas no se vieron obligadas a escapar de las terribles condiciones de este campo. Aparte del hecho de que habían formado comunidades dentro del campo, a menudo basadas en la afinidad étnica o un origen geográfico más amplio, querían seguir viviendo al lado del edificio de asilo para poder seguir impulsando su solicitud de estatus de refugiado. Sin embargo, me quedó claro que muchos inmigrantes habían escapado de Moria y de otras instalaciones oficiales y organizadas y vivían clandestinamente en la isla, en casas okupas creadas por grupos de apoyo o en edificios en ruinas, e incluso en sitios arqueológicos. A la vez, buscaban oportunidades para continuar su viaje por cualquier medio posible.

Aunque este lugar podría describirse y analizarse como un monumento al desplazamiento, una observación y un análisis más cuidadosos lo convertirían, de hecho, en un monumento al emplazamiento, una localidad en constante construcción, no solo por parte de las autoridades, la ONU, la UE, la Policía, el Ejército y las ONG, sino también, y quizás principalmente, por los propios inmigrantes. Incluso dentro de una de las instalaciones para inmigrantes más militarizadas de Europa, las prácticas de creación de lugares por parte de los propios inmigrantes se podían ver por todas partes: creación de barrios de tiendas de campaña basados en un amplio origen étnico y geográfico, decoración de las tiendas con pequeños objetos, aprovechamiento de la red local de electricidad, construcción de fogones o plataformas de piedra fuera de las tiendas, venta de cigarrillos y otros artículos pequeños al lado de los caminos principales, creación improvisada de escuelas y espacios de arte o uso de

áreas y tiendas de campaña, o lugares al aire libre especialmente asignados en el campo como lugares de culto.

En julio del 2017, mientras caminábamos por la parte trasera del campamento, notamos dentro de la valla que un grupo de hombres del sur de Asia había construido una cocina improvisada en cuya parte superior se utilizaba un plato caliente para hacer *rotis* (pan); a su vez, la masa se preparaba en el lugar de al lado. Cuando se dieron cuenta de nuestra presencia, nos invitaron a entrar por un gran agujero claramente visible en la cerca y que yo había notado en visitas anteriores. La cocina improvisada era un cartel de metal tomado de la calle, reutilizado, y junto a él una aceitera hacía las veces de otra cocina, sobre la cual se cocinaba lentamente el pollo. Fuimos invitados a compartir su comida; el invitado se convirtió en anfitrión. En ese lugar, fuimos testigos de escenas similares durante los siguientes días, semanas y meses: la comida ofrecida por las empresas de catering, contratadas como parte de lo que se ha denominado la «industria de la ilegalidad» (Andersson 2014), era en su mayoría incomible. Los inmigrantes solían tirar la mayor parte, pero guardaban la carne que luego volvían a cocinar, utilizando recetas y, a menudo, especias de sus respectivos países de origen. Este es otro acto de negativa a someterse a los regímenes biopolíticos de detención; un intento de reclamar su agencia y el control de sus propios cuerpos. De este modo, el campo sensorial y afectivo de cocinar y comer funcionó como una biopolítica afirmativa (Esposito 2008), un proceso biopolítico que produjo y mantuvo una comunidad de intercambio e incorporación, de recuerdo mnemotécnico, y generó unos recuerdos prospectivos que se evocarán en el futuro (ver Hamilakis 2021b para más discusión).

Pero, además, están las manifestaciones de migrantes: protestas organizadas por grupos de migrantes mismos, luego de varias reuniones y discusiones colectivas. Entre el 2017 y el 2018, «Liberté» fue el eslogan más popular (ya que los inmigrantes de África central y occidental fueron los principales organizadores), y más tarde, cuando aumentó el número de personas de Afganistán, «Azadi» fue la principal consigna de protesta, que significa libertad en persa y muchos otros idiomas de Asia occidental. Ellos protestaban por su demanda de poder viajar al continente, mientras se examinaban sus casos de asilo, aunque el grito de libertad había ganado connotaciones más amplias. En el continente, podrían conectarse con otras comunidades de inmigrantes más antiguas y asentadas. Además, el hacinamiento y las condiciones de alimentación e higiene ocupaban un lugar destacado en la lista de demandas.



Figura 4. Figura 4: El llamado cementerio de chalecos salvavidas cerca de Molyvos en la isla fronteriza griega de Lesbos. Esta gran acumulación de restos de cruces fronterizos, recogidos en las playas de la isla por voluntarios y autoridades municipales, se está convirtiendo rápidamente en un espectacular y oscuro sitio patrimonial frecuentado por muchos visitantes (fotografía: Yannis Hamilakis, julio del 2017).

7. Excavando el cementerio de chalecos salvavidas

El segundo sitio que se convirtió en el centro de la atención de nuestra investigación arqueológica fue el llamado cementerio de chalecos salvavidas cerca de Molyvos, en la costa norte de Lesbos. Este era un antiguo basurero municipal que desde el 2015 se utilizaba para reunir los chalecos salvavidas desechados, las lanchas y otros restos del paso fronterizo encontrados en las playas. El sitio se convirtió en un lugar patrimonial informal y no autoriza-

do, una atracción para el turismo oscuro. Junto con amigos migrantes y activistas locales llevamos a cabo un estudio arqueológico basado en puntos de este sitio, así como un intento de excavar una pequeña parte del mismo. Al hacerlo, estábamos valorando los restos del cruce de fronteras como importantes testimonios materiales, objetos afectivos y fuentes de conocimiento y comprensión, en lugar de verlos como basura, como contaminación que debe eliminarse lo antes posible; contaminación que en los discursos xenófobos representa metonímicamente a los propios migrantes.

Todavía estamos procesando los resultados, pero parece evidente que los migrantes utilizaron una amplia gama de chalecos salvavidas, desde los que originalmente formaban parte de barcos fuera de servicio hace mucho tiempo (menos numerosos), hasta varias versiones producidas localmente en la costa de Anatolia, pasando por cámaras de aire de llantas de motos y automóviles; la gran mayoría de los chalecos salvavidas son falsos o de contrabando, imitando a Yamaha y a otras marcas (y por lo tanto de flotabilidad dudosa), pero algunos de ellos fueron claramente personalizados por los propios migrantes, o incluso reparados por ellos, ya que se dañaron en los reiterados intentos de cruzar la frontera. Junto con las evidencias de estas prácticas, nos encontramos con los restos de actos de solidaridad, ya que miles de voluntarios en todo el mundo habían trabajado sin descanso, día y noche, para recibir a los migrantes en las playas de desembarco. Muchos de estos chalecos salvavidas fueron reciclados por iniciativas de migrantes en el interior, para hacer bolsos y otros artículos, así como obras de arte.

Sin embargo, todas estas prácticas nos recuerdan que las zonas fronterizas, como ya ha señalado Michel Agier (2002), son lugares de devenir, localidades donde se producen subjetividades. Si bien el aparato fronterizo y de seguridad intenta convertir a estas personas en criminales *de facto* y *a priori*, como migrantes indocumentados que necesitan demostrar que su cruce ilícito de la frontera es justificable, ellos mismos están constantemente en el proceso de convertirse en agentes autónomos y artífices de su propio destino, seres políticos, no necesariamente sujetos al aparato del Estado-nación, convirtiéndose en artistas, autores y escritores, incluso periodistas que informan en línea sobre la situación en los campamentos. En este proceso de continuo devenir, la materialidad es de suma importancia: desde la materialidad condensada en un teléfono móvil hasta las prácticas materiales de cocina y habitación, pasando por el arte, la fotografía y los videos, generados dentro y fuera de los campamentos. Una arqueología con-

temporánea y una etnografía arqueológica de la migración indocumentada, una arqueología del testimonio, de la solidaridad y el cuidado se encuentra en una posición única para comprometerse con esa materialidad.

Además, este trabajo contrarresta los discursos xenófobos y neofascistas de muchas y diversas maneras. Para empezar, demuestra que estas personas no son los criminales, violadores y terroristas que describen tales discursos. Además, analiza y deconstruye de manera forense la estructura material del régimen fronterizo y de la detención, mostrando tanto su brutalidad como su operación tanto de vigilancia como de espectáculo; pone en primer plano las prácticas materiales de emplazamiento de los migrantes, prácticas a menudo basadas en la solidaridad y la resiliencia comunales multiétnicas y multinacionales, principios fundamentalmente opuestos a las ideas fascistas y supremacistas. Finalmente, muestra que la arqueología puede y debe ser una práctica mnemotécnica comprometida que valore los remanentes transitorios del cruce de fronteras y la movilidad humana, no solo las obras monumentales de la alta cultura, como suele ser el caso con la mayoría de los discursos racistas y exclusivistas.

8. Descolonizando el yo

Hasta ahora he hablado de la descolonización del tiempo, de lo sensorial y de lo afectivo. Pero una arqueología de la resistencia a la supremacía blanca también debería descolonizar el yo. Puede historizar el surgimiento de diferentes nociones de personalidad y estudiar procesos de individualidad colectiva. Simultáneamente, puede enfatizar la transcorporeidad afectiva, más allá del antropocentrismo individual y patriarcal de la modernidad occidental (ver Hamilakis 2013, 2015a, 2015b). Para lograr ello, será necesario poner en primer plano tanto los ejemplos arqueológicos anteriores a la aparición del individuo occidental autónomo (masculino) y mayoritariamente blanco, como los ejemplos etnográficos contemporáneos de diferentes contextos. En este sentido, los colegas del Sur Global, incluida Sudamérica, pueden enseñarnos mucho. El perspectivismo amerindio y otras corrientes de la etnografía amazónica nos han mostrado cómo son posibles diferentes concepciones del yo, más allá del *antropos* de la modernidad colonial occidental. Sin embargo, en términos más generales, la descolonización del yo debería actuar en contra de la privatización de las identidades, de las reivindicaciones identitarias y

la compartimentación de los discursos de identidad. Personalmente, critico el discurso segregacionista de una política estática de identidad, a favor de una política emancipadora más inclusiva, tanto en arqueología como en un sentido más amplio. Si el nacionalismo blanco y el supremacismo definen el orden que pretende dominar el presente, tal orden no puede desligarse del patriarcado, de la clase o de la modernidad capitalista y deben ser examinados juntos, en sus múltiples articulaciones, o en lo que a veces se denomina de manera interseccional.

9. Conclusiones

Nosotros, los arqueólogos y otros académicos, deberíamos comenzar por aceptar nuestra responsabilidad en el mantenimiento de las narrativas coloniales y nacionalistas; en la generación y el fomento de mitos de ascendencia; en permitir la producción y glorificación de la blanquitud. Uno de los mensajes clave de este artículo es que cualquier intento de contrarrestar el creciente neofascismo no puede simplemente desacreditar los mitos en los que se basan tales ideologías y prácticas. Debería comenzar por descolonizar nuestras propias teorías, descentrando nuestras propias ontologías y epistemologías, nuestras propias concepciones del tiempo, nuestro aparato sensorial y nuestras nociones de individualidad. Al hacerlo, produciremos una arqueología diferente, una práctica contramoderna, plural y abierta. En otras palabras, la arqueología moderna y las ideologías esencialistas y exclusionistas comparten un origen común: la modernidad colonial y racial. La lucha contra esta última exige el abandono de la primera y la reconfiguración de una práctica diferente. Esto se aplica tanto a la arqueología del presente como a la arqueología del pasado remoto, y también implicará la repolitización explícita de la arqueología, lejos de discursos abstractos y despolitizados sobre la ética. La solidaridad es clave aquí, la solidaridad crítica con los nuevos nómadas del mundo, con las comunidades indígenas que han sufrido una represión más prolongada e insidiosa, con la gente trabajadora. Nuestro sentido de *longue durée* nos enseña que el mundo está en constante flujo, que ningún régimen ni ideología es eterno. El fascismo fue derrotado en el siglo XX y el neofascismo, en todas sus reencarnaciones, puede ser derrotado nuevamente. Pero esta vez debemos asegurarnos que, cuando caiga, se lleve consigo la supremacía blanca, el reinado del capital y el orden colonial en el que se ha apoyado durante tanto tiempo.

Referencias bibliográficas

- Agier, M. 2002. Between war and city: towards an urban anthropology of refugee camps. *Ethnography*, 3(3): 317-341.
- Andersson, R. 2014. *Illegality, Inc.: Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*. Berkeley: University of California Press.
- Bergson, H. 1990[1896]. *Matter and Memory*. New York: Zone Books.
- Cartledge, P. 2007. *Thermopylai: The Battle that Changed the World*. Londres: Pan.
- Crellin, R. y Harris, O. 2020. Beyond binaries: interrogating ancient DNA. *Archaeological Dialogues*, 27(1): 37-56.
- Deleuze, G. 1991[1966] *Bergsonism*. New York: Zone Books.
- Ducat, J. 2006. *Spartan Education: Youth and Society in the Classical Period*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Esposito, R. 2008. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Goffman, E. 1990. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin.
- González-Ruibal, A., Alonso González, P. y Criado-Boado, F. 2018. Against reactionary populism: towards a new public archaeology, *Antiquity*, 92: 507-515.
- Graeber, D. y Wengrow, D. 2021. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. Londres: Penguin.
- Greenberg, R. y Hamilakis, Y. 2022. *Archaeology, Nation, and Race: Confronting the Past, Decolonizing the Future in Greece and Israel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haber, A. 2012. Un-disciplining archaeology. *Archaeologies: The Journal of the World Archaeological Congress*, 8(1): 55-66.
- Hakenbeck, S. E. 2019. Genetics, archaeology and the far right: an unholy trinity. *World Archaeology*, 51(4): 517-527.
- Hamilakis, Y. 2007. *The Nation and its Ruins: Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- Hamilakis, Y. 2013. *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilakis, Y. 2015a. *Arqueología y los sentidos: experiencia, memoria, y afecto*. Madrid: JAS Arqueología.
- Hamilakis, Y. 2015b. Arqueología y sensorialidad. Hacia una ontología de afectos y flujos. *Vestígios-Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, 9(1): 31-53.
- Hamilakis, Y. 2016a. Some debts can never be repaid: the archaeo-politics of the crisis. *Journal of Modern Greek Studies*, 34(2): 227-264.

- Hamilakis, Y. 2017. Sensorial assemblages: affect, memory and temporality in assemblage thinking. *Cambridge Archaeological Journal*, 27(1): 169-182
- Hamilakis, Y. 2018a. Decolonial archaeology as social justice. *Antiquity*, 92: 518-520.
- Hamilakis, Y. (Ed.). 2018b. *The New Nomadic Age: Archaeologies of Forced and Undocumented Migration*. Sheffield: Equinox.
- Hamilakis, Y. 2021a. The redistribution of the sensible: photography and contemporary migration. *Pearls, Politics, and Pistachios: Essays in Anthropology and Memories on the Occasion of Susan Pollock's 65th Birthday* (pp. 663-680). Berlin: Ex Oriente.
- Hamilakis, Y. 2021b. Food as affirmative biopolitics at the border: liminality, eating practices, and migration in the Mediterranean. *World Archaeology*, 53(3): 531-546.
- Hamilakis, Y. 2022a. Border assemblages between surveillance and spectacle: what was Moria and what comes after? *American Anthropologist*, 124(1): 212-220.
- Hamilakis, Y. 2022b. Histories on the edge: imagining other stories, beyond the human. *Critique d'Art*, 59: 139-147.
- Hamilakis, Y. y Momigliano, N. (Eds.). 2006. *Archaeology and European Modernity: Producing and Consuming the «Minoans»*. Padua: Bottega d'Erasmus.
- Hodkinson, S. 2022. Spartans on the Capitol: recent far-right appropriations of Spartan militarism in the USA and their historical roots. En K. Beerden y T. Epping (Eds.). *Classical Controversies: Reception of Greco-Roman Antiquity in the Twentieth First Century* (pp. 59-83). Leiden: SideStone Press.
- Hodkinson, S. y Powell, A. (Eds.). 2006. *Sparta and War*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Hodkinson, S. y Macgregor Morris, I. (Eds.). 2012. *Sparta in Modern Thought*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Jones, S. 1997. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and the Present*. Londres: Routledge.
- Lazaridis, I., Mittnik, A., Patterson, N., [...] y G. Stamatoyannopoulos, 2017. Genetic origins of the Minoans and Mycenaeans. *Nature*, 548(7666): 214-218.
- Marks, J. 2017. *Is Science Racist?* Cambridge: Polity.
- Mbembe, A. 2017. *Critique of Black Reason*. Durham, Londres: Duke University Press.
- Miller, F. y Varley, L. 1999. *300*. Milwaukie: Dark Horse Books.
- Nelson, A. 2016. *The Social Life of DNA: Race, Reparations, and Reconciliation After the Genome*. Boston: Beacon.
- Neocleous, M. y Castrinou, M. 2016. The EU hotspot: police war against the migrant. *Radical Philosophy*, 200: 3-9.
- Psarras, D. 2012. *The Black Bible of Golden Dawn*. Atenas: Polis (in Greek).

- Psarras, D. 2013. *The Rise of the Neo-Nazi Party «Golden Dawn» in Greece*. Bruselas: Roza Luxemburg Stiftung.
- Rancière, J. 2004. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Traducción y prólogo de G. Rockhill. Londres: Continuum.
- Reich, D. 2018. *Who We Are and Where We Came From*. Oxford: Oxford University Press.
- Roche, H. 2013. *Sparta's German Children: The Ideal of Ancient Sparta in the Royal Prussian Cadet-Corps, 1818-1920, and in National-socialist Elite Schools (the Napolas), 1933-1945*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Snyder, J. (Dir.) 2006. *300* [largometraje].
- Stoneman, R. (Ed). 2022. *Alexander the Great: The Making of a Myth*. Londres: The British Library.
- Tallbear, K. 2013. *Native American DNA: Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Traverso, E. 2019. *The New Faces of Fascism: Populism and the Far Right*. Londres: Verso.
- Trigger, B. 2006. *History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vournelis, L. 2016. Alexander's great treasure: wonder and mistrust in neoliberal Greece. *History and Anthropology*, 27(1): 121-133.
- Zacharia, K. 2015. Nelly's iconography of Greece. En Ph. Carabott, Ph., Y. Hamilakis y E. Papargyriou (Eds). *Camera Graeca: Photographs, Narratives, Materialities* (pp. 233-256). Londres: Ashgate.
- Zuckerberg, D. 2018. *Non all Dead White Men: Classics and Misogyny in the Digital Age*. Cambridge: Harvard University Press.