

# MULTIVOCALIDAD Y ACTIVACIONES PATRIMONIALES EN ARQUEOLOGÍA: PERSPECTIVAS DESDE SUDAMÉRICA

MARÍA CLARA RIVOLTA  
MÓNICA MONTENEGRO  
LUCIO MENEZES FERREIRA  
JAVIER NASTRI

(EDITORES)



Facultad de Ciencias Sociales  
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL CENTRO DE LA PCIA. DE BUENOS AIRES

F H N  
FUNDACIÓN  
DE HISTORIA NATURAL  
FÉLIX DE AZARA



Rivolta, María Clara

Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología :  
perspectivas desde Sudamérica / María Clara Rivolta; Mónica  
Montenegro; Lúcio Menezes Ferreira. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de  
Buenos Aires : Fundación de Historia Natural Félix de Azara, 2014.

398 p. : il. ; 24x17 cm.

ISBN 978-987-3781-08-7

1. Arqueología. I. Rivolta, María Clara II. Montenegro, Mónica III.  
Título

CDD 930.1

Arte de tapa: ADV Group

Diseño y cuidado de la edición: Rosanna Caramella de Gamarra

Adaptación de diseño e incorporación de últimas correcciones: Jerónimo Arislur

©2014, Fundación de Historia Natural Félix de Azara.

Hidalgo 775, Buenos Aires.

54-11-4905-1100 int. 1210

Esta publicación ha contado con el apoyo de la red de investigadores TRAMA3  
(Programa CYTED, Área Ciencia y Sociedad).

ISBN: 978-987-3781-08-7

Hecho el depósito legal

Impreso en la Argentina

*Todos los derechos reservados.*

**MULTIVOCALIDAD  
Y ACTIVACIONES PATRIMONIALES EN ARQUEOLOGÍA:  
PERSPECTIVAS DESDE SUDAMÉRICA**



# **MULTIVOCALIDAD Y ACTIVACIONES PATRIMONIALES EN ARQUEOLOGÍA: PERSPECTIVAS DESDE SUDAMÉRICA**

**MARÍA CLARA RIVOLTA / MÓNICA MONTENEGRO**

**LÚCIO MENEZES FERREIRA / JAVIER NASTRI**

**(Editores)**

 **Facultad de Ciencias Sociales**  
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL CENTRO DE LA PCIA. DE BUENOS AIRES

  
**F H N**  
FUNDACIÓN  
DE HISTORIA NATURAL  
FÉLIX DE AZARA

## EVALUADORES DE LOS CAPÍTULOS

Dra. Florencia Ávila (Universidad de Buenos Aires)

Lic. Mirta Bonnin (Universidad Nacional de Córdoba)

Dr. Juan Ernesto Calderón (Universidad Nacional de Cuyo)

Dra. Gabriela Chaparro (CONICET - Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires)

Dr. Jorge Eremites de Oliveira (Universidad Federal de Pelotas)

Dr. Facundo Gómez Romero (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires)

Mag. Iosvany Hernández Mora (Oficina del Historiador de Camagüey)

Dra. Diana Mazanti (Universidad de Mar del Plata)

Dr. Lino Meneses Pacheco (Universidad de Los Andes)

Dr. Daniel Olivera (CONICET - Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano)

Dra. María Cecilia Páez (CONICET- Universidad Nacional de La Plata)

Dra. Andrea Pegoraro ( Museo Etnográfico J.B. Ambrosetti, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires)

Dra. Virginia Pineau (Universidad de Buenos Aires)

Dra. Adriana Schmidt Dias (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Dra. Paola Ramundo (CONICET - Museo Etnográfico J.B. Ambrosetti, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires)

Dra. Mariela Eva Rodríguez (CONICET - Universidad de Buenos Aires)

Dr. Rogerio Rosa (Universidade Federal de Pelotas)

Dr. Guillermo Wilde (CONICET - Universidad Nacional de General San Martín)

## ÍNDICE

### Prólogo

Daniel Olivera ..... 11

### Arqueología, multivocalidad y activación patrimonial en Sudamérica. «No somos ventrílocuos»

Lúcio Menezes Ferreira / Mónica Montenegro / María Clara Rivolta  
Javier Nastri ..... 15

### PARTE I MODO DE PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO ARQUEOLÓGICO

#### Multivocalidad, años después

Cristóbal Gnecco ..... 35

#### Interculturalidad epistémica y acción política en la arqueología poscolonial

Alejandro F. Haber ..... 47

#### El subalternismo en el marco de la teoría arqueológica: hacia un posible diálogo entre matrices teóricas

Gustavo Verdesio ..... 67

#### Arqueología y multivocalidad en la encrucijada. Aportes críticos desde Sudamérica

Rafael Pedro Curtoni / Adriana M. Paredes Mosquera ..... 89

<i>Storytelling, Big fish</i> y arqueología: repensando el caso de la Antártida Andrés Zarankin / Maria Ximena Senatore .....	111
El pasado en el presente de los Asurini do Xingu: narrativas arqueológicas y narrativas indígenas Fabíola Andréa Silva .....	131
Más allá del patrimonio Wilhelm Londoño.....	155
Las cosas están vivas: relaciones entre cultura material, comunidades y legislación arqueológica Lúcio Menezes Ferreira.....	169

**PARTE II**  
**ARQUEOLOGÍA COLABORATIVA**  
**LAS COMUNIDADES Y LOS USOS DEL PASADO**

Inclusión en la arqueología pública brasileña: apuntes sobre prácticas colaborativas Pedro Paulo Funari / Aline Vieira de Carvalho .....	193
Arqueología y multivocalidad histórica. El pasado reciente en construcción en Uruguay Octavio Nadal / José M. López Mazz .....	217
Estado, patrimonio cultural y comunidades indígenas: Machu Picchu y la historia de un diálogo asimétrico Henry Tantaleán / Miguel Aguilar Díaz.....	229
Investigadores, habitantes y restos arqueológicos Javier Nastri.....	257
A dança dos poderes e as comunidades em presença na construção dos patrimônios e do fazer arqueológico Adriana Fraga da Silva .....	287

Cobra, cadeia e assombração. O passado outro nas narrativas garimpeiras sobre os sítios arqueológicos	
Loredana Ribeiro .....	303
Por uma bricolage do passado: patrimônio arqueológico, artesanato e comunidades locais na Vila de Joanes, Ilha do Marajó, Amazônia	
Marcia Bezerra.....	327
Historia de un lugar: un caso de diálogo y negociación en Los Antiguos, Santa Cruz, Patagonia argentina	
Guillermo Luis Mengoni Goñalons / María José Figuerero Torres / Mercedes Rocco / Celina San Martín .....	349
Comunidad-academia. un diálogo de saberes para la apropiación social del patrimonio cultural. El caso de «El Salado de Consotá», Pereira, Colombia	
Martha Cecilia Cano Echeverri / Carolina Saldarriaga Ramírez / Carlos Eduardo López Castaño .....	365
LOS AUTORES .....	385



## PRÓLOGO

Luego de realizar una lectura del manuscrito *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*, debo decir que me sentí gratamente impresionado por su contenido.

En primer lugar, se trata de una obra que apunta a un espacio aún poco explorado en la arqueología argentina, como es el de la relación entre la investigación arqueológica y el patrimonio cultural. Sin embargo, la obra no se limita al estricto campo académico-técnico, sino que intenta una aproximación al significado del pasado para las comunidades, la relación de éstas con los profesionales y las significaciones sociales y políticas de tales situaciones. En segundo lugar, el libro se destaca por la presencia de un nutrido grupo de autores, nacionales y extranjeros, de variada orientación y opiniones, pero indudablemente de reconocida trayectoria profesional.

Son diversos e importantes los elementos que se podrían resaltar del contenido del volumen. Trataré de enumerar los principales, a riesgo de que sean excluidos algunos que, a criterio del lector o especialista, también deberían destacarse:

1. Incluye la temática de la denominada Arqueología Pública como un área de trabajo que involucra la práctica arqueológica y su relación con la comunidad. Esto constituye un punto de vista original y enriquecedor, aún poco explorado. La Arqueología Pública abre nuevos espacios de participación

social, los cuales apuntan a incorporar a actores locales a fin de producir una participación conjunta en la construcción de discursos sobre el pasado.

2. Reconoce el cambio que se ha operado a nivel disciplinar en los últimos 20 años, el que llevó a los arqueólogos a interesarse por temáticas que exceden la mera investigación, como ser: gestión del patrimonio, procesos de identificación étnica, reconfiguración de identidades, participación activa en procesos de recuperación de memoria vinculados a las dictaduras latinoamericanas, desarrollo turístico, entre otros.

3. Constituye uno de los primeros trabajos que reúne autores latinoamericanos, con trayectoria en la temática, provenientes de diferentes formaciones e intereses profesionales.

4. No se limita solo a estudios de caso, sino que también discute diferentes enfoques a nivel teórico, lo que permite descentrar la práctica disciplinar de discursos hegemónicos y univocales.

5. Finalmente, uno de los aportes más destacados es que se centra en el modo de producción del conocimiento arqueológico a partir de una perspectiva postcolonial.

En los últimos tiempos ha crecido la participación activa de las comunidades locales, en particular la de los pueblos originarios, en la intención de recuperar y proteger su patrimonio cultural, incluyendo su pasado. No han sido pocas las situaciones de enfrentamiento y desencuentro que se han producido entre los actores involucrados (comunidad, sectores oficiales y profesionales), lo cual no redunda en beneficio de ninguno de ellos. Felizmente, en los últimos tiempos ha crecido la vía del diálogo y la colaboración entre las comunidades y los arqueólogos, aunque aún queda mucho camino por recorrer.

El Instituto Interdisciplinario Tilcara (IIT), apoyado por las autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras -UBA, ha sido partícipe activo y fructífero de estos intentos de cooperación, materializados en los primeros encuentros formales entre las comunidades locales de Jujuy y los profesionales de la arqueología y la antropología que trabajan en esa provincia a partir de la organización del Encuentro entre Práctica Arqueológica y Comunidades (ESPAC). Tuve el

honor de participar en dos de las reuniones como moderador externo invitado y pude comprobar personalmente los positivos resultados de éstas, sumado a mi propio enriquecimiento personal en estos temas y problemas.

La obra que se publica, creo poder afirmar sin temor a equivocarme, constituye un nuevo avance en la dirección correcta respecto de los temas que mencionamos. Su publicación será de indudable interés, no solo para aquellos especialistas del tema, sino para la totalidad de la comunidad arqueológica, siempre atenta y preocupada en poder contribuir con su trabajo a producir resultados útiles para la sociedad y motorizar un diálogo interactivo con ella para el rescate y la protección del patrimonio cultural.

En mi opinión, una región pluricultural y con una dilatada historia de casi 10.000 años, la mayor parte de ella no escrita, debe imponerse el reto de construir una relación armónica entre sus habitantes, sean estos descendientes directos de los pueblos originarios o resultado de la inmigración europea de los últimos siglos. La construcción de esta armonía y comprensión, enriquecedora para todos, no estará exenta de dificultades, pero resulta imprescindible para una Argentina futura, con menos desigualdades y exclusiones. Una sociedad más justa y orgullosa de las múltiples «voces» de sus integrantes.

Puede parecer un exceso de idealismo optimista. Sin embargo, a través del diálogo y el respeto por las tradiciones y el patrimonio del «diferente» es, en mi opinión y la de muchos, una empresa posible. Indudablemente los contenidos del presente volumen representa un aporte bienvenido y valioso en la mencionada dirección.

*Daniel Olivera  
CABA, primavera del 2013*



## ARQUEOLOGÍA, MULTIVOCALIDAD Y ACTIVACIÓN PATRIMONIAL EN SUDAMÉRICA

«NO SOMOS VENTRÍLOCUOS»

Lúcio Menezes Ferreira  
Mónica Montenegro  
María Clara Rivolta  
Javier Nastri

En *La Arqueología del saber*, Michel Foucault argumentó que las disciplinas permiten o bloquean la elocución, los enunciados. Los discursos científicos engendran la producción, el intercambio y la circulación de enunciados regulados por instituciones (Foucault 1986). Son extensiones moldeadas como instrumentos de poder; conforman convenciones lingüísticas y representaciones sobre los grupos sociales. Los discursos científicos se distribuyen en las instituciones sociales y culturales tan tácticamente como los ejércitos en los campos de batalla. En un sentido y en forma similar a las proposiciones de Gramsci (Prakash 1994; Mallon 1994), los discursos científicos, según el filósofo francés, buscan hegemonía y poder, el control de sujetos y geografías heterogéneas, la colonización de los cuerpos y de los espacios sociales.

Sin embargo, para Foucault, al contrario de la imagen que comúnmente se les atribuye, los discursos científicos no son entidades absolutas y ortodoxas. Al circular en la sociedad, se articulan con la producción regulada de

otras instituciones, como los medios de comunicación. El crítico literario Edward Said lo explicó con perspicacia. En *Covering Islam* (1981), mostró la imbricación entre el conocimiento especializado de una área —el Orientalismo— los medios de comunicación y la geopolítica. Los discursos científicos de los orientalistas, una vez institucionalizados por las convenciones de los medios de comunicación, fortalecen representaciones estereotipadas sobre el pasado y el presente de sociedades rotuladas, de manera homogénea, como islámicas. La retórica del orientalismo decimonónico se mezcló con el orientalismo del siglo XX, presentándose en el escenario neutral y limpio de la televisión. De este modo, los discursos orientalistas abrieron las cortinas para el lamentable espectáculo que se vio a continuación (algunas veces inmediatamente después de los intervalos comerciales): el uso de la fuerza en medio oriente. Un espectáculo que tuvo nuevos actos, como todos sabemos, en las dos guerras de Iraq; inclusive, en la segunda versión de la guerra asistimos a las escenas de saqueo de las colecciones arqueológicas del Museo de Iraq (Al-Hussainy & Mattews 2008).

En el caso de la arqueología, se puede decir que su quehacer también configura convenciones y enunciados regulados por instituciones, y al hacerlo, sus discursos y prácticas circulan por las sociedades, yuxtaponiéndose a instituciones diversas. Además de promulgada por normativas, cartas y legislaciones locales, nacionales e internacionales, la propia activación del patrimonio cultural es impensable sin la circulación de los discursos arqueológicos y su apropiación por instituciones variadas, como los parques arqueológicos y los museos. Pero hay que subrayar que la activación patrimonial nunca está plenamente exenta de conflictos, en general, involucra cierto grado de violencia epistemológica y simbólica. En los términos de Deleuze y Guattari (1980), el patrimonio cultural es eje de las máquinas de guerra y de los aparejos de captura: territorializa y des-territorializa continuamente las identidades culturales, planeando así las formas de soberanía política. El patrimonio cultural siempre gravita bajo la órbita de la filosofía política (Gillman 2010). Es por esta razón que las comunidades luchan por el derecho de auto-representarse a través del patrimonio arqueológico. Este es un proceso de ribetes mundiales y que crece en forma exponencial en Sudamérica. Puede decirse que las comunidades sudamericanas no piensan acerca del pasado como si fuera un país extranjero (Lowenthal 1985), sino más bien, como su propio país, a ser gobernado por ellos mismos. El pasado imaginado por los arqueólogos ha

sido muchas veces «extranjero» para las comunidades; las investigaciones no siempre corresponden a lo que estas entienden por su patrimonio cultural, ni están acordes a sus expectativas e intereses.

Estas cuestiones involucran, inevitablemente, las dos temáticas generales que organizan este libro: el modo de producción del conocimiento arqueológico, y la práctica de la arqueología colaborativa, sus relaciones con las comunidades y con el uso político del pasado. Los diecisiete capítulos que componen este libro entrelazan los hilos de ambas temáticas, que se clarifican a partir de la pregunta poscolonial de Robert Young (2003): ¿Cómo se siente un individuo al ser permanentemente objeto del discurso? ¿Cómo es la sensación de ser siempre el representado?

Volviendo a los argumentos de la *Arqueología del saber*: hay relaciones estrechas entre quien formula la enunciación y su lugar institucional de procedencia (Foucault 1986: 57-62). El problema, por lo tanto, *no es solo quién habla* sino *desde qué lugar lo hace*, pues el discurso arqueológico se origina en instituciones de poder y prestigio: universidades, museos, organismos de investigación, etc. De este modo, el «Otro» es representado en las narrativas textuales (en los informes de investigación, en los libros, en las revistas científicas) y materiales (en los museos, monumentos, parques, en suma, en los lugares patrimoniales) con las insignias de la autoridad institucional.

¿Pero resulta posible relativizar o atenuar la autoridad institucional de la arqueología? Siguiendo a Barthes (2008): ¿Es posible despojar el discurso «del deseo de atrapar»? ¿Hay algún modo de representar al Otro sin subsumirlo a los poderes del lenguaje? En las últimas dos décadas, los arqueólogos han planteado a nivel mundial metodologías y teorías a fin de considerar las diversas voces de las comunidades locales, denominando *multivocalidad* a esta evaluación de múltiples narrativas en los discursos arqueológicos (Habu, Fawcett y Matsunaga 2008). En esta línea, multivocidad sería el cuestionamiento al logocentrismo occidental y a los efectos de autoridad de las instituciones arqueológicas, intentando reconfigurar las relaciones de poder entre arqueólogos y comunidades. De esta forma, se lograrían relaciones menos asimétricas, re-posicionando a las comunidades locales en la administración del patrimonio arqueológico e incorporando sus cosmologías en la interpretación del pasado (Jones 2010). Equivaldría, por lo tanto, a descentralizar las políticas de representación y gestión del patrimonio arqueológico.

La idea multivocal en arqueología tiene su genealogía, por un lado, en los sesgos fundamentales de la vertiente post-procesual de la disciplina: la cultura material puede ser leída como un texto (Tilley 1990). La cultura material es

siempre fenomenológica; está siempre filtrada por las experiencias y por la conciencia tropológica de los grupos sociales. Así, las fiestas, celebraciones y memorias sociales son condiciones epistemológicas para la significación de la cultura material y, consecuentemente, para la activación del patrimonio arqueológico (Jones 2007). Por otro lado, la multivocalidad en arqueología remite a los movimientos sociales de las llamadas minorías (los indígenas, los afro descendientes, las mujeres, los pueblos colonizados, los obreros, los desempleados, entre otros). En tal sentido, conviene tener en cuenta que hablar de minoría no es referir al grupo menor, sino a aquel que tiene menos poder; significativamente, los movimientos de las minorías, en su devenir, siempre quieren tornarse mayoritarios, ser reconocidos e imponer sus derechos (Deleuze 1992).

Quisiéramos insistir en este punto: sin los movimientos sociales no habría arqueología multivocal ni sus derivaciones, dado que estos atizaron, por ejemplo, el desarrollo de la descolonización de las metodologías arqueológicas (Tuheway Smith 1999; Wobst 2005). Asimismo, promovieron el surgimiento de arqueologías colaborativas: las asociaciones entre investigadores y comunidades, tanto para la interpretación como para la divulgación de los datos arqueológicos y la preservación del patrimonio (Leavesley, Minol, KopyKewibu 2005; Wiynjorroc, Manabaru, Brown y Warner 2005; Wharton 2005). Finalmente impulsaron, en el marco de la globalización, el cuestionamiento de las representaciones neocolonialistas a las instituciones arqueológicas, y la hegemonía de la legislación occidental sobre las definiciones del patrimonio cultural.

Pero al contrario de lo que ocurrió en otras ciencias humanas, la importancia epistemológica y deontológica de los movimientos sociales fue reconocida tardíamente en arqueología (Leone, Potter y Schakel 1987). De este modo, recién a fines de la década de 1980, los arqueólogos pasaron a interpretar la cultura material «escuchando» no sólo las cosas sino también las narrativas de las personas. Si la cultura material es un sistema simbólico en acción, como la definió Hodder (1982) en el comienzo de los años '80, es porque la gente actúa para significarla, construyendo con los artefactos, identidades y fronteras territoriales. El «giro epistemológico» de la arqueología enfatizó el carácter relacional entre los seres humanos y las cosas; ponderando que la cultura material no es un simple producto de la sociedad, sino parte integral de ella. En arqueología, los objetos siempre tienen vida social: los restos materiales que perduran del pasado no son meros testigos de unidades sociales extintas; son partes de aquellas

entidades que están aquí con nosotros, siendo re-contextualizadas y activadas desde la arqueología y las instituciones patrimoniales. Definiéndolo metafóricamente: no hay arqueología del muerto.

Así es que el Otro dejó de ser apenas el «nativo informante», constatándose que el interés por el pasado no es exclusividad de los arqueólogos ni de los Estados nacionales, y que las motivaciones para conocer y preservar el patrimonio arqueológico son bastante diversas (Layton 1989). Dicho de otra forma, la arqueología se hizo multivocal e incorporó a las comunidades en los procesos de interpretación y activación patrimonial. La disciplina, ahora, escucha a la gente y quiere saber cómo esta significa la cultura material. La historia oral, las cosmologías, los valores y los modos particulares de construcción del conocimiento de las comunidades son considerados legítimos y tutelan las investigaciones arqueológicas. La cuestión contemporánea de la arqueología multivocal, por lo tanto, no estaría centrada en quién y desde qué institución habla, sino más bien en *cuántos y desde qué instituciones hablan*.

Ahora bien, debemos preguntarnos si la multivocalidad, pasadas dos décadas desde su surgimiento, no está cambiando hacia una convención disciplinaria, como una forma de dominar los poderes del discurso. Como cualquier producto social, la multivocalidad no escapa a las luchas ideológicas. A lo mejor, la arqueología multivocal sea un nuevo dispositivo de poder. Buena parte de los autores de este libro se dedican, desde una perspectiva sudamericana, a reflexionar sobre esta problemática. Principalmente, en la primera parte, los autores apuntan a desnaturalizar la arqueología multivocal y sus procesos de puesta en valor del patrimonio cultural, interrogándola como modo de producción del conocimiento arqueológico. Esto tiene que ver, obviamente, con un asunto central que la hermenéutica instaló en la arqueología: nuestras lecturas del pasado nunca pueden esquivar sus contextos teóricos y políticos. En definitiva, como dijo George Orwell, no hay cómo pensar o escribir dentro de la ballena.

De cierto modo, este problema nos convoca a borrar las fronteras entre arqueología y postcolonialismo. Sin duda nuestra disciplina ha tenido y tiene un rol importante en el diálogo con el postcolonialismo (Liebmann 2008); ella ha brindado muchas interpretaciones sobre el uso de la cultura material puesta al servicio de la dominación colonial (Gosden 2004; Lyons y Papadopoulos 2002; Voss y Casella 2011). La arqueología histórica, especialmente, ha tocado el corazón de los temas postcoloniales y de los grupos subalternos, al estudiar

los prostíbulos (Voss 2005), las relaciones entre los obreros y el colonialismo (Silliman 2001), la esclavitud en América (Singleton 1999) y, todavía más directamente, las experiencias de los grupos colonizados (Given 2004).

Sin embargo, el diálogo entre arqueología y postcolonialismo no se limita a la interpretación de los procesos de dominación colonial en el pasado, porque la disciplina no es solamente el estudio de un período que ya pasó, sino también de las transformaciones y supervivencia del colonialismo en el mundo contemporáneo (Moore-Gilbert 2000). Para la arqueología, el colonialismo no es un residuo arcaico, ya que las representaciones colonialistas, al igual que los espectros de Hamlet, siguen poblando la imaginación arqueológica y, por lo tanto, las interpretaciones sobre la cultura material de los países periféricos, como es el caso de los sudamericanos (Hall 2000). En palabras de algunos escritores latinoamericanos: ciencia, modernidad y colonialismo se produjeron mutuamente (Quijano 1990; Dussel 1994). Así es que todavía vivimos nuestra vida cotidiana rodeados de herencias del colonialismo, en el proceso de institucionalización de la arqueología (Rueda 2003; Kojan y Angelo 2005; Gnecco 2004; Funari y Ferreira 2006; Nastri y Ferreira 2010). En Sudamérica, la arqueología contribuyó a la alienación de las historias nativas. Lo hizo cortando radicalmente los lazos entre las sociedades indígenas contemporáneas y la cultura material que los especialistas reúnen bajo el nombre de registro arqueológico (Nastri 2010).

¿Pero estos lazos podrían ser reconstituidos? ¿La arqueología multivocal realmente nos sirve para convertir a los pueblos indígenas y subalternos de Sudamérica en referentes del discurso arqueológico? De manera más incisiva: ¿los pueblos subalternos de Sudamérica necesitan de arqueólogos y arqueólogas para hablar de ellos? ¿Es posible que los discursos de los subalternos sean leídos mediante los filtros que los arqueólogos utilizan al escribir sobre ellos? ¿Los discursos de los subalternos, como en una estratigrafía, son huellas en una sucesión sobre la que se superpone la escritura científica? Los planteos de algunos de los textos fundacionales del postcolonialismo, especialmente los producidos por los autores indios de los *Subaltern Studies*, abren caminos heurísticos para pensar estas cuestiones.

En el inicio de los 80, Ranajit Guha, uno de los principales coordinadores de los *Subaltern Studies*, evidenció que la narrativa nacionalista de la historiografía de India cubrió con diferentes páginas las voces rebeldes de los campesinos y de las poblaciones urbanas empobrecidas. Pero la cacofonía de esta historiografía

no logró —ni tampoco lo lograron los historiadores imperiales de Inglaterra (Guha 1997)— apropiarse integralmente del pasado de resistencia de los pueblos subalternos. Raspando las páginas de la historiografía burguesa de India, Guha identificó lo que él definió como prosa de la contra-insurgencia (Guha 1988). Gayatri Spivak, por su parte, excavó valiéndose de las herramientas de Derrida, los fundamentos de las ciencias humanas. Según ella, al menos desde el siglo XVIII, los lenguajes y las categorías nativas son co-constitutivas de la literatura, antropología, historia y filosofía occidentales (Spivak 1999).

Estos textos fundacionales del postcolonialismo apuntan a destacar que, para la arqueología multivocal, las categorías nativas siempre estuvieron presentes en las ciencias humanas. El «nativo informante» es, pues, una falacia. Lo que hubo, en efecto, fue una colonización de las categorías nativas por parte de los discursos científicos que, ni aun utilizando la violencia epistemológica de las historias oficiales, lograron silenciar a los discursos y a los procesos de resistencia de los subalternos. Aunque capturado por las políticas de regulación del discurso y por las instituciones del patrimonio cultural, el subalterno nunca estuvo plenamente amordazado, sea a través de la resistencia, o porque una de las características principales de las ciencias humanas no es silenciar al Otro, sino más bien, hacerlo hablar.

Sin embargo, por lo menos desde los años 1970, los arqueólogos procuran traer a las minorías étnicas y a las clases sociales excluidas al centro de las interpretaciones (Schuyler 1979). Pero, como dijo Spivak, sería un error metodológico y político suponer que los subalternos necesitan de las ciencias humanas para hablar por ellos (Spivak 1988). La cuestión capciosa formulada por Spivak es: ¿El intelectual está dispuesto a renunciar a su voz de autoridad al representar a los grupos subalternos sobre los cuales escribe? La autora no impide la acción de escribir sobre las historias subalternas (escribir *sobre* no es la misma cosa que hablar *por*), pues esto sería continuar el proyecto colonial de la modernidad, sino que critiquemos la autoridad institucional de las ciencias humanas. Podría decirse así: la tarea sería dislocar la escritura, no sujetarse a un saber dirigido, sino por el contrario ponerse fuera del poder. Arjun Appadurai (1988) llegó a una conclusión semejante a la de Spivak: la antropología no puede y no debe ser el ventrílocuo del Otro, pues habla desde un espacio institucional demarcado.

La cuestión, para la arqueología multivocal, es todavía más compleja, dado que la arqueología practica la interpretación hermenéutica partiendo de los textos donde se representa a los subalternos (cuando ellos mismos no

escribieron, como fue el caso de Phillis Wheatley y de muchos otros esclavos y afro-descendientes que pelearon contra la esclavitud). Tampoco se sirve de los relatos etnográficos e interpretaciones antropológicas, ya que su materia prima, como todos lo sabemos, es la cultura material. En este sentido, uno de los títulos más poéticos utilizados para denominar un libro de arqueología es *Las piedras mudas hablan (The Mute Stones Speak)* (Mackendrick 1966). No obstante, no hablan solas y, ampliando esta observación a la perspectiva de la arqueología multivocal, los profesionales arqueólogos no deberían tener el monopolio interpretativo de la cultura material. Si la cultura material es comparable a un texto, hay que entender la imaginación tropológica y topológica de las comunidades, ya que lo social para la mayoría de los pueblos, es, como diría Latour (1993), un híbrido, una mezcla de elementos humanos y no humanos. El pensamiento occidental apartó artificialmente lo natural de lo social, la naturaleza de la cultura (Descola 2012), siendo que la imaginación mitológica se impregna en las cosas materiales. Para la arqueología multivocal, en sintonía con los planteos de Lévi-Strauss, “el pensamiento salvaje” es una ciencia de lo concreto, con su multifacética y colorida variedad tipológica. O, como dijo Dostoievski (*El idiota*), cuanto más inverosímil, más próximo a lo real.

Volviendo a la problemática contemporánea de la arqueología multivocal, lo relevante es *cuántos hablan y desde qué instituciones*. Si rechazamos la idea de ser los ventrílocos de las comunidades sudamericanas, y si ellas, por supuesto, saben hablar por sí mismas, entonces es posible aún contar con las instituciones. Como en el episodio de la Torre de Babel, la multiplicación de las lenguas generó la multiplicación de las instituciones. Por lo tanto, además de huir de un lugar institucional demarcado y de un saber dirigido, es necesario considerar que el discurso arqueológico es apropiado por varios agentes y por diversas *instituciones* relacionadas con el patrimonio cultural. Desde las legislaciones locales y transnacionales, hasta los movimientos sociales que buscan la afirmación étnica y la posesión de la tierra; desde los museos indígenas, hasta aquellos centenarios y tradicionales, que siguen basándose en tipologías que traducen las diferencias culturales en jerarquías temporales; pareciera ser que para las distintas instituciones patrimoniales, la arqueología multivocal resulta muy bienvenida. Gracias a su sabor democrático, ella es capaz de sacralizar la activación patrimonial, al congregar la multiplicidad de las lenguas. Si el patrimonio cultural es polisémico (Poulot 2008), los practicantes de la

arqueología multivocal no deberían olvidarse de que él es institucionalizado, principalmente, por aquellos que tienen más poder (Prats 1998). Una de las características del poder patrimonial —como de cualquier otro poder— es su gran capacidad para ordenar, clasificar y sintetizar, es decir, aglutinar una multiplicidad de acciones como tarea esencial.

Por lo demás, la arqueología multivocal tiene una acentuada tendencia a conciliar las disputas por la representación del patrimonio cultural. El turismo globalizado es, a lo mejor, el principal ejemplo de cómo la multivocalidad puede transformarse rápidamente en monolingüe desde los poderes patrimoniales. La relación entre arqueología y turismo surgió a lo largo de los siglos XIX y XX, junto con la industrialización, el colonialismo y la construcción de identidades nacionales (Chambers 2000). Sin embargo, desde fines del siglo XX, la importancia del turismo arqueológico (y claro está, no sólo el arqueológico) se incrementó como industria global, espacio cultural y justificación para el desarrollo económico en todo el mundo. Asimismo logró consolidar, como lo hacía en el siglo XIX, las identidades regionales y nacionales, pero ahora, sumado a la participación de las comunidades en excavaciones arqueológicas y en la gestión del patrimonio (Baram 2007). La comercialización de la investigación arqueológica por el turismo, además de reinscribir identidades nacionales en los nuevos registros proporcionados por los desplazamientos transnacionales, acomoda bien las múltiples interpretaciones y visiones comunitarias. Como muestra Silberman (2002) para el caso de Perú, la multivocalidad asegura la autenticidad de la narrativa de la industria del turismo arqueológico basado en actividades comerciales.

Este fenómeno es indudablemente mundial, pero obviamente en Sudamérica tiene sus especificidades. Como en el caso del Perú analizado por Silberman (sobre el Perú, ver también el capítulo de Tantaleán y Díaz), en los demás países sudamericanos el turismo arqueológico se conjuga con el proceso de expropiación de tierras en favor de cadenas hoteleras multinacionales y de redes de servicio. A las comunidades casi siempre les quedan las sobras de la economía turística: la venta de artesanías y los empleos subalternos, pero muy pocas veces tienen en sus manos la gestión comunitaria de los negocios, y menos aún, la conducción efectiva de los llamados proyectos de «desarrollo sustentable». Las herencias del colonialismo son, aquí, re-configuradas. Una vez más, las historias nativas son alienadas, solo que ahora bajo el nombre de turismo arqueológico.

En Sudamérica, por lo tanto, tenemos que re-imaginar la multivocalidad (inevitablemente, los conceptos son siempre re-semantizados según los contextos en los que se utilizan). En nuestra conceptualización, la arqueología multivocal implica la creación de espacios heterotópicos, o sea, de lugares que puedan funcionar en condiciones no hegemónicas (Foucault 1994). Si el lugar circumscribe la hegemonía, la relación enraizada con el territorio, la lengua y la etnia, con sus consecuentes representaciones en el patrimonio cultural, los espacios heterotópicos son contra-lugares, son lugares para el ejercicio de la interculturalidad. Esto, como ya lo argumentamos antes, debe llevarnos no solo a la crítica de la autoridad institucional de la arqueología y a la desnaturalización de las varias instituciones de legitimación del patrimonio cultural. Debe, también, allanar nuestros caminos en dirección a los movimientos sociales de las comunidades sudamericanas.

Es en la coordinación de las comunidades en la que se sitúa exactamente la segunda parte de nuestro libro: estudios de caso sobre las relaciones entre la arqueología colaborativa, las comunidades y los usos del pasado. Las comunidades en Sudamérica están, de forma cada vez más combativa, inscribiendo su diversidad en el patrimonio arqueológico y aguzando el carácter concreto de los procesos de producción histórica y, en menor medida, enfatizando la naturaleza abstracta de la historia (Trouillot 1995). Si la diversidad es el derecho a la diferencia cultural, o sea, el derecho de manifestar identidades, estilos de vivir y pensar, el patrimonio cultural es la representación política de este derecho. Pero en la época actual caracterizada por la hipermordernidad, el patrimonio cultural es constantemente accionado para diluir la diversidad, despojarla y cubrirla con el manto supuestamente democrático del multiculturalismo (Guthrie 2010; Armstrong-Fumero 2009). No por casualidad, los países sudamericanos (y los latinoamericanos en general) hace dos décadas, vienen experimentando reformas constitucionales tendientes a la implementación del multiculturalismo con una retórica esencialista (Gnecco 2009).

En efecto, la reinvención de la arqueología multivocal en Sudamérica significa establecer colaboraciones más allá de la academia. El proyecto amplio de descolonización de la arqueología implica descolonizar a la historia y a la sociedad. No se trata de erigir un puente para que las comunidades alcancen su autenticidad y pureza; ni tampoco una plataforma de enunciación que ofrezca los productos de la educación patrimonial para las comunidades: museos locales, cartillas, videos, clases arqueológicas para los niños. Tendremos que

aprender a compartir, también, los temas estratégicos: el diseño de la investigación, la custodia de los hallazgos y la difusión de la narrativa. Nuestras colaboraciones no deben reproducir, bajo el pretexto de estar practicando arqueología pública, las centenarias relaciones de poder en la disciplina, en las cuales las comunidades (los nativos) son los informantes, trabajan en las excavaciones y en el laboratorio, pero no participan en las decisiones patrimoniales sobre su pasado y su cultura material.

Finalmente, hay que decir que este libro constituye un ensayo de reinvenión que, afortunadamente, no está solo. La visibilidad e intensidad del debate sobre las relaciones entre arqueología y comunidades, si bien ha crecido en los últimos años, sigue siendo una preocupación que no convoca a la mayoría de los colegas. Desde las críticas de intelectuales nativos en los años 80 (Rivera 1980; Mamani 1989), surgieron más recientemente varias publicaciones, tanto artículos en revistas especializadas, como en libros (cf., por ejemplo, Gnecco y Rocabado 2010; Jofré 2010; Ferreira, Ferreira y Rotman 2011; Montenegro y Rivolta 2012). Este movimiento, por lo menos en lo que a nosotros concierne, es una tentativa por renovar nuestra disciplina para que entre en sintonía con la vida de la gente, y pueda re-situarse en las arenas de disputa para la construcción de un mundo más justo. Hace décadas, Borges dijo que los arqueólogos buscan lo que saben que van a encontrar. No sabemos todavía si la arqueología multivocal nos llevará a un mundo más justo, pero sí estamos dispuestos a buscarlo.

## Referencias bibliográficas

- Al-Hussainy, A. y R. Matthews (2008). «The Archaeological Heritage in Iraq in Historical Perspective». *Public Archaeology* (7): 2, 91-100.
- Appadurai, A. (1988). «Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory». *Cultural Anthropology* (3): 1, 16-20.
- Armstrong-Fumero, F. (2009). «A Heritage of Ambiguity: the Historical Substrate of Vernacular Multiculturalism in Yucatán, Mexico». *American Ethnologist* (36): 2, 300-316.
- Baram, U. (2007). «Appropriating the Past: Heritage, Tourism, and Archaeology in Israel». En: Kohl, P; Kozelsky, M. y N. Ben-Yehuda (Eds.). *Selective Remem-*

- brances: Archaeology in the Construction, Commemoration, and Consecration of National Pasts. The University of Chicago Press, Chicago, pp. 229-325.
- Barthes, R. (2008). *Aula*. Cultrix, São Paulo.
- Chambers, E. (2000). *Native Tours: The Anthropology of Tourism and Travel. Prospect Heights, III*. Waveland Press.
- Deleuze, G. (1994). *Conversaões*. Editora 34, São Paulo.
- Deleuze, G y F. Guattari (1980). *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*. Éditions de Minuit, Paris.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro*. Abya-Yala, Quito.
- Ferreira, L. M; M. L. Ferreira y M. Rótman (Orgs.). (2011). *Patrimônio Cultural no Brasil e na Argentina: estudos de caso*. CAPES/Annablume, São Paulo.
- Foucault, M. (1986). *A Arqueología do saber*. Forense-Universitária, Rio de Janeiro.
- (1994). *Des spaces autres*. In: *Dits et Écrits*. Vol III pp. 818-825. Gallimard, Paris.
- Funari, P. P. A. y L. M. Ferreira (2006). «A Social History of Brazilian Archaeology: a case study». *Bulletin of the History of Archaeology* (16): 2, 18-27.
- Gillman, D. (2010). *The Idea of Cultural Heritage*. Cambridge U. P., Cambridge.
- Given, M. (2004). *The Archaeology of Colonized*. Routledge, London.
- Gnecco, C. (2004). «La indigenización de las arqueologías nacionales». En: Politis, G. y R. Peretti (Eds.). *Teoría Arqueológica en América del Sur*. Serie Teórica (3): 115-129.
- (2009). «Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relationalidad». En: Ferreira, L. M. (Org.). *Arqueología Amazônica: História e Identidades*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas (4): 1, 15-26.
- Gnecco, C. y P. Ayala Rocabado (Eds.) (2010). *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Gosden, C. (2004). *Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present*. Cambridge U. P., Cambridge
- Guha, R. (1988). «Methodology». En: Guha, R. y G. Spivak (Eds.). *Selected Subaltern Studies*, pp. 35-88. Oxford University, Oxford.
- (1997). *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Harvard U. P., Cambridge.
- Guthrie, T. H. (2010). «Dealing with Difference: Heritage, Commensurability and Public Formation in Northern New Mexico». *International Journal of Heritage Studies* (16): 4-5, 305-321.

- Habu, J.; C. Fawcett, y J. M. Matsunaga (Eds.). (2008). *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*, pp.196-200. Springer, Berkley.
- Hall, M. (2000). *Archaeology and Modern World: colonial transcripts in South Africa and Chesapeake*. Routledge, London.
- Hodder, I. (1982). «Symbols in Action: ethnoarchaeological studies of material culture», pp. 1-12, Cambridge: U. P., Cambridge.
- Jofre, I. C. (Ed.) (2010). *El regreso de los muertos y las promesas de oro: patrimonio arqueológico en conflicto*. Encuentro Grupo Editor, Córdoba.
- Jones, S. (2010). «Negotiating Authentic Objects and Authentic Selves». *Journal of Material Culture* (15): 2, 181-203.
- Jones, A. (2007). *Memory and Material Culture*. Cambridge U. P., Cambridge.
- Kojan, D. y D. Angelo (2005). «Dominant Narratives, Social Violence and the Practice of Bolivian Archaeology». *Journal of Social Archaeology* (5): 3, 383-408.
- Latour, B. (1993). *Jamais fomos modernos: Ensaios de Antropologia Simétrica*. Editora 34, Rio de Janeiro.
- Layton, R. (Ed) (1989). *Who needs the past? Indigenous values and archaeology*. Routledge, London.
- Leavesley, M. G.; B. Minol; H. Kop y V. Kewibu (2005). «Cross-cultural concepts of archaeology. Kastom community, education and cultural heritage management in Papua New Guinea». *Public Archaeology* (4): 2/3, 3-13.
- Leone, M.; P. Potter y P. Schackel. (1987). «Toward a Critical Archaeology». *Current Anthropology* (28): 3, 238-302.
- Liebmann, M. 2008. «Introduction: The Intersections of Archaeology and Postcolonial Studies». En: Liebmann, M. y U. Z. Rizvi (Eds.). *Archaeology and Postcolonial Critique*, pp. 1-20. Altamira Press, New York.
- Lowenthal, D. (1985). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge U. P., Cambridge
- Lyons, C. L. y J. Papadopoulos (Eds.) (2002). *The Archaeology of Colonialism*. Getty Research Institute, Los Angeles.
- Mackendrick, P. (1966). *The Mute Stones Speak: The Story of Archaeology in Italy*. Mentor, New York.
- Mamani, C. (1989). «History and Prehistory in Bolivia: what about the Indians?» In: Layton, R. (Ed.). *Conflict in Archaeology of Living Traditions*. Unwin Hyman, London.
- Mallon, F. (1994). «The promise and dilemma of subaltern studies: perspectives

- from Latin American History». *The American Historical Review* (99): 1491-1515 New York.
- Moore-Gilbert, B. (2000). *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. Verso, London.
- Nastri, J. y L. M. Ferreira (Eds.) (2011). *Historias de Arqueología sudamericana*. Fundación de Historia Natural Félix Azara, Buenos Aires.
- Nastri, J. (2010). La arqueología y el resurgimiento de las identidades indígenas en Argentina. Memoria, transmisión científica y reelaboraciones actuales. En: Ferreira Mazzucchi, M. L. y F. Ferreira Michelon (Orgs.) *Memória, patrimônio e tradição*, pp. 135-164. UFPel, Pelotas
- Poulot, D. (2008). «Um Ecossistema do Patrimônio». En: Carvalho, C. S. de; M. Granato; R. Z Bezerra y S. F. Benchetrit (Orgs.). *Um Olhar Contemporâneo sobre a Preservação do Patrimônio Cultural Material*, pp. 26-43. Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro.
- Prakash, G. (1994). «Subaltern studies as postcolonial criticism». *The American Historical Review* (99): 1475-1490, New York.
- Prats, L. (1988). «El concepto de Patrimonio Cultural». *Política y Sociedad* (27): 63-76.
- Quijano, A. (1990). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. El Conejo, Quito.
- Rivera, S. (1980). «La Antropología y la Arqueología boliviana: límites y perspectivas». *América Indígena* (40): 2, 217-224.
- Rueda, C. H. L. (2003). *Arqueología colombiana: Ciencia, pasado y exclusión*. Colciencias, Bogotá.
- Said, E. (1981). *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. Pantheon Books, New York.
- Schuyler, R. L. (1979). *Archaeological Perspectives on Ethnicity in America*. Farmington, New York.
- Silberman, H. (2002). «Touring Ancient Times: The Present and Presented Past in Contemporary Peru». *American Anthropologist* (104): 3, 881-902.
- Silliman, S. (2001). «Theoretical Perspectives on Labor and Colonialism: Reconsidering the California Missions». *Journal of Anthropological Research* (20): 379-407.
- Singleton, T. (1999). «Introduction». En: Singleton, T (Ed.). *I, Too, Am America: Archaeological Studies of African American Life*, pp. 1-17. University Press Virginia, Charlottesville.
- Spivak, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the*

- Vanishing Present*. Harvard U. P., Cambridge/London.
- Tilley, C. (1990). *Reading Material Culture*. Oxford U. P., Oxford.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the Past: Power and Production of History*. Beacon Press, Boston.
- Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People*. University of Otago Press, Dunedin.
- Voss, B. (2005). «Sexual Subjects: Identity and Taxonomy in Archaeological Research». En: Casella, E. C. y C. Fowler. *The Archaeology of Plural and Changing Identities: beyond identifications*, pp. 55-78. Kluwer Academic, New York.
- Voss, B. y E. Casella, E. (Eds.) (2011). *The Archaeology of Colonialism: Intimate Encounter and Sexual Effects*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Wharton, G. (2005). «Indigenous claims and heritage conservation: an opportunity for critical dialogue». *Public Archaeology* (4): 2/3, 199-204.
- Wynjorroc, P.; P. Manaburu; N. Brown y A. Warner (2005). «We just have to show you: research ethics blekbalawai». En: Smith, C. y M. Wobst. *Indigenous archaeologies*, pp.316-327. Routledge, London.
- Wobst, H. M. (2005). «Power to the (indigenous) past and present! Or: The theory and method behind archaeological theory and method». En: Smith, C. y M. Wobst (Eds.). *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*, pp. 17-32. Routledge, London.
- Young, R. (2003). *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford.



**PARTE I**

**MODO DE PRODUCCIÓN DEL**  
**CONOCIMIENTO ARQUEOLÓGICO**



## MULTIVOCALIDAD, AÑOS DESPUÉS

Cristóbal Gnecco

En un librito que escribí hace poco más de una década (Gnecco 1999) señalé que los contadores de historias en la modernidad no podían seguir sosteniendo la idea de que el pasado solo existía en sus interpretaciones; también mostré que otras voces de la historia habían reclamado y encontrado atención, espacio y legitimidad. Llamé *multivocalidad histórica* a la concurrencia de esas voces, acaso horizontal y no jerárquica. Años después encuentro que muchas de las ideas que expuse en ese libro surgieron de una fuente multicultural y ahora no las reconozco. Si alguna vez la multivocalidad quiso ser heterodoxa, ahora es parte del establecimiento; si alguna vez quiso ser un camino hacia la descolonización, ahora es parte del canon disciplinario que refuerza, pero no cuestiona, la mirada Occidental. Este artículo, entonces, es un ajuste de cuentas conmigo mismo, una manera de señalar que el sujeto multicultural que escribió esas ideas ya no habita en mi piel. Me gustaría discutir tres asuntos: (a) la reificación de la multivocalidad; (b) la creencia de que el escenario multivocal es una concesión del establecimiento y no un triunfo subalterno; y (c) la multivocalidad como relativismo y expresión de diversidad. La discusión de esas ideas estará acompañada de su impugnación alternativa (anti-multicultural, entonces). Antes de emprender esa tarea quiero mostrar qué pienso del multiculturalismo y de la arqueología que se acomoda a sus exigencias.

## Multiculturalismo y arqueología multicultural

Hace unas cuantas décadas fue anunciada la reorganización del campo simbólico de la modernidad. Una de sus consecuencias fue la nueva significación otorgada al viejo *salvaje* de la modernidad, ahora celebrado como ejemplo de diversidad cultural pero atrapado en la distancia que media entre el *otro real* y el *otro virtual* —estos conceptos son de Slavoj Žižek (1998). El «otro real» —que responde de maneras diversas, no siempre pacíficas, democráticas ni humanistas, a las presiones del capitalismo salvaje, a la velocidad de los flujos globales y a la violencia post-ideológica— debe dar paso, sin disonancias ni estridencias, al «otro imaginado» que vive su vida bucólica y exótica en el mundo de la tolerancia y la separación. El *otro real* no se reconoce en el guión de la autenticidad que sueña la nostalgia imperialista, no anacrónica sino plenamente funcional a la operación disciplinaria. El esencialismo (radical, agresivo, empoderado, anacrónico) del *otro real* no coincide con el esencialismo del *otro virtual* (auténtico, condescendiente, mercantil). La diversidad dejó su viejo papel de enemiga de la modernidad para ser domesticada y organizada por el multiculturalismo: el erotismo político de la modernidad fue reemplazado por la convivencia tolerante de lo diverso. La promoción de la diversidad cultural, impensable en tiempos modernos, ahora es un imperativo categórico, en el pleno sentido kantiano —un mandamiento autónomo y autosuficiente.

En el mundo multicultural el espectro disciplinario ha sido ampliado —cuando no socavado— y los lugares donde se dice lo arqueológico han sido impugnados y localizados en otra parte, pero la autoría de esta obra cabe a los movimientos sociales, no a los arqueólogos. ¿Qué ha hecho la arqueología frente al contexto multicultural? Fundamentalmente tres cosas: abrir su práctica a la participación de actores locales (en las investigaciones y en las tomas de decisión), abrir los espacios de circulación de su discurso (sobre todo con la promoción de museos locales y de medios impresos y audiovisuales) e incluir otros horizontes históricos en sus interpretaciones. ¿Existe, entonces, una arqueología multicultural? Me parece que sí. La *arqueología multicultural* es una estrategia disciplinaria que tolera las simbolizaciones distintas del pasado y, aunque en menor medida, también las formas de representarlas y la ampliación de su despliegue escénico. Esta tolerancia es hija de los tiempos y dice más de la distancia que se mantiene que de la relación solidaria que se construye.

Una de las más notorias contradicciones funcionales del multiculturalismo es la creación de diferencias esencializadas (en lo que radica, por cierto, su efectividad y su efectismo) y, al mismo tiempo, la condena de los esencialismos porque en ellos descansa, potencialmente, la génesis de las posturas radicales y empoderadas que teme y rechaza. La alteridad debe moverse, con un extraordinario y cuidado equilibrio, por una tenue (pero firme) línea de identificación atemporal y descontextualizada pero evitando la estridencia esencialista (como si las esencias pudieran existir, pero en silencio, sin insinuarse demasiado, reservando su exhibición solo para entre casa y para el mercado de lo exótico). Una cuestión de límites. La arqueología multicultural ha recogido el mandato contemporáneo del compromiso con la justicia social, que se ha vuelto una necesidad y, adicionalmente, un tropo (vacío). Algunas arqueologías se «comprometen» con lo diverso (no casualmente ávido de esa justicia) solo marginalmente, casi sin quererlo. No son tan comprometidas, después de todo, por lo menos con respecto a las necesidades y expectativas de los sujetos no académicos.

La arqueología multicultural sigue los caminos trillados y ortodoxos del manual positivo, mira con desdén (pero usa selectivamente) las historias no académicas que el capital contemporáneo le obliga a tolerar y se complace en existir (con la seguridad del aparato institucional) en un mundo de historias separadas, domesticado y minado por el mercado. Estas características, entonces, que parecerían definir una arqueología que milita contra la violencia epistémica de la tradición logocéntrica, son engañosas. La arqueología multicultural es una nueva versión académica de la disciplina acomodada a las necesidades y mandatos del contexto; sus dispositivos históricos proponen un escenario multivocal donde muchas voces históricas puedan escucharse y dialogar, conservando y respetando sus diferencias. La multivocalidad, dice el canon, es un escenario deseado solo si las voces no se excluyen, si se evita la construcción de nuevos escenarios de negación. Esos límites son los mismos que la retórica multicultural fija a la diversidad, cuya existencia debe transcurrir por cauces tranquilos y separados. La multivocalidad es un marco de organización (calmada) de las diferencias históricas, una propuesta académica controlada y organizada que no quiere voces disonantes ni radicales. Inédito hasta hace poco, *multivocalidad* es un concepto generosamente socorrido por los arqueólogos multiculturales. También es un concepto naturalizado. Su naturalización le otorga características que quiero discutir y problematizar; lo haré con tres de ellas, acaso las más importantes para

su operación. (Aunque están estrechamente relacionadas haré el intento, acaso inútil, de separarlas). La primera parte de los subtítulos que las abordan es la que me resulta problemática; la segunda me permite pasear, con mayor soltura, por jardines con senderos que se bifurcan.

## **Multivocalidad como inmanencia/Pasos para su historización**

*Multivocalidad* es un concepto popular en arqueología en estos tiempos porque remite a nociones de apertura, democracia, horizontalidad, pluralismo y respeto. Su popularidad es global y su existencia cada vez más aceptada porque permite a los arqueólogos tener la conciencia tranquila al mismo tiempo que continúan haciendo su labor como si nada hubiese, en realidad, sucedido. Por eso el camino a su reificación parece asegurado. Por ejemplo, el arqueólogo sueco Fredrik Fahlander (2004:201) afirmó que «En algunos aspectos el pasado es una ‘cosa’ heterogénea y multivocal que nunca podemos entender o reconstruir totalmente» mientras la activista y arqueóloga ojibwa Sonia Atalay (2008:32) señaló:

El activismo y la influencia de los indígenas, dentro y fuera de la arqueología, tuvieron un fuerte impacto en la dirección de la disciplina. Simultáneamente, la investigación y esfuerzos de arqueólogos no indígenas, muchos de quienes trabajaron de manera cercana con grupos indígenas o en temas de marxismo, enfoques feministas o conceptos postprocesuales, trajeron a la arqueología un muy necesario cambio de perspectiva orientado hacia el respeto y el entendimiento de la multivocalidad.

La «cosa heterogénea y multivocal» de Fahlander y el «respeto y el entendimiento de la multivocalidad» de Atalay asumen la multivocalidad como algo hecho, ahí afuera, indiscutible. Podemos aceptarla o no, promoverla o no, molestarnos con ella o disfrutarla, pero no debemos dudar de su existencia. La multivocalidad es, ahora, un punto de partida de la arqueología verdaderamente *nueva*, la arqueología multicultural o pública. La incorporación y rápida naturalización de un nuevo concepto es un evento recurrente en la historia de cualquier disciplina; de hecho, una de las tareas básicas de las disciplinas es, justamente, la naturalización de sus conceptos, sobre todo de aquellos que forman su núcleo metafísico y ontológico más estable. El entramado disciplinario está hecho de conceptos naturalizados: son su arquitectura, su soporte (aunque abstracto),

su amarre al mundo. A través de ellos la teoría de una disciplina postula la realidad; dice de qué clases está compuesta y cómo se relacionan entre ellas. Los conceptos arqueológicos no son el punto de llegada de las investigaciones sino su lugar de partida, los bloques (naturalizados) que forman el edificio disciplinario. Eso sucede ahora con la multivocalidad, una *condición* constituida por muchas voces a partir de la cual una arqueología diferente puede ser pensada y construida, atenta a los cambios del contexto contemporáneo.

La multivocalidad ha sido tan grandemente naturalizada que, como condición, es algo que los arqueólogos multiculturales, sensibles a la diversidad cultural, no dudan en abrazar por buena y justa. Pero el asunto es que podemos pensar por fuera de la naturalización de los conceptos que sustentan la arqueología multicultural; podemos historizarlos, entender sus límites y porosidades; podemos entender su acontecimiento. Una genealogía mínima de la multivocalidad muestra que apenas tiene dos décadas. Curioso (¿curioso?): nadie hablaba de multivocalidad en la década de 1970, cuando el proyecto científico produjo un breve (pero intenso) consenso disciplinario pero ahora, con ese consenso destrozado, es parte del lenguaje cotidiano de la disciplina. ¿De dónde surgió y cómo hizo para posicionarse tan rápido? La multivocalidad es producto de las rearticulaciones disciplinarias motivadas por las transformaciones multiculturales. Nace de la corrección política, ese invento que permite al liberalismo contemporáneo —a la arqueología multicultural, entonces— tener tranquilidad de conciencia, ánimo cosmopolita y cierta coherencia discursiva al mismo tiempo que se complace en alimentar las viejas jerarquías de la modernidad, aparentemente desacreditadas y señaladamente anacrónicas.

El mantenimiento del orden jerárquico ha recibido una ayuda, quizás insospechada pero ciertamente bienvenida, por parte de las llamadas «arqueologías alternativas» ligadas a la apertura disciplinaria de la cual la multivocalidad es parte. Esas arqueologías buscan crear condiciones multivocales pero, simultáneamente, dejan intacta a la arqueología. Atalay (2008:33-34), de nuevo, esta vez hablando sobre una de las arqueologías alternativas más conocidas y publicitadas, la arqueología indígena:

...la intención es incorporar las experiencias y epistemologías indígenas dentro de las prácticas arqueológicas tradicionales. El propósito no es reemplazar los conceptos Occidentales por conceptos indígenas sino crear una práctica arqueológica multivocal que beneficie y hable a la sociedad en general.

Esta declaración es un triunfo multivocal del cual la arqueología debe sentirse justamente orgullosa: los indígenas mismos aceptan su convocatoria a un diálogo, no por abstracto, indeseado, en el cual no está en juego su naturaleza, su opción, ni su destino (los de la arqueología, desde luego). La multivocalidad es uno de los varios caminos que permiten a la disciplina preservar sus privilegios al mismo tiempo que parece relajar su férreo control de las formas de contar la historia. Pero su historización muestra que esto no es así: en el proceso multivocal la rudeza logocéntrica de la arqueología no se quebranta sino que se fortalece.

### **Multivocalidad como concesión/Reaparición de la lucha**

Los tiempos que corren —postmodernos, transmodernos, post-industriales, como se quiera— muestran la nueva cara de la sociedad burguesa. En ella ahora conviven, en el pacifismo plácido (y probadamente explosivo) del relajamiento multicultural, identidades antes antagónicas y excluyentes. Una variedad de géneros y etnias es ya parte del paisaje actual del mundo, allí donde antes solo vivían ciudadanos heterosexuales y nacionales. Esa convivencia improbable es el máximo logro del capitalismo contemporáneo —quizás aún más que reemplazar las mercancías por el deseo en el imaginario de los sujetos— y se ha forjado con declaraciones retóricas notables, entre ellas la afirmación impudica de que las nuevas condiciones del contexto son producto del altruismo de los sectores dominantes.

No sé si hace trece años pensaba, como otros, que la multivocalidad era una graciosa concesión del establecimiento y no un triunfo de las luchas subalternas. En cualquier caso, ahora entiendo que el establecimiento «reformado» se siente feliz de conceder lo que más quiere a sujetos antes marginados: la coherencia epistémica disciplinaria. Sus ganancias son numerosas: siguen practicando la arqueología como ha sido conocida (no cambia nada de su tejido disciplinario); lo hace en público (generosamente); se siente más democrática (al compartir); se acerca a lo que solía llamar *el salvaje*, apaciguando sus deseos y convenciéndose de que la cercanía disciplinaria se traduce en entendimiento espacial, temporal y cultural. También establece límites, consentidos por la oposición y, por lo tanto, (re)vueltos hegemónicos. Los «falsos hiperprivilegios» (Domínguez 1994) acordados a la diversidad cultural son el lugar de entrada para segregar y marginar de

otra manera (la manera multicultural) y para neutralizar la potencia de la insubordinación con el argumento, insultante pero ampliamente aceptado, de que no se trata de logros políticos de la base sino de graciosas concesiones altruistas del sistema. La puesta en marcha de la multivocalidad es labor del establecimiento, su mejor freno a las impugnaciones —existentes y potenciales— de la arqueología.

Pero la lucha no ha dejado de existir; está viva en los intersticios multivocales y se debe a varias razones que se pueden examinar enfocando el argumento en la relación con los indígenas, aún sus más férreos opositores. Para empezar, los pueblos indígenas y los arqueólogos piensan, sienten y quieren cosas distintas de su mutua concurrencia en el escenario arqueológico. Para los arqueólogos está claro: la aceptación indígena de una arqueología abierta y democrática (¡multivocal!) es su mejor esperanza para el futuro de la disciplina. Los arqueólogos multivocales están encantados de compartir su conocimiento con la masa lega —esta vez vestida con atuendos étnicos. Su movida ilustrada les place mucho porque disfrazan como altruismo y corrección política su indeclinable compromiso con la cosmología Occidental. Pero el posicionamiento de los pueblos indígenas frente a la arqueología no es tan consensual. Algunos valoran los procesos y resultados arqueológicos si son parte de sus agendas, considerando que los objetos y los rasgos vueltos arqueológicos por los discursos académicos o apropiados por las comunidades pueden servir para fortalecer la reflexión histórica. Otros confrontan la arqueología abiertamente y rechazan cualquier posibilidad de transacción con ella. Una revisión, incluso rápida, de la distribución geográfica de esas dos posiciones antitéticas muestra que la primera es más frecuente en grupos indígenas en democracias industrializadas mientras la segunda caracteriza a los grupos del viejo Tercer Mundo. Esta distribución no es aberrante; responde a la efectividad diferencial de las políticas multiculturales, a qué tan exitosas han sido en la construcción de hegemonías fuertes —alcanzadas más completamente en los países donde el nacionalismo fue más agresivo y triunfante.

Los grupos que aceptan la arqueología y la hacen suya la quieren como un recurso más para dar vida al pasado. Algunas veces la quieren para confrontar *otras* historias (nacionales) en su propio terreno, con sus propios objetos discursivos. Lo que hacen es verdaderamente arqueológico (una mirada disciplinada sobre el tiempo materializado), pero esta vez contro-

lado y diseñado para servir necesidades y expectativas nativas. Quienes confrontan a la arqueología y no quieren saber nada de ella levantan su voz desde una emergencia discursiva, desde la distancia, incluso desde una exterioridad asumida. Exponen y retan lo que ha hecho Occidente y arrastran a sus instituciones a la pelea, incluyendo a la academia. La confrontación a Occidente no es nueva —tiene varios siglos— pero ganó más coherencia y fuerza desde la década de 1950, comenzando con las guerras anticoloniales en África. Ha aumentado su ritmo e intensidad en la escena multicultural, allí donde concurren actores con agendas opuestas. La arqueología es una de las partes que concurren a la escena histórica reconfigurada por las políticas multiculturales —entre las cuales la repatriación es una de las más prominentes. Por su mera concurrencia pretende olvidar que otras disciplinas sociales reaccionaron a los enfrentamientos anti-coloniales hace unos cuarenta años mientras que ella ignoró los cambios contextuales enterrándose en su laboratorio, su trinchera, sus tiestos.

¿Deben los arqueólogos sorprenderse de que su trabajo ahora sea impugnado, muchas veces desde un radicalismo agresivo que consideran una violencia injustificada e injusta contra su operación higiénica? Los arqueólogos preguntan, con una mueca: ¿por qué están los nativos tan furiosos si no les hicimos nada, si solo limitamos nuestro trabajo a contar hechos pasados a partir de restos materiales? Las buenas intenciones de los arqueólogos ilustrados, convencidos de que su conocimiento compartido de los secretos arqueológicos es la contribución esencial que puede dispensar su democracia, rebotan contra un muro sólido de rechazo ya sólidamente edificado en muchos lugares fuera de la academia.

### **Multivocalidad como relativismo y celebración de la diversidad/ Afirmación de la diferencia**

Mi abuelo, un sabio a quien no conocí, decía que el alma es inmortal, pero no mucho. Pienso en él, en lo que dicen que decía, cuando leo lo que muchos señalan sobre el relativismo: que es bueno, pero no tanto. Hace diez años descreía de los límites puestos al relativismo por sujetos que pensaban como mi abuelo, aunque sin su ironía; entonces sostuve que el relativismo no aceptaba concesiones ni límites, generalmente impuestos por el saber experto o por la militancia política. Mi compromiso con el relativismo quizá me impidió

ver su cara oscura, su paciente labor de desactivación de poderes alternativos, señalada por el feminismo décadas atrás:

En el periodo postmoderno los teóricos «repelen» su ansiedad cuestionando las bases de las verdades que están perdiendo el privilegio de definir. La política Nancy Hartsock ha hecho una observación similar; ella encuentra curioso que el reclamo postmoderno de que los constructos verbales no corresponden, de una manera directa, con la realidad ha surgido, precisamente, cuando las mujeres y los pueblos no Occidentales han comenzado a hablar por sí mismos y, de hecho, a hablar de sistemas globales diferenciales de poder (Mascia-Lees et al. 1989:14-15).

El feminismo pretendió cambiar la sociedad y la vida, destruyendo su eje masculino, y rechazó ser una voz más en el estante del museo relativista<sup>1</sup> pero terminó viviendo en la misma vieja casa de los hombres, aunque en un cuarto nuevo llamado *estudios de género* y en una parte donde no se oyera su ruido<sup>2</sup>. El ataque feminista al relativismo revolvió el agua tranquila del estanque antropológico e hizo salir el cieno del fondo. La transparencia del relativismo cultural fue enturbiada, acaso por primera vez desde su encumbramiento en la disciplina, para mostrar sus usos jerárquicos y discriminatorios (Geertz 1996; Kuper 2001). La eliminación de la transparencia relativista es una buena lección para la arqueología contemporánea porque permitiría mostrar que

<sup>1</sup> Paul Rabinow (1986:255) lo señaló de esta manera: «El intento por incorporar el entendimiento feminista en una ciencia antropológica mejorada o en una nueva retórica del diálogo es tomado como un nuevo acto de violencia. La antropología feminista está tratando de cambiar el discurso, no de mejorar un paradigma... no está tratando de inventar una nueva síntesis sino de fortalecer la diferencia».

<sup>2</sup> «A pesar de todo, un ambiente de tolerancia también ha reducido los estudios feministas a solo un enfoque más, una vía, entre muchas, a los datos. En consecuencia, un interés declarado en poner a las mujeres de regreso en el mapa estimula la contención teórica. Así, la antropología feminista es tolerada como una especialidad que puede ser absorbida sin desafiar la totalidad» (Strathern 1987:280). ¡Cuánta similitud con lo que sucede ahora en la arqueología multicultural! Aunque los grupos indígenas nunca han vivido en la casa de los arqueólogos, la disciplina los invita a entrar; incluso les ofrece un cuarto nuevo, de buena gana llamado *arqueología indígena*.

multivocalidad y relativismo están estrechamente relacionados —su genealogía revela una misma cuna— y que las dudas sobre el segundo no pueden menos que arrojar dudas sobre la primera; así fue señalado por Atalay (2008:36-37), curiosamente en el mismo artículo de donde provienen las citas complacientes que transcribí más arriba:

Así, aunque las concepciones indígenas del pasado usualmente incluyen aspectos de multivocalidad que, en la práctica tradicional, no entran en conflicto con conceptos de pluralidad, también es crítico ser consciente de y poner en primer plano la manera como la multivocalidad, cuando se la localiza en el lugar apropiado dentro de la modernidad y la postmodernidad de Occidente, puede ser dañina o perjudicial para las concepciones indígenas.

Las sospechas sobre la aparición de la multivocalidad en el horizonte disciplinario al tiempo que crecían las impugnaciones a la labor de la arqueología no son infundadas y subrayan una pregunta y una respuesta, ya convencionales: *¿Los subalternos critican a la arqueología? Pues bien, ofrezcámossles la multivocalidad para calmar sus ánimos.*

Por lo demás, en el establecimiento disciplinario ha hecho carrera la idea de que la multivocalidad se realiza en la pluralidad interpretativa —si no exclusivamente, sí fundamentalmente. Ese es el sentido, por ejemplo, de la oferta de varias interpretaciones en las exhibiciones de muchos museos contemporáneos. En Canadá, donde las multi-interpretaciones han hecho una eclosión sin parangón alguno en el mundo, en 1988 se estableció un grupo de trabajo entre museos e indígenas como resultado del boicot nativo a la exhibición «The spirit sings» en el Glenbow Museum de Calgary por la exhibición de una bolsa chamánica sagrada. Después de dos años de debate y consultas el grupo de trabajo produjo un reporte (Assembly of First Nations/Canadian Museums Association 1992) que se convirtió en un ejemplo mundial; la misión cumplida del grupo fue «desarrollar un marco ético y estrategias para que las naciones aborígenes representen su historia y su cultura en concierto con las instituciones culturales». Los resultados no tardaron en llegar y aún permanecen para testificarlo: exhibiciones permanentes en el National Museum of Civilization (Ottawa) sobre el poblamiento de América y museos de sitio como Head-Smashed-In Buffalo Jump y Wanuskewin que ponen en escena diversas interpretaciones del pasado,

entre ellas la de los arqueólogos. Contenta con compartir el mismo lugar de la interpretación experta, la interpretación subalterna olvidó su potencia subversiva<sup>3</sup>. Esta fue una buena noticia para el mercado de lo exótico, un jugador de peso en los cambios que han sufrido las representaciones de la identidad, y la prueba de que entre el relativismo y la diversidad la única que perdía era la diferencia.

De hecho, las décadas posteriores a la última gran guerra, pero sobre todo las tres últimas décadas, han presenciado el abandono generalizado —en la academia, seguro, pero también en el lenguaje cotidiano— de categorías peyorativas y estigmatizantes (razas inferiores, primitivas, subdesarrolladas) y el encumbramiento de la relativización culturalista (culturas diversas) que desactiva la organización amplia de base, des-racializa el racismo (pero lo conserva intacto) y reifica/funcionaliza las diferencias (como diversidad) para dulcificar las desigualdades. Como señaló Claudia Briones (2005:22) «Puesto que las relaciones sociales que recrean procesos de alterización se presentan y explican desvinculadas de la organización del capital y el poder internacional y nacional la diferencia cultural emerge como propiedad quasi-ontológica.» La idea multicultural de diversidad quiere que la heterogeneidad sea entendida como un «mosaico de identidades monocromas» (Brubaker y Cooper 2000:33), eliminando las especificidades históricas, los procesos de alterización, las asimetrías y las relaciones de poder. Por eso es necesario establecer la distancia entre diversidad —la que promueve el multiculturalismo: quieta e inocua, exótica, complaciente, organizada, mercantil— y diferencia —la «constante producción y emergencia de sujetos en el embate de sus antagonismos y tensiones» (Segato 2007:27-28)— y entender las alteridades en su acontecimiento. Así quizás podamos llegar a una arqueología que se abre a otros mundos y, al hacerlo, deja de ser lo que fue para buscar otros destinos. Una arqueología de la diferencia radical —una arqueología radical de la diferencia. No otra arqueología sino *otros* mundos desde la arqueología: otras sociedades, otras temporalidades, otras formas de aglutinación, otras formas de ser.

<sup>3</sup> Atalay (2008:38) lo sabía: «...el ofrecimiento de una silla en la mesa interpretativa en ausencia de reconocimiento y respeto verdaderos por otras cosmovisiones puede volverse un gesto vacío, incluso peligroso».

## Multivocalidad: arqueología con preposiciones

La auto-complacencia de la arqueología multicultural no se puede ver mejor reflejada que en la explosión de preposiciones cuando refiere a su relación con otros sujetos que antes ignoraba y rechazaba, sobre todo indígenas. Ahora, en la fiesta de la multivocalidad, la arqueología habla con preposiciones: de los indígenas, para los indígenas, con los indígenas, a los indígenas, por los indígenas. Muchas reuniones recientes entre académicos y habitantes locales (indígenas o no, activistas o no tanto) hacen alarde de cercanía, colaboración, participación; en ellas florecen las preposiciones. ¿Qué hay detrás de tanta abundancia gramatical? Poco más que la búsqueda multicultural de la diversidad, la apropiación y neutralización de lo diferente que, en otras circunstancias, podría desestabilizar lo ya estabilizado a fuerza de hegemonía y trabajo ideológico. (En ese nuevo acto hegemónico, plenamente consentido por lo diferente, medra el mercado.) Entonces, ¿qué hacer con la multivocalidad, colonizada por el establecimiento y expuesta como una antigua fruta exótica ahora popularizada en el bazar de la tolerancia (el mismo bazar, cómo no, al que acude la arqueología multicultural, también llamada pública, satisfecha de su compra)? Atalay, a quien tanto he citado (y en cuyo artículo encuentro muchos de los matices y aporías multivocales que he tratado de precisar), adelantó una respuesta:

Ya no es suficiente para los pueblos nativos o cualquier otro grupo privado de sus derechos tener, simplemente, un lugar en la mesa cuando tiene lugar la interpretación. Se necesita un enfoque más amplio que incluya todos los aspectos de la investigación e implique cambiar la mentalidad de la gente en una escala mucho más amplia en cuanto a lo que se espera de la producción de conocimiento arqueológico.

La multivocalidad abre el mundo de la representación y da acceso a otros sujetos representadores; quiere, sin embargo, que la representación sea un mero epifenómeno de relaciones jerárquicas que busca preservar. La representación multivocal —democrática, plural, horizontal— es separada, quirúrgicamente, del mundo del poder. Pero ¿qué pasa si consideramos la representación como praxis, como sugirió Johannes Fabian (1990)? La praxis es hacer, acontecimiento; es la posibilidad de que la presencia del otro sea sentida, vivida, aceptada,

por fuera de la representación como epifenómeno —una representación que, en cualquier caso, ha sido predicada sobre su ausencia. Si el concepto *multivocalidad* ha de tener otro sentido que no sea el inocuo pluralismo relativista puede encontrarse en la lucha por la alteridad radical. Mejor dejar que lo diga Rita Laura Segato (2007:18):

...la lucha de los movimientos sociales inspirados en el proyecto de una «política de la identidad» no alcanzará la radicalidad del pluralismo que pretende afirmar a menos que los grupos insurgentes partan de una conciencia clara de la profundidad de su «diferencia,» es decir, de la propuesta de mundo alternativa que guía su insurgencia. Diferencia que aquí entiendo no con referencia a contenidos substantivos en términos de «costumbres» supuestamente tradicionales cristalizadas, inmóviles e impasibles frente al devenir histórico sino como diferencia de meta y perspectiva por parte de una comunidad o un pueblo.

## Referencias bibliográficas

- Assembly of First Nations/Canadian Museums Association (1992). «Turning the page: forging new partnerships between museums and First Peoples». Report of the Task Force on Museums and First Peoples, Ottawa.
- Atalay, S. (2008). «Multivocality and indigenous archaeologies». En: *Evaluating multiple narratives: beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies*. Habu, J.; C. Fawcett y J. M. Matsunaga (Eds.), pp. 29-44. Springer, Nueva York.
- Briones, C. (2005). (*Meta*) cultura del Estado-nación y estado de la (*meta*) cultura. Universidad del Cauca, Popayán.
- Brubaker, R. y F. Cooper. (2000). «Beyond 'identity' ». *Theory and Society* 29(1):1-47.
- Domínguez, V. (1994). «A taste for the «other». Intellectual complicity in racializing practices». *Current Anthropology* 35:333-348.
- Fabian, J. (1990). «Presence and representation: the other and anthropological writing». *Critical Inquiry* 16:753-772.
- Fahlander, F. (2004). «Archaeology and anthropology: brothers in arms? On analogies in 21st Century archaeology». En: *Material culture and other things. Post-disciplinary studies in the 21st century*. Fahlander F.y T. Oestigaard

- (Eds.), pp. 185-211. Gotarc, Goteburgo.
- Geertz, C. (1996). «Anti-antirrelativismo». En: *Los usos de la diversidad*, pp. 95-127. Paidós, Barcelona.
- Gnecco, C. (1999). *Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Kuper, A. (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Paidós, Barcelona.
- Mascia-Lees, F. E., P. Sharpe y C. B. Cohen (1989). «The postmodernist turn in anthropology: cautions from a feminist perspective». En: *Signs* 15:7-33.
- Rabinow, P. (1986). «Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology». En: *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Clifford J. y G. E. Marcus (Eds.), pp. 234-261. University of California Press, Berkeley.
- Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo, Buenos Aires.
- Strathern, M. (1987). «An awkward relationship: the case of feminism and anthropology». En: *Signs* 12(21):276-292.
- Žižek, S. (1998). *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. Paidós, Buenos Aires.

## **INTERCULTURALIDAD EPISTÉMICA Y ACCIÓN POLÍTICA EN LA ARQUEOLOGÍA POSCOLONIAL**

**Alejandro F. Haber**

Las orientaciones multivocalistas de la arqueología poscolonial, al estar basadas en el relativismo multicultural, ignoran el sentido hegémónico de la episteme en la cual la propia disciplina arqueológica encuentra fundamento y al que contribuye consenso. Alentando el conocimiento de la diferencia, mas no el reconocimiento de las relaciones mutuamente constitutivas entre los términos diferentes, obturan la vocalidad contra-hegémónica de las voces disidentes y su agencialidad política por fuera del marco multicultural. El lugar de privilegio de la disciplina encuentra cobijo, así, al amparo de la reproducción de sus fundamentos o supuestos epistemológicos. En este trabajo me propongo profundizar en las relaciones interculturales del conocimiento arqueológico disciplinar a contraluz de las condiciones de acción política de resistencia a la intervención poscolonial y de construcción de intersubjetividades contra-hegémónicas. Me baso para ello en experiencias de interaprendizaje epistémico y político en territorio Kolla de Catamarca, noroeste de la Argentina.

\*\*\*

Parece un lugar común que un arqueólogo se pregunte por el sentido de la arqueología, incluso por el sentido social de la arqueología. ¿Para qué sirve la arqueología?, se pregunta el investigador deseoso de hallar una manera de justificar su ciencia, su práctica, su vida, en términos de utilidad para la sociedad en la cual se desenvuelve. El valor del conocimiento por sí mismo, de la historia como maestra de la vida, de lo arqueológico como patrimonio cultural y significante identitario, la transformación del pasado y/o lo arqueológico en objetivo de proyectos de desarrollo, o la pura y simple diversión de quien la practica y el interés curioso del público; son estas varias de las justificaciones, sentidos o utilidades que los arqueólogos han elaborado para otorgarle a su ciencia un lugar en el presente, como si ya no lo tuviera, es decir, como si la arqueología no fuese ya un artefacto socio-cultural, además de ocuparse de ellos. Aquellos más comprometidos con la sociedad del presente adjetivan su ciencia con algunas frases apropiadas a tal fin: social, socialmente útil, con compromiso social. En mi opinión, todas las justificaciones de la *arqueología social* que consisten en aplicar la ciencia a un proyecto de intervención social con un objetivo altruista, más temprano que tarde desembocan en un proyecto colonial, pues intervienen en otro medio social una vez naturalizada la negación de sus propias relaciones sociales con él. Al igual que las *arqueologías sociales*, también las *arqueologías científicas*, que justifican la ciencia como un valor en sí mismo, se sustentan en la negación de las relaciones sociales en las cuales se desenvuelven; aunque, a diferencia de aquellas, no deforman esa negación pretendiendo un compromiso con la sociedad con la cual ya se habían relacionado, ocultando sus relaciones estructurales. Estas arqueologías científicas producen discursos coloniales, los cuales, puestos en proyecto por otras arqueologías o por agentes no-disciplinarios, acaban por sumar su práctica política a las —antes mencionadas— arqueologías sociales.

Voy a explicarme un poco más. Más allá de las buenas o malas intenciones de los arqueólogos, de los compromisos sociales más o menos explícitos y activos, la arqueología lleva en su interior la violencia que consiste en trasladar a los objetos, a lo arqueológico, la ruptura metafísica de acuerdo con la cual la subjetividad colonial se constituye como hegemónica aún en contextos culturalmente heteroglósicos (Haber 1999). Es decir, la arqueología reproduce su supuesto básico —su objeto y su método— mediante el cual la diferencia colonial que constituye la subjetividad —del arqueólogo, pero también de los descendientes y del público— es trasladada al mundo objetivo, consolidando

una cisura entre las relaciones de conocimiento y las relaciones sociales (Haber 2009). La diferencia colonial (Walsh 2006), un diferencial de poder que es concomitante a la diferencia en la naturaleza de los sujetos, es trasladada a la naturaleza de los objetos —particularmente de aquellos objetos que significan y marcan la naturaleza de los sujetos. La violencia epistémica colonial originalmente ejercida sobre las personas es traspuesta al mundo de los objetos, cosificada, naturalizada, manipulada y modulada metodológicamente.

Espero que un ejemplo me sea de ayuda en esta exposición. Transcribo más abajo unos párrafos de un informe que Carlos Bruch, un entomólogo del Museo de La Plata, en Argentina, publicó en 1904, acerca de una expedición arqueológica a la localidad de Hualfín, en la provincia de Catamarca, en 1898 (Bruch 1904). Se trata del primer texto publicado acerca de la arqueología de Hualfín, que luego sería una de las áreas preferidas por los arqueólogos, llegando con el tiempo a ser referido como «valle maestro» ya que, en base a una seriación de sepulcros de Hualfín, se elaboró una secuencia histórico-cultural que fue, a su vez, la secuencia maestra luego extendida al resto de las provincias andinas de la Argentina (González & Cowgill 1975).

El lenguaje de Bruch es propio de la arqueología de principios del siglo XX. Abundan las descripciones, por ejemplo, y no se ocultan ciertas expresiones que hoy resultan políticamente incorrectas. Pero tras esas apariencias, lo que me interesa de Bruch, así como de los textos tempranos en general, escritos en momentos en los cuales aún no se había institucionalizado el habitus disciplinario, es que se exponen con cierta claridad los procedimientos literarios mediante los cuales los objetos de conocimiento quedan incorporados a redes semánticas específicas, las cuales luego, ya convertidas en lenguaje disciplinario, sobreviven de maneras más naturalizadas (Haber 1995). Es decir, en este texto hay un sabor antiguo, y eso es lo que no me interesa de este texto. Lo que me gusta de este texto es que tras el sabor antiguo hay una esencia actual: las relaciones entre objetos y sujetos que aquí se constituyen son las mismas relaciones entre conocimiento y sociedad que caracterizan a la disciplina arqueológica moderna.

El 18 de Enero llegué por segunda vez á Hualfín. Los álamos y sauces, característicos de los pueblos catamarqueños, forman allí los cercos de vastas propiedades y labranzas que se extienden á ambos lados del río; las serranías lejanas y el Cerro Colorado que se destaca encima de las

terrazas fluviales como una inmensa fortaleza, todo contribuye á dar al paisaje árido y monótono un aspecto pintoresco que deja al viajero bien impresionado de su visita.

Y si se dá luego una mirada alrededor de aquellas propiedades, pronto se apercibe de las ruinas y cementerios, últimos vestigios de sus primitivos dueños; restos de una tribu muy numerosa: los antiguos Hualfines.

Ayudado por un peón, mi baqueano y compañero durante el viaje, principié al día siguiente mis excavaciones, cuyos resultados voy á mencionar en el mismo orden en que han sido efectuadas.

Sobre la pequeña terraza á la derecha é inmediata á la casa del señor Leguizamón, hay una cantidad de ruinas de pircas, á cuyo lado observé varios óvalos, formados por órdenes de piedras de regular tamaño que se encontraban enterradas hasta la mitad. «Suponiendo que pudieran ser sepulturas, hice excavar la primera y tropecé á poca profundidad con una cantidad de fragmentos de tinajas grandes, entremezclados con piedras y huesos de un esqueleto, cuyo cráneo hallé á los cincuenta centímetros de profundidad. Luego descubrí una tinaja grande y al lado de ésta un esqueleto bien conservado.

El sepulcro tenía 80 cm. de profundidad; había sido ligeramente construido de una pared de piedras en forma ovalada que está marcada sobre la superficie del suelo por otras piedras (fig. I).

La tinaja (nº 1) tiene 60 cm. de altura; la superficie es tosca, no bien alisada, de barro color ladrillo bien cocido, con dos pequeñas asas anchas, poco arqueadas y colocadas en sentido horizontal casi en el tercio inferior del alto. Abajo de la boca hay una cara representada en bajo relieve: las fajas que corren irregularmente en dirección vertical, están pintadas de negro. Hallé una tinaja vacía y cubierta con una tapa que debe haber sido probablemente el fondo de otra muy parecida ó sea de un *puco* ó escudilla (Bruch 1904).

Bruch sigue luego con el resto de sus hallazgos, sepulcro por sepulcro, tinaja por tinaja. Pero como muestra tal vez haya sido suficiente. La descripción de lo que Bruch encuentra en los sepulcros es su medio para conocer el pasado de Hualfín, con un estilo antiguo pero con un marco epistémico actual: los restos materiales son un medio para conocer el pasado. Un pasado que ya pasó, que está acabado, y que puede ser conocido mediante el estudio de sus «últimos vestigios», los restos y las ruinas. Estos restos y estas ruinas permiten

a Bruch conocer, le permiten saber que están aquí diciendo que en el pasado existió una tribu, los Hualfines, que eran muy numerosos y que eran los dueños de la tierra de Hualfín. Y esa relación entre los Hualfines y Hualfin, que Bruch enuncia como de habitación y propiedad en pretérito, resulta análoga a otra relación de habitación y propiedad, aquella que ve Bruch desde lo alto de una loma, y que está indicada por las filas de álamos y sauces, las delimitaciones de las propiedades de los dueños de Hualfín cuando Bruch hace su investigación de campo. Dos relaciones sociales que se suceden en el tiempo, aunque Bruch no nos dice cómo ni por qué. Una sucesión en un tiempo que no significa más que el tiempo que ha transcurrido, que en nada incide en la relación de Bruch con Hualfín, que es una relación de conocimiento; sin importar cómo son sus relaciones sociales con unos dueños y con los dueños otros. Veamos cómo termina el texto de Bruch:

Para darnos una aunque sea pequeña idea gráfica de la población quichua que hoy en día habita las regiones calchaquíes y á la cual podemos considerar como descendiente de aquella nación civilizada, representamos, en la lámina IV, dos retratos, que he tenido ocasión de sacar, en Hualfin, en casa del señor Leguizamón.

El número 1 es una muchacha de trece años, muy bien desarrollada. La cabeza es bastante grande, redonda; el pelo es negro, tieso, irregularmente cortado y se extiende mucho por la frente, donde forma un límite irregular. No se observa ninguna deformación artificial de la frente ni del occipucio, ni tampoco del cráneo en general. La hendidura del ojo es pequeña; el pliegue mongólico está bien pronunciado, pero se distingue todavía la carúncula lagrimal como la mayor parte del párpado superior. La base de la nariz es muy ancha, pero no muy baja; el dorso es ancho y derecho; la punta bastante ancha, redondeada; las fosas nasales son visibles de frente. La boca y la parte mandibular, en general, bastante saliente; los labios son algo gruesos. De la oreja se reconoce poco, pues está bastante desfigurada por una erupción sarnosa.

El número 2 es un hombre de mediana edad, robusto y bien desarrollado. El cráneo nos interesa, sobre todo por su forma característica hypsicéfala. La frente sube oblicuamente hacia atrás; el occipucio bastante perpendicular hacia arriba. Sorprende también la gran estrechez de la cápsula cerebral y de todo el cráneo en comparación á su altura. Es siempre interesante observar en

el vivo esta forma de cráneos, que estamos acostumbrados ver solamente en el material muerto. Prescindiendo de esto, la considerable altura y la pronunciada estrechez, forman un carácter distintivo de la cabeza de este individuo.

Respecto á los detalles, el pelo es negro, bien desarrollado; la frente muy estrecha, relativamente alta; el límite del pelo se pierde irregularmente.

Los arcos supraorbitales del hueso frontal no sobresalen. La hendidura de los ojos es oblicua, muy estrecha, de manera que la pupila que está muy hundida en la órbita queda poco visible. Esta impresión se pronuncia aún más por la base de la nariz que es muy alta y por los arcos cigomáticos muy salientes.

La nariz es de proporción mediana, más bien pequeña; el dorso es derecho con una pequeña elevación en la mitad.

La parte bocal no sobresale; los labios son estrechos y el labio superior es muy bien arqueado. Mejillas hundidas.

Sobre el labio superior hay un ligero bozo y en la mitad del labio inferior un mechoncito de pelos (mosca); sobre el mentón una verdadera barba de cabra.

La oreja está estrechamente pegada y el antehelix sale algo en el medio; fuera de esto no hay particularidades.

Fisonomía reservada, taciturna (Bruch 1904).

Casi al final de su informe, Bruch trae otros objetos, esta vez sujetos-objetos que, dice Bruch, tienen una relación con el pasado distinta del conocimiento: son los descendientes de los antiguos dueños. ¿Son, entonces, los herederos de Hualfín? Pues no exactamente, y he aquí la relación no-dicha. Los descendientes aparecen en el texto como objetos en auxilio del conocimiento del pasado «para darnos siquiera alguna idea de cómo fueron» (Bruch 1904), es decir, su relación con Hualfín es del orden del conocimiento, no del orden de la sociedad. No son ellos los sujetos dueños de las parcelas delimitadas por las filas de álamos y sauces, sino los objetos que aparecen para ayudarnos a conocer a sus antepasados, los antiguos dueños. Por eso no hablan, ni siquiera tienen nombre, pues lo que importa de ellos a Bruch no es lo que digan como sujetos de la historia, sino lo que son como objetos de una historia que puede ser conocida, y contada, observando y describiendo los restos y ruinas de sus antepasados, como dice Bruch «los últimos vestigios».

Entre descendientes mudos y antepasados dueños se introduce una císcura, una ruptura metafísica, que solo puede ser mediada por el conocimiento o, mejor dicho, por un tipo particular de conocimiento que es el estudio de

los restos materiales y mudos. Esta ruptura metafísica entre la historia y los descendientes es la que hace que estos no cuenten como sujetos de la historia ni como sujetos de la sociedad: ya despojados de la tierra de sus antepasados por una violencia colonial, son despojados de la palabra acerca de su relación con los antepasados, con los restos y ruinas, por una violencia epistémica que Bruch, y luego la arqueología en su conjunto, institucionaliza.

El conocimiento de la historia de Hualfín que Bruch inaugura es heredero de una tradición que, 25 siglos antes, había estrenado Heródoto de Halicarnaso, quien estableció como fundamento teórico-metodológico de la historiografía occidental una jerarquización de las fuentes de conocimiento en la cual prima el testimonio en la lengua propia acerca de la observación visual de los otros (Abercrombie 1998). Para Heródoto, solo aquellos relatos que aseguraran basarse en testimonios oculares eran válidos de ser tenidos en cuenta, subordinando así otras fuentes de conocimiento, como la memoria oral. La historia era, además, una empresa encarnada por miembros de una misma unidad lingüístico-cultural (pero también político-militar), acerca de las relaciones bélicas entre esta y los bárbaros que, por virtud de su diferencia lingüística y cultural, eran objeto de incomunicación y guerra, los pueblos sin lenguaje. Puestas estas dos estrategias en combinación, el resultado lógico es que la historia de la guerra contra los persas excluyera la voz, la mirada y la memoria de los persas, que la historia habitara una morada, la del nosotros conquistador vencedor, y desde esa morada fuera escrita, aún cuando pretendiera una mera relación de conocimiento con los hechos del pasado.

Bruch se relaciona con los restos y ruinas de la misma manera que se relaciona con los descendientes: los restos materiales y los restos descendientes están allí, y Bruch está aquí para conocer el pasado por su intermedio. El hecho de que los restos estén en Hualfín, y que también estén en Hualfín los descendientes, no lo afecta a Bruch más que como conocedor, lo que equivale a decir que afirmándose como conocedor niega cualquier otra relación, ontológica, social, entre los vivos y los antepasados (Haber 2009). No es que Bruch deba hacerse responsable de la violencia colonial ejercida sobre los antepasados de los descendientes. Sino que su recorte de la relación en términos de una relación de conocimiento, es decir, no social, recorta asimismo la relación social entre los antepasados y los descendientes: entre quienes sufren las consecuencias del despojo colonial que describe como objeto mudo, reservado y taciturno, y quienes gozan de esas mismas consecuencias, la élite propietaria en cuyas

casas se aloja, cuyas arboledas divisorias divisa, y cuyos peones posan para sus fotografías y excavan los sepulcros de los antepasados. Se trata de un recorte que la arqueología naturaliza no en sus teorías ni en sus contenidos temáticos, sino en sus marcos disciplinarios: el objeto —el pasado que pasó— y el método —los restos materiales como materia muda e inerte. Un recorte que excluye la relación social y ontológica entre antepasados y descendientes, y que perpetúa las consecuencias presentes del despojo colonial.

Bruch parece a salvo de su maquinaria de construcción de subjetividades escindidas de la historia. Digo «parece» porque el pecado de *hybris* no tarda en ser descubierto por los habitantes del Olimpo, quienes denuncian lo que todo mortal debería saber: la arqueología, incluso como empresa dirigida al conocimiento, debe justificarse para la sociedad presente. La última frase de Bruch lo revela atrapado por la negación hegemónica de la historia: «Está de más decir que queda aún mucho por averiguar en aquellas regiones, las que ocultan todavía tantas riquezas de *nuestra* prehistoria» (Bruch op. cit., cursivas mías).

Bruch enuncia a la prehistoria en primera persona del plural, incluyéndose en un nosotros que se relaciona, entonces, con el pasado de Hualfín, de maneras que, recortadas o no por el conocimiento, alcanzan a definir un nosotros colectivo, un sujeto de una prehistoria, dejando ver así el carácter metafísico de la cisura, es decir, la diferencia colonial subjetiva transpuesta al mundo objetivo; pues no se trata de un colectivo de conociedores —el conjunto de arqueólogos—, sino de un colectivo social —los argentinos— que se consideran sujetos de una historia que describen como objeto. Al igual que Heródoto con sus premisas metodológicas, Bruch, y la arqueología tras él, dispone de las suyas de tal manera que, bajo la pretensión de conocer un pasado, constituye su propia identidad, su propio domicilio escritural: la arqueología devela la riqueza histórica de la nación liberal argentina que es, al mismo tiempo, continuadora de la gesta colonial europea y de la civilización de occidente.

En definitiva, lo que nos muestra este texto de Bruch es el procedimiento mediante el cual la disciplina arqueológica moderna, no ya en la elección de una u otra teoría, uno u otro paradigma, sino en su delimitación objetual y metodológica básica, incorpora y reproduce el lugar específico desde donde se desarrolla como práctica discursiva acerca de las historias y culturas de los otros. Un lugar cuya representación bajo intereses universales de conoci-

miento no es otra cosa que una mistificación de relaciones sociales concretas, una cuidada ceguera para con sus propias condiciones sociales e históricas. Que a partir de entonces la arqueología se considere una empresa puramente científica no será otra cosa que el reforzamiento de esta estructura disciplinaria moderna. Ahora bien, que desde allí, es decir, desde ese particular lugar social e histórico respecto del cual es ciega, la arqueología pretenda también instrumentalizarse en pos de una intervención de transformación de situaciones sociales, es, además, la activación de ese discurso en un proyecto colonial. Pero para comprender las circunstancias en las cuales procede este proceso de instrumentalización pos-disciplinar de la arqueología, es necesario investigar un poco más el contexto poscolonial en el cual el disciplinamiento de la vida da lugar a su regulación. Pues el estado y la ciencia no disciplinan las relaciones sociales ya tanto como las modulan (Lazzarato 2006). Aquello que la modernidad había entronizado como la relación prioritaria con el mundo, es decir, el conocimiento, es recapitulado en momentos poscoloniales como el polo de la normalidad hegemónica desde donde ciencia y estado modulan las relaciones sociales, la vida, permeabilizadas ahora más que nunca ante la fuerza penetradora del mercado.

Puesta la arqueología en el lugar de disciplinar la relación con la historia y los antiguos en términos de conocimiento riguroso, la cisura metafísica y esencial entre la historia y sus consecuencias ha dado como producto unos sujetos escindidos de la memoria, y unos objetos materiales mudos, manipulables metodológicamente, desacoplados de las relaciones sociales. Sujetos y objetos escindidos unos de otros mediante disciplina cartesiana son vueltos a conectar al ser incorporados unos y otros como sujetos y objetos de la fe neoliberal, según la cual el mercado reemplaza a Cristo y a la razón como polos de la normalidad hegemónica, re-magnetizando y reorientando todos los previos discursos, categorías y disciplinas en su propio provecho.

Arqueologías orientadas al desarrollo turístico, a la producción de nuevos bienes mercantiles, a la creciente integración mercantil de poblaciones campesinas y/o indígenas, y a la regulación administrativa bajo el esquema del estudio de impacto de megaproyectos coloniales tales como los de mineras y petroleras, proliferan ahora en el cada vez más ancho campo de las arqueologías sociales, antes ocupado por las arqueologías orientadas a multiplicar al conjunto social el credo del conocimiento disciplinario. No es que la arqueología haya detenido su tributación a la expansión de la frontera colonial, sino que

renueva sus prestaciones en la medida en que esa frontera se rearticula bajo nuevos mecanismos dirigidos hacia los viejos objetivos: la tierra de la sangre y la sangre de la tierra.

Ahora bien, llegados a este punto de fatal desasosiego, cabe preguntarse, ¿sobre qué y sobre quiénes se expande esa frontera? Pues, si no existiera a uno y otro lado de la misma más que el mismo designio, no tendría sentido que hablásemos de frontera, de nuevos mercados, de desarrollos variados. Pues del otro lado está aquello que mantiene vínculos más o menos manejables con las fuerzas del mercado, aquello que se mantiene en buena medida arrollado, contenido, aquello que es designado por el lugar hegemónico del poder y de la ciencia, aquello que Bruch describe, aquello de los que dice que es reservado y taciturno. ¿Qué es lo que los reservados reservan? ¿De qué se reservan? ¿Si taciturnos, qué es lo que callan, qué es lo que tácitamente dicen? ¿De qué hablan los bárbaros, en ese su no-lenguaje que suena como ruido? Es hacia ese lugar tácito, hacia esa reserva, que me he ido mudando en los últimos años, y quiero traer aquí algunos comentarios al respecto, no porque considere que se trate de ejemplificaciones que deban ser seguidas, sino porque describen y acotan el lugar desde el que escribo.

Desde mediados de la década de 1980 comencé a realizar investigaciones en la región de Antofagasta de la Sierra, en la Puna de Atacama. Los primeros años de trabajo estuvieron concentrados en conocer la etnografía de las relaciones entre la población local (sobre todo varones adultos) y los animales de rebaño (ovejas y llamas), las pasturas, la vegetación, y el paisaje. En ese entonces mis objetivos estaban centrados en una etnografía entendida como un medio para la interpretación arqueológica, en el marco de lo que la arqueología procesual comprendía como etnoarqueología (Haber 2001). Pocos de los supuestos de investigación de ese programa quedaron en pie frente a la interpelación del conocimiento local. Ninguno de los planos de observación de la realidad (estrategias económicas, por ejemplo), ni las categorías de enunciación de los objetos de investigación (pastores, por ejemplo) existían en la conversación con mis maestros de campo. El tratamiento de la basura, por ejemplo, solo superficialmente hubiera sido aceptablemente comprendido en el marco de patrones de descarte de huesos, etc. Las cosas, la gente, sus movimientos, parecían obedecer a razones completamente ajenas a las estrategias y logísticas que yo me proponía develar como contribución a mi disciplina. Todo ello me movió a desembarazarme, progresivamente, de ese estrecho corset que aquella

me había provisto. La arqueología no estaba ni mínimamente preparada para escuchar a la gente, y cuestionar los supuestos disciplinarios desde el conocimiento local y/o indígena conllevó una serie de esfuerzos de disciplinamiento institucional. En particular, hube de irme al exilio académico una vez que puse en cuestión los supuestos que entonces se tenían (y aún se tienen) en torno a la domesticación y el pastoreo de llamas, valiéndome de los marcos de significado provistos por las lenguas aymara y quechua, y por la semiosis de la práctica local de relacionamiento con esos animales.

A lo largo de la década de 1990 realicé mi investigación doctoral, en la misma región, pero en un área distinta (Haber 2006). Me preocupó conocer el pasado poniendo en juego recursos teórico- metodológicos que no supusieran una lógica económica liberal, una linealidad evolucionista, una historia determinada por fuerzas externas tales como la evolución, los imperios, etc. Creo que lo más valioso de esa investigación fue posicionar en una casa que excavé, el lugar desde donde mirar el mundo y contar la historia. Y la historia, vista y contada desde esa casa, tenía un sabor muy diferente a como entonces se la contaba. Resaltaban las continuidades de la vida campesina por sobre las sucesiones de culturas, períodos y etapas de creciente complejidad. Desde la casa, era más importante el olor de la comida, la pala con la que se habían abierto las acequias para regar los cultivos, y lo que se decía acerca de los vecinos, que las supuestas dominaciones de humanos sobre animales, imperios sobre localidades, funciones sobre significados. Fue esta también una investigación, en buena medida, disciplinaria, pues tenía como objetivo conocer el pasado remoto mediante el estudio de los objetos mudos y sus relaciones. Puse en conversación con esos objetos, hasta donde pude, mis diálogos con el conocimiento local, pero permanecí y me reforcé como el intérprete e intermediario, desoyendo disciplinadamente las técnicas locales de la memoria. Esa investigación tuvo, también, la virtud de incorporar las teorías locales de las relaciones entre seres en el mundo en confrontación con las teorías occidentales, pero aún así permanecí como intermediario entre el conocimiento local y lo arqueológico. Me doctoré con esa investigación, y estuve listo para comenzar a aprender.

Una de las principales escenas de aprendizaje fue la audiencia pública realizada en Antofagasta de la Sierra en octubre de 2002, en la cual el gobierno de la provincia de Catamarca puso a consideración de la población local el proyecto de creación del Parque Nacional Las Parinas. Desde hacía un par

de años que se venía armando el proyecto de creación del parque, del que no formé parte ni fui invitado a hacerlo, según creo porque no me manifesté claramente a favor de la idea al ser consultado por el senador que lo impulsaba. Un par de semanas antes de la audiencia pública en Antofagasta de la Sierra, se realizó una reunión en la Universidad Nacional de Catamarca en la cual los técnicos y funcionarios de la Secretaría de Ambiente de la Provincia de Catamarca presentaron el proyecto. Un grupo de estudiantes de Antofagasta que residían en la ciudad había sido invitado a la reunión, y mi desconfianza con el proyecto y su futuro aumentó cuando me confirmaron que en el pueblo nadie sabía de este proyecto.

Varios investigadores fuimos invitados a la audiencia pública, incluyendo a los cuatro directores de investigaciones arqueológicas en el área a incluir en el parque, varios biólogos, ecólogos y ornitólogos, y funcionarios de la Administración de Parques Nacionales. Dentro del grupo de técnicos y académicos había opiniones declaradamente a favor del Parque, hasta voces preocupadas por el grado de desconocimiento del proyecto por parte de los pobladores. Entre la población local, en cambio, había mucha desconfianza, que se expresaba en temores por la propiedad de la tierra y la posibilidad de que alambraran el campo. Mi percepción era que, si bien estos temores eran fácilmente desactivados por los impulsores del proyecto, la angustia permanecía sin poder ser expresada.

Junto con dos colegas participé de una reunión informal en un domicilio particular, en donde se habían congregado varios de los más notorios pobladores ancianos del pueblo. Ellos expresaban su disconformidad y su desconfianza, «si nosotros somos los que amparamos por qué tenemos que ver que ellos vengan a decirnos a nosotros cómo tenemos que hacer». El lugar desde donde ellos rechazaban el parque era el mismo lugar de la teoría local del relacionamiento entre seres en el mundo que me había esforzado en investigar: las relaciones apropiadas son las de crianza, respeto, cariño y temor, y en el tiempo criadores y criaturas, amparadores y el territorio, desarrollan relaciones en las que son, y fuera de las cuales no pueden ser. La conversación continuó entonces contraponiendo la visión local con la visión de los promotores del Parque (que podríamos llamar *moderna*), según la cual el territorio está allí y es conocido por los científicos, quienes establecen cómo administrarlo. Esto, que podría parecer una obviedad para un auditorio académico, tan natural como la práctica, no lo es para quienes se debaten entre la resistencia y la paciencia a los discursos modernizadores desde el otro lugar de la frontera colonial. Tan revelador

y movilizador como resultó para mí el conocimiento acerca de la teoría local de la crianza de la vida, lo fue en ese contexto la objetivación de los supuestos académicos en relación con el ambiente en términos de una teoría, pues la enunciación de la posición hegemónica puede efectuar el desprendimiento de su pretendido lugar de normalidad (Castro-Gómez & Grossfoguel 2007). Las relaciones de amparo y crianza se contraponían a las relaciones biopolíticas, y eran estas las que sustentaban los proyectos de regulación de la vida.

La vocalidad local se expresó en la reunión pública siguiente con contundencia: el Parque fue rechazado por la población, que adoptó además otros significativos gestos políticos, como echar a escupitajos al embajador de Francia, quien impulsaba políticamente el Parque Nacional a propósito de un proyecto turístico internacional en el cual involucraba a su propia empresa. Fue el acontecimiento de octubre de 2002 el que me permitió aprender hasta qué punto los marcos de significado locales estaban en el origen de la reproducción de la vida local, y cómo la gente se movilizaba cuando la vida se ponía en riesgo por proyectos coloniales. Y no solo eso, sino también experimenté qué tan posicionadas están las disciplinas académicas, incluyendo la arqueología, de tal manera que forman parte ineludible del arsenal colonial. A partir de allí advertí la necesidad, ya no de meramente deconstruir el marco disciplinario en términos de una crítica de las condiciones del conocimiento posible, tal como había trabajado hasta entonces, sino más bien, la necesidad de llevar esa moción deconstructiva, a una instancia de desactivación del sentido colonizador de la disciplina, tarea que me tiene ocupado desde entonces. Y se trata esta de una tarea conjunta, no simplemente porque involucra a mucha gente, sino porque en la medida en la cual se realiza colaborativamente con las localidades afectadas por los proyectos coloniales, es al mismo tiempo una tarea de activación decolonial.

¿Cuál es el lugar de la arqueología en estos encuentros poscoloniales? Tal como lo he venido afirmando, la arqueología tiene un lugar de privilegio en el arsenal colonial. Por ello es necesario desactivarla, localizarla, acotarla. Y para la arqueología no hay mejor medicina que la interlocución local, es decir, poner la arqueología en conversación con las voces sobre cuyo silenciamiento se ha edificado. Eso es precisamente lo que trato de hacer en distintos planos de actividad. Con mis estudiantes de «diseño de investigación» se trata de poner la investigación arqueológica en conversación con contextos y voces locales, poner a los arqueólogos en comunicación domiciliaria con las localidades, y en

primer lugar con su propia localidad. En la edición 2006 de ese curso, orientaba a mi estudiante Daniela Fernández a plantear una investigación acerca de los procedimientos y supuestos metodológicos de los estudios de impacto arqueológico. Mi argumento era que elevando los estándares de calidad de tales estudios a niveles equivalentes a los establecidos en los países de origen de las empresas mineras, incluyendo criterios de relevancia étnica, y no meramente académica, para la ponderación del patrimonio cultural afectado, y haciendo que los estudios de impacto fuesen fácilmente controlables por los interesados, al menos un aspecto de la megaminería podía ser controlado, aquel que atañe al patrimonio cultural. Daniela aportó entonces su visión del problema como habitante de Andalgalá, la población próxima a ser definitivamente impactada por una megaminera cuyo *open pit* de 3,6 km de ancho se ubicará a solo 20 km de la ciudad: el sentido del patrimonio cultural desaparece si desaparecen los sujetos de ese patrimonio. ¿Quién es un arqueólogo para decir cuál es nuestro patrimonio, preguntó Daniela, qué vale la pena salvar y qué no; y quién es para intervenir en salvaguarda de nuestro patrimonio en el procedimiento por el cual el proyecto que queda habilitado es el mismo que nos conducirá a la muerte? ¿Para qué medir el impacto sobre mi patrimonio de un proyecto que terminará con mi descendencia? El patrimonio arqueológico, el patrimonio cultural, no son una cosa distinta a la tierra o la comunidad, no se puede salvar una cosa destruyendo la otra. Nuevamente la arqueología, cuando es vista desde la vida local, pierde la autonomía que la lleva a intervenir, ya como discurso ya como proyecto, en las vidas locales.

Tal como nos muestra la lectura de Bruch informada por las conversaciones locales, el discurso del patrimonio cultural va de la mano con la negación de la relación patrimonial entre antepasados y descendientes de una misma tierra. Por ello que la labor de desprendimiento (*de-linking*) epistémico (Walter Mignolo y Catherine Walsh) como la tarea de separación del pensamiento ya no de los contenidos sino de los términos en los cuales el pensamiento occidental está contenido, repito, la labor de desprendimiento epistémico es solo la punta visible del témpano. Tal desprendimiento solo es tal si ocurre en conversación con los conocimientos locales, pues son estos los que intimidan la seguridad epistémica, sacuden los cimientos e interpelan no solo las categorías de pensamiento (la colonialidad del saber) sino el lugar ontológico del pensamiento (la colonialidad del ser). Pero el conocimiento supone ya no solo un desprendimiento de las categorías modernas como un salto al vacío, sino que

es un pensamiento localizado desde unos lugares otros, ya prendidos al lugar, a la tierra. Entonces, el desprendimiento, si acontece en el campo de escucha antropológico en lugar de ocurrir en un gabinete, implica un prendimiento, una re-ligazón desde un lugar que no es ya la frontera en sí, sino el lugar que está del otro lado de la misma, del otro lado de la ruptura metafísica.

Lo arqueológico, por ejemplo, es ya algo prendido a las relaciones vitales locales, aunque siguiendo redes de relaciones y teorías de relacionamiento por completo distintas a las disciplinarias. Es con esos supuestos que mi relación con Antofalla fue marchando a lo largo de las estrategias políticas locales de presentación ante el estado como comunidad indígena a fin de obtener la propiedad comunal de su tierra. En este sentido, lo que la arqueología designa como su objeto de estudio, y que una puesta en conversación intercultural llevaría a des-prender, está, en las comunidades locales de Catamarca, ya prendido a la vida en relación, es ya parte integrante y vital del territorio, entendido este no simplemente como el espacio geográfico en el que la comunidad se ubica, sino el tiempo-espacio que interactúa como sujeto sensible, protector, potente y demandante de las obligaciones de reciprocidad jerárquica con un colectivo de gente.

No es ni como investigador ni como militante que me vi envuelto en las estrategias políticas locales, pues ambas formas instrumentalizan la relación, el vínculo, en pos de sus propios fines, de conocimiento o ideología. Es más bien desde mi posición de habitante que las relaciones me involucran, y es desde allí que las veces que mis intereses han podido ser puestos con (es decir, compuestos en) los intereses comunitarios, formo parte activa de los procesos. Estos no tienen tiempos que yo pueda decidir totalmente; son, por el contrario, como todo tiempo de relación compuesta por experiencias diferentes, muchas veces inciertos. La comunidad tiene sus propios tiempos y procesos, que no solo son muchas veces distintos a los míos sino que a veces contrarían mi propia lógica política.

¿Puedo decir que tengo yo un compromiso social con esa comunidad? No. Lo que tengo, o mejor lo que tenemos, son relaciones sociales. De conocimiento mutuo, de intereses a veces compartidos, de compadrazgo, de amistad las más de las veces. Siento que es la amistad con personas concretas lo que me moviliza, más que un objetivo de mejorar la vida de otros. Sí, en cambio, me siento políticamente comprometido para descolonizar mi propio lugar, descolonizarme, de relaciones tanto subordinadas como subordinantes. Es en ese sentido que comprendo a la arqueología como una práctica política. No es

que me interesa movilizar mis recursos académicos e intelectuales para alcanzar objetivos definidos políticamente. Sino que la interlocución intercultural moviliza políticamente mis recursos académicos e intelectuales hasta el punto de demandar posicionamientos políticos, culturales y ontológicos.

Muchas de las relaciones de las comunidades con seres significativos de sus territorios han sido objeto de políticas coloniales de extirpación. El aparato jurídico del estado, con su normativa minera y de protección de la fauna, el ambiente y el patrimonio cultural, y la política migratoria y aduanera, regula delimitando como delito las relaciones de los comuneros de Antofalla con los minerales, con las vicuñas, con las aves y sus huevos, con los antiguos, con los chilenos y bolivianos, así como bajo el dominio español eran también reprimidas las relaciones con los dioses y la lengua. En este marco, casi todo lo que la gente realiza en el marco de relaciones culturalmente significativas entra dentro de lo que el estado tipifica como delito. Como una lectura alternativa al concepto de desprendimiento epistémico o *de-linking*, quisiera aquí jugar con una posible castellanización de *de-linking* que nos ubica ante la opción de colonizar o delinquir. Hace unos años conocí a uno de mis maestros mientras realizaba tareas de lavado de oro en una mina abandonada cuya arqueología yo estaba investigando. Si bien era yo el que estaba entrometido en su tierra, contaba yo con los permisos del estado para excavar mientras él no los tenía para lavar el oro de la mina. Como cuando la gente caza una vicuña que le entrega la Pachamama o Santa Madre Tierra, o le da de comer a la tierra, o recibe a las almas y las alimenta, o festeja a los antiguos que le entregan un tapado o tesoro, era esa una situación en la cual el desprendimiento epistémico (*de-linking*) que implicaba separar el marco jurídico y las categorías disciplinarias de enunciación del mundo, de las cosas tal como se presentan en el mundo implicaba un delinquir o, al menos, una complicidad activa con la ilegalidad. Un par de años después me encontré con Adrián Gutián y tuvimos una conversación en la cual me preguntó: ¿usted que es arqueólogo, es verdad o no que la veta crece de noche? Fue esta una pregunta que exigía al mismo tiempo un reposicionamiento político, epistémico y ontológico. Yo, que soy académico y que por lo tanto me debo honestamente a la verdad, entendí el enorme grado de exigencia que esa pregunta implicaba: las adecuadas relaciones de cuidado y alimentación de la veta la crían y, a la vez, crean derechos que, lejos de poder ser objetivados en títulos, son intersubjetivos: el amparador es dueño, es decir, ama a su criatura que, a su vez, cría al criador y es, finalmente su dueño.

Adrián me estaba preguntando no solamente por mi posición respecto a la teoría local de la relationalidad, sino por mi posición respecto al diferencial colonial entre esa teoría cuyos derechos son subordinados y otra teoría, la del estado y la ciencia, que establece relaciones físico-químicas y de propiedad sustentada en adquisición mercantil. Traigo a menudo esta situación porque ejemplifica elocuentemente la circunstancia por la cual no hay un lugar neutro para la arqueología, que estando ya constituida en el campo del poder no puede desprenderse de su matriz de origen sin prenderse al mismo tiempo de una red de relaciones significativas. Estas, aún siendo locales, pueden ser también más en la medida en que la práctica intercultural tiene como precondición la apertura a la transformación, a habitar la conversación. La inmensa tarea literaria de la arqueología, tal vez la de mayor significación política de todas cuantas puedan proponerse, consiste en narrar la mudanza del propio domicilio del pensamiento y la escritura.

Y no podría ser de otra manera. Pues poner en conversación aquello que, como la arqueología, se había sustentado en la negación de la comunicación intersubjetiva, conversar con el mundo objetivo adonde se había transpuesto la diferencia que constituye a la subjetividad colonial como si de una ruptura metafísica se tratase, tarde o temprano commueve a esa subjetividad. La investigación intercultural consiste en una conversación acerca de los dispositivos biopolíticos de disciplinamiento de las relaciones con los dioses y localidades, y es por eso una conversación que commueve nuestra relación con ellos. Mudar la escritura es tanto un efecto como una efectuación de la arqueología intercultural, es tanto una descripción del lugar del pensamiento y la práctica como una provocación política de mi propia ignorancia.

Tal como describo mi lugar de la arqueología, podría caracterizarla como indisciplinada, intercultural y subjuntiva. Es *indisciplinada* de los supuestos disciplinarios, los más básicos y permanentes, sus objetos y sus métodos. Es indisciplinada del supuesto de la materialidad inerte de lo arqueológico, de la linealidad temporal como relación prioritaria entre lo arqueológico y el pasado. Es *intercultural* pues se desarrolla en conversación abierta y transformadora entre marcos de significado y supuestos culturales, en conversación que se hace cargo del diferencial de poder históricamente construido, una conversación que es tanto inter como intrasubjetiva, pues en los contextos poscoloniales todos somos diglósicos. Es *subjuntiva* porque no pretende la descripción indicativa de una realidad externa, sino que efectúa los deseos sobre la realidad que es tanto interna como externa.

Ahora quisiera terminar como comencé, y para ello debería decir que la descripción de algunas de mis propias prácticas no pretende ser una justificación de esta mi arqueología en términos de un compromiso con el bienestar de nadie, pero tampoco se basa en un compromiso ascéptico con la verdad de los objetos. Si algún compromiso existe, este es con la habitación. Habitar es siempre local y relacional, acontece en un lugar y en conversación. La necesaria localización del habitar me impide teorizar más allá de la localidad de mi habitar, pero es esa la escala de la conversación que me resulta relevante. Una conversación en la que intervienen otros tiempos y otros espacios que tejen sus voces, se localizan. Ser habitante, estar en el lugar, criar la vida local, definen en buena medida mi manera de hacer arqueología. Ninguna ciencia puede pretender justificación plena en un mundo injusto. Tal vez me interesen otras mitologías, proponerme versiones del mundo que salgan del lado de adentro de las cosas, darme a mí mismo y a mi mundo unas buenas y necesarias subversiones. En momentos en que la fe en el mercado parece reemplazar a la fe en la razón (que a su vez había reemplazado la fe en la salvación), siento necesaria una vuelta a la tierra. La arqueología parece habérseme vuelto una conversación que alimenta un sentido contrahegemónico, decolonial y anticapitalista. Una conversación fuera de moda y de toda normalidad, pero fundamentalmente constitutiva, con la niña de trece años y el hombre de mediana edad cuyas enseñanzas Bruch desconoció en Hualfín, con sus antepasados y sus antiguos dioses, esos que sobrevivieron al amparo de la sombra, enterrados por arenas y matorrales, nombrados en silencio y alimentados en secreto.

## Agradecimientos

Una versión anterior de este texto fue leído como conferencia en el XV Congresso de la Sociedade de Arqueología Brasileira, a quien agradezco la invitación, en particular a Márcia Becerra. Mónica Montenegro, Clara Rivolta y Lúcio Menezes Ferreira ofrecieron el espacio para revisitar el texto. El pueblo de Antofagasta de la Sierra, Daniela Fernández y Adrián Gutián, inspiraron enseñanzas que están volcadas en este texto. Debo mucho más a mucha más gente de la que podría mencionar en este párrafo. Solo yo soy responsable de los errores contenidos en este texto.

## Referencias bibliográficas

- Abercrombie, T. (1998). *Pathways of memory and power*. University of Wisconsin Press, Madison.
- Bruch, C. (1904). «Descripción de algunos sepulcros calchaquíes resultado de las excavaciones efectuadas en Hualfin (provincia de Catamarca)». En: *Revista del Museo de La Plata*, Tomo XI, La Plata.
- Castro-Gómez, S., y R. Grosfoguel (2007). *El giro decolonial*. Siglo del Hombre Editorial, Bogotá.
- González, A. R. y G. Cowgill (1975). «Cronología arqueológica del Valle de Hualfín, Provincia de Catamarca, Argentina. Obtenida mediante el uso de computadoras». En: *Actas Primer Congreso de Arqueología Argentina* (Rosario), pp. 383-404, Buenos Aires.
- Haber, A. (1995). «Supuestos teórico-metodológicos de la etapa formativa de la arqueología de Catamarca (1875-1900)». En: *Publicaciones CIFFyH*, 47: 31-54.
- (1999). «Caspinchango, la ruptura metafísica y la cuestión colonial en la arqueología sudamericana: el caso del noroeste argentino». En: *Revista do Museu da Arqueología e Etnologia*. Suplemento 3: 129-142.
- (2001). «Observations, Definitions and Pre-understanding in the Ethnoarchaeology of Pastoralism». En: *Ethnoarchaeology of Andean South America, International Monographs in Prehistory, Ethnoarchaeological*, Series 4: 31-37, Kuznar, L. (Ed.), Michigan.
- (2009). «¿Adónde están los 99 típicos? Notas de campo de arqueología subjuntiva». En: *Sed non satiata II*: 103-120. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca - Encuentro, Catamarca/ Córdoba.
- Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Mignolo, W. (2006). «El desprendimiento. Pensamiento crítico y giro descolonial». En: *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Walsh, C.; A. García Linera y W. Mignolo (Eds.), Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Walsh, C. (2006). «Interculturalidad y colonialidad del poder». En *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Walsh, C.; A. García Linera y W. Mignolo (Eds.). Ediciones del Signo, Buenos Aires.



## EL SUBALTERNISMO EN EL MARCO DE LA TEORÍA ARQUEOLÓGICA: HACIA UN POSIBLE DIÁLOGO ENTRE MATRICES TEÓRICAS

Gustavo Verdesio

La arqueología ha sido testigo, a partir de los años ochenta, de una serie de cambios, cuestionamientos y evoluciones que tienen origen en el campo de la teoría. Se podría decir incluso que esas reflexiones teóricas llegaron, en comparación con otras disciplinas, un poco tarde. Pero cualquiera sea la opinión de uno al respecto, lo innegable es que algunas de las vertientes del amplio espectro cubierto por el término-paraguas «arqueología postprocesual», muestran una fuerte influencia del corpus textual que se conoce como postestructuralismo. Ese corpus incluiría no solo la obra de pensadores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida y otros, sino también la de sus antecesores o inspiradores, los filósofos más representativos de la fenomenología, tales como Martin Heidegger o Merleau Ponty. Algunos de los arqueólogos británicos más exitosos han repensado algunas de las ideas de esos filósofos (Christopher Tilley, Julian Thomas, Christopher Gosden) y otros, como Ian Hodder, han preferido volcarse a algo que él, con cierta arbitrariedad, ha llamado hermenéutica.

Pero si hay algo que subyace en todas o casi todas las múltiples ramas que cobija el paraguas del postprocesualismo, es un intento por descolonizar el saber y/o la producción del saber. Esto, que caracteriza también a buena parte de la producción teórica arqueológica postprocesualista, tiene su correlato en la teoría

y la praxis que se está produciendo en Latinoamérica en esa disciplina. En esta región del mundo, sin ignorar lo que se ha venido y se sigue gestando en Europa y Estados Unidos, se está dando una serie de propuestas teóricas en la arqueología que tienen, en mi modesta opinión, un fuerte componente descolonizador. Ese sesgo que caracteriza a una parte de la producción teórica regional tiene, aparentemente, aristas que la emparentan con la teoría postcolonial. Con esto no se pretende significar que los arqueólogos latinoamericanos que están en la vanguardia de la producción teórica estén directamente inspirados por Edward Said, Homi Bhabha, o Gayatri Spivak, sino más bien que tienen una serie de intereses y objetivos que no difieren demasiado de algunos de los que tenían los proponentes más notorios de la teoría postcolonial. Pero esos puntos de contacto, esos intereses y objetivos tales como la descolonización del saber, el intento de independizarse de los paradigmas creados en la academia de los países centrales del capitalismo, el «provincializar» a Europa y a los Estados Unidos (es decir, la deconstrucción de esos centros como lugares neutrales desde los que se produce conocimiento universal), no son exclusivos de la teoría postcolonial.

Muy por el contrario, en Latinoamérica también hay tradiciones de pensamiento producidos fuera de la arqueología que tienen puntos de contacto con algunos de los aspectos que caracterizan a la teoría postcolonial. Por eso algunos intelectuales latinoamericanos están proponiendo una serie de conexiones entre ese paraguas que es la arqueología postprocesual y ciertas elaboraciones filosóficas de origen puramente latinoamericano. De ahí que no resulte sorprendente encontrar a investigadores que, sin ser parte de una mayoría en términos estrictamente cuantitativos, van conformando una corriente de opinión que viene creciendo a paso firme, y que adhiere a agendas que se han dado en llamar postoccidentales o decoloniales, que es el más reciente nombre con el que se conoce al corpus constituido por los trabajos e ideas de Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano y otros autores latinoamericanos afines a ellos. Si bien este es un cambio importantísimo por varias razones (por ejemplo, constituye un avance en relación a la tradicional dependencia teórica de los investigadores latinoamericanos con respecto al primer mundo), lo cierto es que hay otra corriente de pensamiento que no tiene origen en Latinoamérica sino en el Asia, y que podría tener puntos de contacto con, y utilidad para, los estudios arqueológicos latinoamericanos que tienen como objeto el estudio de sitios de origen indígena.

En el marco de descolonización de las prácticas arqueológicas que parece insinuarse en Latinoamérica, una mirada que ponga el énfasis en lo

subalterno (es decir, que tenga una inflexión subalternista), podría ser un necesario suplemento a las otras corrientes teóricas que inspiran a los mejores trabajos que se están produciendo en el marco de los cambios que se han verificado en la relación entre academia, pueblos originarios y sociedad. En este trabajo pienso explorar, brevemente, algunas de las virtudes o ventajas que dicha mirada teórica puede ofrecer a los practicantes de la disciplina que adhieren a agendas descolonizadoras. Pero antes hagamos un recorrido crítico por los distintos posts que caracterizan a algunas de las propuestas teóricas referidas en este trabajo.

### **El «post» en postprocesual, en postoccidental y en postcolonial: los diferentes roles de la teoría en tres universos de sentido**

No es mi intención argumentar en contra de la utilización de las teorías que empiezan por el prefijo «post» por parte de los investigadores latinoamericanos. Por el contrario, el diálogo entre marcos teóricos provenientes de diferentes localidades geopolíticas es saludable y debe fomentarse. Pero creo, al igual que varios arqueólogos latinoamericanos (estoy pensando en Rafael Curtoni, Alejandro Haber y algunos otros), que la adopción de un marco postcolonial o postprocesual por parte de los practicantes latinoamericanos de la disciplina debe tener lugar (si es que se decide que deba tenerlo) en tensión con el ya mencionado marco postoccidental. Esto se debe a que las ideas de algunos de estos pensadores (sobre todo las de Dussel en obras tales como *Filosofía de la liberación y Ética de la liberación*) tienen una tendencia a poner énfasis en el privilegio epistemológico de aquellos que han sido marginados por la sociedad y la cultura dominantes en Occidente —es decir, en lo que algunos llaman el sujeto subalterno. Por eso creo que un diálogo —que, lamentablemente, aún no se ha producido— entre este tipo de formulaciones teóricas de origen latinoamericano y la producción de los estudios subalternos latinoamericanos (me refiero al ya desaparecido Latin American Subaltern Studies group, con base en la academia norteamericana) deberá ser, por fuerza, fructífero<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ver el *Subaltern Studies Reader* de Ileana Rodríguez y el volumen de la revista *Dispositio/n* editado por quien suscribe este trabajo.

Comencemos por señalar algunos de los problemas que plantea el diálogo entre el vasto corpus de la teoría postcolonial y el estudio de realidades latinoamericanas. Algunos autores, como el crítico literario uruguayo Hugo Achugar, han visto en la teoría postcolonial (y en otras corrientes teóricas tales como los estudios culturales) una suerte de proyecto panamericano en el plano de la teoría. Es decir, han visto a esa corriente teórica como un proyecto imperialista más en la historia de las relaciones entre el mundo anglosajón y Latinoamérica. Otros, como Robert Preucel y Craig Cipolla, han alertado sobre riesgos similares. Según estos autores, los practicantes de la teoría postcolonial podrían estar contribuyendo a perpetuar un modelo de producción de conocimiento que tiene fuertes características neocoloniales, dado que está destinado a ser consumido por otros académicos residentes en el primer mundo. Lo que están sugiriendo es que la producción de conocimiento por parte de los investigadores del primer mundo funciona más o menos así: se exporta información desde los países que fueron colonias de Europa a fin de hacerla circular en las casas de estudio y en las revistas especializadas más prestigiosas del viejo continente y, sobre todo, de Estados Unidos. Este tipo de modo de producción de conocimiento continuaría con la sempiterna y occidental costumbre de presuponer una división geopolítica del trabajo que postula los siguientes roles: el opulento norte, Europa y Estados Unidos, estudia y produce teoría sobre un sur (Latinoamérica) pasivo que se limita a ser la materia prima del pensamiento de los intelectuales del capitalismo central. De este modo, mediante este modelo de producción de conocimiento, se aborta de antemano la posibilidad de que exista la más mínima agencia en materia de producción de teoría desde Latinoamérica por parte de pensadores latinoamericanos.

Otros han señalado que los intelectuales propulsores de los estudios postcoloniales son bichos de cenáculo o, si se prefiere, cultores del torremarfilismo: rara vez se los ve escribiendo para un público que no sea académico y casi nunca emprenden acciones concretas en el mundo exterior a la academia. Este tipo de elitismo y la mirada auto-legitimadora que conlleva no contribuirían demasiado a la descolonización o liberación de los otros en cuyo nombre se lleva adelante la empresa intelectual postcolonial. Luego volveremos a este tema de la falta de acción de esos académicos con los subalternos de verdad.

Otra crítica que se le ha hecho a la producción postcolonial es que se centra sobre todo en un tipo de imperialismo concreto: el británico (a veces, ocasionalmente, se habla del imperialismo francés), que funcionaba de manera

muy diferente al imperio español de los siglos XVI y XVII. Esto, como es obvio, puede generar ciertos errores de paralelo si lo que se quiere es estudiar temas latinoamericanos. Yo mismo, en alguna ocasión, advertí sobre los peligros inherentes en las teorías provenientes del mundo anglosajón, pero lo hice no por considerarlas meras portadoras de contenidos imperialistas u opresores, sino sobre todo porque estoy convencido de que las teorías no viajan bien a través de fronteras culturales —es decir, se descontextualizan al viajar y al entrar en contacto con realidades para las que no fueron pensadas (Verdesio 2002).

Esto no quiere decir que piense que debamos cerrar los ojos y los oídos a las elaboraciones intelectuales provenientes del primer mundo. Por el contrario. Solo se trata de advertir que si se piensa incorporar esas teorías provenientes de las casas de altos estudios de los centros de poder al análisis de las realidades latinoamericanas, es necesario estar siempre alerta a fin de no cometer el error de distorsionar la realidad que se estudia a través de la lente con la que se la mira. Digo esto porque, como es bien sabido, las teorías en las que basamos nuestro quehacer académico tienen la capacidad no solo de enmarcar sino también de modificar la realidad que se está estudiando.

Estas críticas no pretenden descalificar a la empresa postcolonial, sino más bien situarla y evaluarla desde una perspectiva latinoamericana. Lo mismo podría decirse sobre la arqueología postprocesual en sus múltiples encarnaciones: no se trata de modelos que se puedan importar alegremente. Hay incluso algunos arqueólogos que ven una gran virtud en los estudios postcoloniales, ya que se ocupan del momento más exitoso del colonialismo británico, que es el mismo que hace posible el gran desarrollo de la arqueología (Liebmann 2008). En el caso de la arqueología sudamericana, ese tipo de préstamo teórico puede realizarse, sí, pero sin olvidar esos riesgos señalados más arriba y, sobre todo, recordando que en la propia Latinoamérica existen y han existido marcos teóricos que se han planteado objetivos similares a los propuestos por los teóricos postcoloniales del norte, como ya vimos en el caso del paradigma postoccidental.

Según Mendieta, se trata de una revolución epistemológica que tuvo lugar mucho antes del advenimiento de la teoría postcolonial. Esta última es demasiado joven y se ocupa tan solo del imperialismo británico (la segunda ola del colonialismo, según Mignolo), razón por la cual no puede dar cuenta de todas las formas en que se desarrolló el colonialismo a lo largo de los siglos. Los autores enmarcados en este paradigma teórico han hecho aportes importantes

para la descolonización de la mirada académica que se ocupa de Latinoamérica, pero aquí me voy a dedicar solamente a señalar las ventajas comparativas que tienen las propuestas de Dussel. La razón es muy simple: Dussel es, de lejos, el pensador más radical de la alteridad. Su visión del otro y de cómo debemos relacionarnos con él o ella los académicos es mucho más incisiva que la de los teóricos postcoloniales que trabajan en el norte. En parte debido a que, como bien señala Mendieta (siguiendo a Mignolo), Dussel parte de un análisis de la primera ola del colonialismo —la del predominio español a partir del siglo XVI.

Este pensador argentino propone, a partir de su libro fundamental, *Filosofía de la liberación*, una mirada radical que consiste en ver el mundo desde la perspectiva de los desposeídos, de los otros de occidente. Dicha operación tiene, en mi opinión, una importancia fundamental si se recuerda que el pasado de las sociedades indígenas que investigan tanto los estudios coloniales como la arqueología es el pasado de conglomerados humanos que hoy nos resultan totalmente Otros a los que estamos educados en la cultura occidental. Y son nuestros Otros no solo porque están lejos en el tiempo o porque sus sociedades tenían formas de organización totalmente diferentes a las nuestras. Son Otros, además, porque sus descendientes (en el caso de que todavía los haya) o sus herederos (es decir, las culturas indígenas que los sucedieron en la historia de la explotación del territorio americano) viven en una esfera, en una región que bien podría definirse como lo invivible. Ese lugar abyecto, esa zona de lo invivible, es según Dussel el lugar de la exterioridad, de aquello que queda fuera de nuestra cultura occidental y de la ontología que la sustenta (*Filosofía de la liberación* 56). La manera de relacionarnos con esa esfera de lo indecible es dejando, según el mismo autor, que el Otro se exponga a nosotros (*Filosofía de la liberación* 149). Para el caso de los Otros del pasado indígena remoto, la forma más directa de que disponemos para ir a su encuentro y propiciar ese exponerse a nosotros en su materialidad es, salvo mejor opinión, ir en busca de los restos materiales de su cultura.

El privilegio epistemológico que propone para el Otro, lo lleva a ver el mundo a contrapelo, movida intelectual que lo emparenta con la vertiente más radical de la teoría postcolonial: los estudios subalternistas, que tuvieron una consecuencia tal vez inesperada para sus fundadores —por ejemplo, para Ranajit Guha. Esa consecuencia a la que me refiero es la aparición del grupo de estudios subalternos latinoamericanos, un colectivo surgido en los años 90 en los Estados Unidos, integrado sobre todo por practicantes de la crítica

literaria y los estudios culturales. Es ese grupo de latinoamericanistas el que llevó más lejos la agenda original subalternista, hasta el punto de proponer no solo el privilegio epistemológico que postulaban los subalternistas sudasiáticos, sino también que el académico salga de la academia a manifestar su solidaridad con los sectores subalternos (Rabasa, Sanjinés y Carr 1994).

Ese privilegio, esa prioridad que se le da a los sectores subalternos de la sociedad occidental actual, es lo que nos va a permitir reciclar las disciplinas en las que nos desempeñamos como productores de conocimiento. La idea es que ese conocimiento que se produzca no tenga características coloniales o neocoloniales y que abra el campo para la entrada a escena de los saberes no-occidentales. En el caso de la arqueología, está claro que esa mirada subalternista, se la explice en esos términos o no, y a pesar de las enormes resistencias de los arqueólogos formados en el paradigma procesualista, está ganando terreno en las Américas. La consulta a los indígenas ya es obligatoria en varios países y la legislación va mejorando a paso lento pero seguro. El gran problema hoy, entonces, no es tanto la ley sino la actitud general de buena parte de los practicantes de la disciplina que se resisten a cumplir con lo que la ley indica.

En este marco de descolonización de la disciplina, en este momento post (ya quiera vérselo como postprocesual, postcolonial, o postoccidental) algunos arqueólogos del mundo anglosajón han propuesto algo que se ha dado en llamar, a falta de mejor nombre, arqueología indígena (ver *Indigenous Archaeology*, de Watkins). Si bien hay varias interpretaciones sobre el alcance de la expresión, lo cierto es que abarca tanto a aquellos proyectos realizados por no-indígenas al servicio de estos últimos, como proyectos llevados a cabo por indígenas exclusivamente, como proyectos de los no-indígenas que buscan el *input* de los aborígenes del lugar (ver Atalay 2006). En todos esos casos, la participación indígena es indispensable. Esta participación es lo que le da una inflexión postcolonial, postoccidental y subalternista a ese tipo de arqueología. Es desde este tipo de prácticas que se puede y debe intentar una descolonización de la disciplina.

Ese tipo de arqueología debe ser una que se proponga estar en contacto, consulta, y colaboración permanente con las comunidades indígenas del presente. Esto me parece fundamental porque si lo que se busca es una descolonización de las disciplinas en las que nos movemos, es necesario que la mirada occidental que nos caracteriza (y que nos domina) ceda ante una nueva mirada —una que nos permita ver la realidad de forma menos sesgada,

de modo más completo. Esa nueva mirada que algunos estamos buscando puede beneficiarse y mucho de la colaboración con grupos humanos que vienen de tradiciones no-occidentales. Por eso, la práctica de la arqueología en colaboración con los indígenas del presente es de gran ayuda en varios aspectos: ante todo, como correctivo a las prácticas basadas en una mirada exclusivamente occidental; segundo, como lugar de encuentro entre aquellos que hasta hace poco eran considerados como mero objeto de estudio y aquellos que los estudiaban, y por último, pero no menos importante, como forma de cumplir con la ley que nos recuerda que los indígenas, además de tener otra visión del mundo, también tienen derechos.

Si lo que se busca es la descolonización de la arqueología como disciplina, parece insuficiente confiar en que un solo marco teórico sea capaz de salvarla de su pasado colonial y productor de subalternidades. Por eso, para aquellos que creen que la teoría postcolonial es la panacea, me temo que tengo malas noticias: con ese único gesto no alcanza. Habría que estudiar a fondo, también, como ya algunos están proponiendo, las herramientas de corte liberador forjadas por los propios pensadores latinoamericanos del paradigma postoccidental (o decolonial, como gusta llamarlo Mignolo últimamente). Y sobre todo, habría que encarar una arqueología en colaboración permanente con los pueblos originarios, a fin de, por un lado, darle privilegio epistemológico al indígena, y por el otro, subalternizar la disciplina —es decir, darle una inflexión subalternista que descentre los roles tradicionales de arqueólogos e indígenas, porque los márgenes (en este caso, Latinoamérica) tienen también sus jerarquías que hay que deconstruir o desmontar. Es con esta compleja serie de operaciones intelectuales y prácticas disciplinarias que tal vez se pueda aspirar a forjar una arqueología descolonizadora o, si esto resulta demasiado ambicioso, un poco menos productora de subalternidad.

### **Los arqueólogos latinoamericanos y los indígenas: La subalternidad en el marco geopolítico y en el nacional**

En un comentario a un artículo de Gustavo Politis que la revista *Arqueología Suramericana* me solicitara hace unos pocos años, me referí brevemente a las razones que fundamentan mi llamado a dotar de una inflexión subalternista a los estudios arqueológicos latinoamericanos. Ante todo, llamaba la atención sobre los legados coloniales que constituyen el marco de las prácticas arqueo-

lógicas del presente. Legados que nos enfrentan con una situación en la cual existe un sujeto de conocimiento y un objeto de estudio que, por más que se adhiera a corrientes teóricas más progresistas, aún tiene vigencia, especialmente cuando los estudios que se hacen se llevan a cabo en sitios que fueran ocupados por pueblos indígenas. Esta situación de conocimiento en la que se enfrentan un sujeto (educado en la episteme occidental) y un objeto (los relictos de actividades humanas llevadas a cabo por indígenas del pasado), lleva a que a veces ese sujeto (o sujetos) pierdan de vista varios aspectos que caracterizan a las sociedades latinoamericanas de hoy. Ante todo, y a menudo (aunque no siempre), olvidan que la actividad de investigación se desarrolla en una sociedad que dista mucho de ser igualitaria y que muchos de los ciudadanos más pobres de nuestras repúblicas provienen de las sociedades indígenas, tanto del presente como del pasado.

Esto tal vez se deba a que existen otros legados coloniales que están inscritos en las prácticas disciplinarias mismas, cosa que señala, correctamente, el propio Politis, en su artículo sobre etnoarqueología (2004): la disciplina tiene un pasado colonial. Yo agregaría que ese pasado colonial hace que la disciplina pueda verse de distintas maneras, una de las cuales merece especial atención: la arqueología, en tanto modo de producción de conocimiento es una máquina de reproducción de ideología. Y esa máquina tiene una historia colonial de la que aún no ha podido desprenderse por completo.

En Latinoamérica, donde la enorme mayoría de los países se caracteriza todavía por la presencia de diversas poblaciones indígenas, la historia colonial de la disciplina no debería ser considerada un asunto menor. Si bien es cierto que, como afirma Politis, los arqueólogos latinoamericanos están en una situación de subalternidad con respecto a sus colegas del primer mundo, también lo es que su situación es de claro privilegio (y de poder) en relación a los indígenas y otras minorías étnicas que habitan el territorio americano en el presente. Los arqueólogos latinoamericanos, en su mayoría, elaboran sus agendas de investigación sin consulta previa con los indígenas. Es decir, a muy pocos arqueólogos se les ocurre preguntarles a las comunidades indígenas del presente qué piensan sobre la relevancia de sus investigaciones, sobre su pertinencia, e incluso sobre su estatus ético. Esta falta de participación indígena en las agendas de investigación arqueológica en Latinoamérica es todavía más problemática debido al tema de la propiedad de la tierra en que se llevan a cabo las excavaciones. A veces se trata de tierras indígenas, pero en otros

casos el lugar a excavar pertenece al estado, a pesar de que contiene objetos y/o seres humanos que pertenecen al pasado de las comunidades indígenas. En este último caso, la agencia de los indígenas en lo referente a capacidad de decisión sobre las actividades a llevar a cabo en los sitios arqueológicos es muy poca o simplemente nula.

La cuestión de quien controla la tierra y sus contenidos nos lleva a otro asunto muy relevante, que es el de la relación del estado y de la nación con los pasados indígenas. Hasta donde yo sé, en la mayoría de los casos, las investigaciones y sus resultados se hacen en nombre del estado que, supuestamente, es la encarnación de una nación —un constructo occidental que se presenta como algo natural, como el desarrollo pacífico de una narrativa humana sobre un territorio, como un *buildingsroman* de cierto espíritu colectivo que encuentra su cristalización en forma de estado. La pregunta que se impone aquí es: ¿a quién le pertenece la cultura material indígena del pasado? ¿En nombre de quién y a beneficio de qué grupos sociales se hace investigación arqueológica? Creo que es necesario contestar claramente estas preguntas si queremos que en el futuro haya una legislación menos colonial y menos opresiva en relación a los indígenas latinoamericanos. Me refiero a una legislación que no solo defienda a los arqueólogos latinoamericanos de las prácticas académicas neocoloniales de la comunidad arqueológica internacional, sino que también se ocupe de defender los derechos de los indígenas<sup>2</sup>.

La producción teórica que no tenga en cuenta la compleja situación de enunciación en que se encuentran los arqueólogos latinoamericanos está condenada a ser inadecuada. No se puede teorizar desde Latinoamérica sin tener en cuenta la encrucijada en que se encuentra el practicante de la disciplina, que no consiste solamente en su situación de subalternidad en relación a sus colegas del primer mundo y su relación de privilegio con respecto a los indígenas y otras minorías étnicas, sino también en su siempre compleja relación con respecto al estado nacional. Según los países de que se trate, el estado tendrá más o menos poder, más o menos ingerencia en las

---

<sup>2</sup> En este tema, la legislación norteamericana desde 1990, año en que se aprobó NAGPRA (ley que regula la repatriación de restos humanos indígenas y material asociado en sitios arqueológicos), es, si bien imperfecta, un ejemplo de intento de protección de los derechos más básicos de los indígenas sobre su propio pasado material.

agendas de investigación de las diferentes disciplinas —y como sabemos, de esa relación dependerá, en buena parte, el financiamiento de muchos de los proyectos arqueológicos. Por otro lado, los arqueólogos latinoamericanos tienen, como Jano, dos caras: una más bien nacional o nacionalista, que mira hacia la periferia, y otra más dirigida hacia los centros de poder desde donde emana no solo la teoría arqueológica de moda, sino también buena parte del dinero que puede llegar a financiar las excavaciones locales.

En este contexto, lo que se necesita no es tanto una serie de métodos novedosos desde el punto de vista científico (eso ya está ocurriendo y la producción de teorías y técnicas va a seguir creciendo en número y calidad) sino una nueva concepción de la disciplina. En esa nueva concepción debería ponerse énfasis en dos aspectos del quehacer disciplinario: el político y el ético. La modificación de ambos aspectos contribuirá a una agenda liberadora solo si los reconcebimos desde una perspectiva subalternista.

### **Hacia un diálogo más igualitario entre epistemologías**

En algunos países, la situación de desigualdad en que se encuentran los indígenas se ha tratado de subsanar mediante la aprobación de leyes que obliguen a los arqueólogos a ser un poco más sensibles a esas diferencias o desigualdades que se dan en nuestras sociedades. Por medio de ellas se establece que ciertas prácticas son admisibles y otras no. Por ejemplo, se prohíbe excavar en tierras que contengan restos humanos hasta tanto las comunidades indígenas del caso manifiesten su acuerdo o su autorización, o se establece la restitución de restos humanos y material asociado en posesión de museos y otras instituciones a sus legítimos herederos. Estas medidas, lamentablemente, son necesarias debido a que una parte importante de los practicantes de la arqueología en América Latina (y en el resto del mundo también) sigue adhiriendo a un paradigma procesualista a ultranza y se siente guiada por principios que postulan la precedencia de la labor científica por sobre todas las cosas. Esta actitud lleva a situaciones en las que los investigadores se comportan de manera bastante insensible a los reclamos de los indígenas que se sienten perjudicados por la producción de conocimiento científico que los tiene a ellos o a sus ancestros como objetos de estudio: la ciencia primero, los reclamos indígenas (que normalmente son presentados como basados en meras creencias o fechas religiosas) después.

Sin dejar de celebrar la existencia de estas leyes que han venido a proteger los derechos y la dignidad de los pueblos originarios del continente, me gustaría insistir con la necesidad de elaborar una mirada subalternista que hiciera innecesarias, en el mejor de los casos, o mejores de lo que son ahora, en el peor de ellos, a las leyes de ese tipo. Quiero decir que un posicionamiento subalternista por parte de los arqueólogos latinoamericanos nos llevaría a situaciones mucho menos conflictivas, sí, pero sobre todo más justas. Y nos llevaría, además, a la producción de un tipo de conocimiento que, por no provenir ya de una situación de conocimiento en la que un sujeto activo estudia a un objeto pasivo, estaría en condiciones de convertirse en un conocimiento menos colonial o colonizador. Un conocimiento producido en una situación que desdeñe esa dicotomía sujeto/objeto y que les dé privilegio epistémico a los participantes que se encuentran en situación de inferioridad (tanto en la sociedad en general como en la situación de producción de conocimiento en particular), puede ayudarnos a generar un tipo de conocimiento que no reproduzca los legados coloniales de los que surge.

Tengo la certeza de que una de las mejores formas que tenemos de desarmar ese andamiaje infernal que es el aparato de producción de conocimiento occidental es el de elaborar agendas de investigación que no sean una mera consecuencia de las elucubraciones caprichosas y solitarias de un investigador o una investigadora encerrado/a en su gabinete, que no se pregunta jamás sobre la opinión o los sentimientos de los otros seres humanos que pueden llegar a ser afectados por el proyecto de investigación que está pergeñando. Estoy abogando, entonces, por una práctica disciplinaria que se lleve a cabo en nombre no ya de la nación, ni de la ciencia, ni del investigador o investigadora concreto/a que la lleva a cabo, sino en el de aquellos cuyos patrimonios y legados culturales se está estudiando. La mejor manera de hacer esto es consultando a los descendientes de aquellos a quienes estudia la arqueología, a fin de que las agendas de investigación académica reflejen, en alguna medida, sus intereses, sus preocupaciones y su sensibilidad. De ese modo, los indígenas del presente podrán ser parte del proceso de investigación desde su comienzo, lo cual contribuye no solo a evitar que se vulneren sus intereses o sus sentimientos, sino también a que la investigación que la academia occidental produce sobre ellos y sus ancestros los tenga más en cuenta y, en consecuencia, sea menos colonizadora y subalternizante (ver, entre otros, el trabajo que están realizando investigadores como Rafael Curtoni y María Luz Endere). En este contexto,

lo que se necesita no es tanto una serie de métodos novedosos desde el punto de vista científico (eso ya está ocurriendo y la producción de teorías y técnicas va a seguir creciendo en número y calidad) sino una nueva concepción de la disciplina. En esa nueva concepción debería ponerse énfasis en dos aspectos del quehacer disciplinario: el político y el ético. La modificación de ambos aspectos contribuirá a una agenda liberadora solo si los reconcebimos desde una perspectiva subalternista.

### Las largas memorias olvidadas y la posibilidad de un equilibrio entre epistemologías

Este tipo de perspectiva que estoy proponiendo tiene que abrazar, desde el vamos, no solo una actitud que promueva la colaboración entre indígenas y arqueólogos (es decir, entre sujetos y comunidades concretos), sino también una que promueva una forma más igualitaria de ver la producción de conocimiento —es decir, una que al asignarle valor a las cosmovisiones indígenas haga posible un mayor equilibrio en el terreno epistemológico. Veamos, por ejemplo, qué ocurre cuando se intenta estudiar el vasto periodo precolombino.

Es sabido que cuando tratamos de estudiar el pasado remoto, tanto de las culturas de la civilización occidental como de las que no pertenecen a ella, la arqueología se presenta a sí misma como la única herramienta viable. En ausencia de escritura, la alternativa es el estudio de la cultura material de los pueblos que nunca la tuvieron. Y si no tienen escritura, como ya se ha dicho en más de una ocasión, nuestra sociedad considera que no tienen historia. Esto, que no siempre es una operación consciente, tiene como consecuencia el desdén por las tradiciones orales indígenas como fuente de conocimiento del pasado remoto.

En esta sección me propongo discutir brevemente una hipótesis de Roger Echo-Hawk (publicada hace aproximadamente una década en *American Antiquity*), así como también la hipótesis opuesta, a fin de explorar el potencial que la nombrada en primer término abre. Su hipótesis consiste en afirmar la posibilidad de que algunas tradiciones orales indígenas se remonten a varios cientos de años atrás y, en algunos casos excepcionales, hasta milenios. En los Estados Unidos, por ejemplo, una propuesta que afirma que las tradiciones orales indígenas pueden llegar a registrar eventos de periodos tan remotos como el pleistoceno, tiene importantes consecuencias prácticas. Debido a

una ley aprobada en el año 1990, llamada NAGPRA (Native American Grave Protection and Repatriation Act), las memorias indígenas deben ser tenidas en cuenta para el establecimiento de filiaciones étnicas entre los grupos indígenas del presente y los del pasado remoto. Para algunos, una hipótesis como la de Echo-Hawk plantearía un serio conflicto, entre la arqueología y las memorias aborígenes. Sin embargo, el autor sostiene que no hay tal conflicto: si las memorias colectivas indígenas tienen algo para decírnos, es muy probable que la evidencia arqueológica pueda confirmarlas.

Esta propuesta recibió, como era de esperar, críticas provenientes de la comunidad arqueológica. A tal punto fue así, que la ya citada revista *American Antiquity* publicó, como medida preventiva, en el mismo número en que aparece el trabajo de Echo-Hawk, un largo artículo de Ronald J. Mason en que se argumenta en contra del uso de las tradiciones indígenas como fuente de conocimiento válida o respetable para los estándares de la ciencia occidental. Lo interesante de este artículo es que su autor está plenamente convencido de que la ciencia es algo universal cuyos valores, procedimientos y protocolos deben ser respetados y acatados por igual en todas partes y en todo momento.

Para Mason la arqueología es parte de ese mundo de la ciencia occidental y como tal presupone la existencia de un mundo que existe independientemente del observador y la presunción de que ese mundo es cognoscible —es decir, una realidad que está lo suficientemente ordenada como para permitir la producción de conocimiento falsable sobre ella. La coherencia, entonces, es un principio fundamental e irrenunciable de la ciencia. Es en este marco que ve a las voces indígenas que proponen otra visión de la realidad como «intrusiones» en el universo ordenado de la ciencia. Para Mason, la aceptación de la validez de las tradiciones orales indígenas es una forma del relativismo cultural que postula que todos los conocimientos merecen un estatus igual.

El mayor problema que este autor ve en la asignación de un estatus similar para la arqueología y la tradición indígena es que esta última solo existe en las memorias de los seres que están hoy vivos y que no dependen de ningún tipo de corroboración científica. En su opinión, entonces, la arqueología y la tradición oral indígena son categorías de conocimiento separadas que tienen valor y validez, pero en diferentes contextos culturales. En suma, son dos formas diferentes de conocer el pasado. Y sin embargo, no cree que las concepciones indígenas del mundo constituyan una racionalidad diferente a la occidental. Para él, racionalidad hay una sola y todos

los seres humanos pueden compartir y debatir, a través de la traducción tanto lingüística como conceptual, sus concepciones y representaciones del mundo. En su opinión, si bien los indígenas, al igual que los creyentes de cualquier fe, tienen derecho a sus propias cosmovisiones, esto no las vuelve commensurables con la ciencia. El ejemplo que usa es la Biblia, que si bien es un libro religioso tan respetable como cualquier otro, no ofrece un conocimiento comparable con el que produce la ciencia.

Estas ideas de Mason no están emitidas en el vacío: pertenecen al universo de sentido generado por la ley que obligó a los arqueólogos a consultar a los indígenas en lo referente al tratamiento de restos óseos y material asociado. Comencemos por echarle un vistazo al contenido de la legislación mencionada, NAGPRA, que establece una serie de principios a respetar y de protocolos a seguir en ese tipo de asuntos. El texto dice que los grupos indígenas del presente interesados en recuperar restos humanos y material asociado que forma parte de las colecciones de algunas instituciones (en especial, museos), deben presentar evidencia de la filiación cultural de dichos restos. Esto es, deben probar que hay una conexión entre la cultura del pasado cuyos restos son reclamados, y la de los reclamantes. Lo que la ley busca, entonces, es que se pruebe que hay una identidad cultural que pueda rastrearse, razonablemente, hasta el pasado remoto, si es necesario. Esa continuidad cultural se considera «razonablemente rastreada» cuando está fundada en una «preponderancia de la evidencia.» Es decir, cuando más del cincuenta por ciento de la evidencia existente apoya dicha conclusión. En el marco de la legislación vigente en los Estados Unidos, la evidencia está vagamente definida como aquella información que apoya una conclusión determinada. En otro universo de sentido, el de la producción académica, la evidencia es aquel tipo de información que ha sobrevivido al análisis crítico establecido por los estándares definidos por la comunidad de académicos.

De modo que para reclamar restos humanos y material asociado que son hoy parte de las colecciones que poseen los museos y otras instituciones, es necesario, ante todo, que un grupo de indígenas pertenecientes a una tribu (como les llaman a las distintas naciones indígenas en los Estados Unidos) se presente a reclamar los restos, y segundo, que sean capaces de demostrar que hay un grupo humano más antiguo con el cual ellos tienen una relación cultural e identitaria. Es necesario aclarar que para ejercer la función de reclamante el grupo debe estar reconocido como indígena por el gobierno federal.

En estos dos marcos, el legal y el académico, las experiencias místicas y demás creencias y prácticas religiosas tienen poca suerte de fungir como evidencia. Está claro que la tradición oral aborigen a la que puede recurrirse es aquella que pueda confrontarse con formas independientes de corroboración. En este caso, la tradición oral indígena debe ser considerada como un corpus de evidencia diferente al que producen los saberes expertos tales como la arqueología. Es esta forma de encarar el problema lo que echa por tierra los argumentos usados por Mason. Por ejemplo, si la Biblia sostiene que cierto personaje histórico existió e hizo tal o cual cosa, y si se encuentra una corroboración independiente (digamos, algún documento histórico que mencione a Jesucristo o una excavación arqueológica que encuentre un llavero que diga «Moisés» ubicado al lado de unas tablas que contienen diez mandamientos) proveniente de cualquiera de las disciplinas occidentales, entonces algunas de las cosas dichas por la Biblia pueden llegar a tener validez como documento histórico que amplía el conocimiento aportado por las disciplinas modernas.

Según Echo-Hawk, para que la evidencia proveniente de las tradiciones orales indígenas pueda ser usada, debe ser evaluada en el marco de dos conceptos: compatibilidad y razonabilidad. El primero establece que si los datos de la tradición en cuestión generan conflictos con una visión de la historia basada en una ciencia (osteología, genética, etc.), se debe producir investigación conducente a la puesta en duda de los hallazgos de la ciencia de que se trate. En otras palabras, la evidencia producida por una ciencia no puede ser simplemente descartada porque una tradición oral indígena la contradice. El segundo concepto establece que la información de fuentes orales debe presentar una versión de la historia aceptable para un observador razonable.

La idea, entonces, es que las fuentes orales no pueden ser aceptadas acríticamente en el universo legal o en el académico. Para que sean aceptadas, Echo-Hawk sostiene que deben pasar tres exámenes. El primero es que las memorias indígenas deben ser del tipo conocido como «narraciones de orígenes» que exhiban, como mínimo, indicadores cronológicos vagos o laxos en relación con eventos históricos mencionados en otras tradiciones orales de la sociedad en cuestión. Segundo, deben de referir hechos presumiblemente históricos. Esto no quiere decir que toda la narración sea considerada histórica, en contraste con la noción de narrativa ficticia, sino que contenga al menos un evento que sea comprobablemente histórico. Por ejemplo, la película *La*

*historia oficial* es una obra de ficción, pero nadie puede negar que la anécdota refiere a un evento histórico, la dictadura, y a una práctica social, la adopción de hijos de detenidos desaparecidos por parte de familiares o amigos de los militares, que realmente ocurrió. Tercero, el contenido de la narración oral debe ser corroborado por evidencia obtenida a través de otras fuentes de evidencia, tales como la producida por la arqueología. Si una tradición oral pasa estos tres tests, entonces es correcto asignarles historicidad.

### Por qué los estudios subalternos

Más allá de la polémica que dicho artículo desató en su momento —y cuyas consecuencias siguen sintiéndose en casos como el de Kennewick Man, que involucran restos humanos de miles de años de antigüedad— me interesa repensar la relación entre saberes expertos o académicos y los saberes subyugados de los grupos subalternizados por nuestra cultura occidental. De este modo, pretendo explorar las consecuencias que agendas prácticas y políticas pueden tener en los marcos teóricos académicos, al mismo tiempo que intento mostrar cómo una mirada teórica subalternista puede llegar a ser de gran utilidad para llevar a cabo acciones prácticas en ese mundo que queda fuera de la academia.

Los estudios subalternos, como es sabido, surgen de la historiografía india (de la India), en particular de los trabajos de Ranajit Guha, quien interpretó de manera digamos periférica una terminología usada por Gramsci: las clases subalternas. Esa terminología se le ocurrió a Gramsci, como ya se ha dicho muchas veces, para usarla en lugar de otros términos más comprometedores para alguien que está escribiendo desde una prisión fascista bajo el gobierno de Mussolini. A pesar de este origen más bien cautelar y hasta eufemístico de la expresión, quiso el destino que en la India Guha la retomara transformándola. En sus manos, la expresión citada se convierte en una valiosísima categoría de análisis que dio lugar a una revolución epistemológica en la historiografía escrita en inglés que luego se expandió a otras partes del mundo, a otros idiomas y a otras disciplinas. Por razones que sería muy largo de explicar, la categoría fue adoptada y reformulada por un colectivo de investigadores residentes en los Estados Unidos que se dedican al estudio de la literatura y la cultura latinoamericanas. Es en esta encarnación, que viene tanto de Guha como de la reelaboración que hizo Gayatri Spivak de sus ideas, que me interesa la categoría «subalternidad.»

Tanto en Spivak como en el colectivo latinoamericano llamado Latin American Subaltern Studies Group (LASS), la noción de subalternidad y la idea de sujeto o sujetos subalternos (que fue la que usaron para reemplazar la más gramsciana «clases subalternas») se convierten en una poderosa herramienta epistemológica. En la obra de estos autores, la subalternidad se convierte en un punto de inflexión para el pensamiento desde el cual repensar todo el edificio ideológico de las humanidades y las ciencias sociales. El subalterno o lo subalterno se convierten en un límite para el pensamiento occidental, en una realidad inaprehensible para nuestras coordenadas ideológicas. Es ese lugar en que nuestro aparato conceptual se vuelve mudo o inservible. Es a partir de ese lugar, de ese topos, desde el cual debemos producir conocimiento.

Esta actitud tiene como consecuencia una especie de descolonización intelectual para las disciplinas más involucradas en la producción y reproducción de subalternidad. Basta echarle un vistazo al rol histórico de la historiografía, la antropología, la arqueología, y los estudios literarios en nuestros países latinoamericanos para darse cuenta de qué pasado, qué noción de ser humano, qué modelos de conducta y qué visión del mundo han fomentado las citadas disciplinas. Tradicionalmente, esas disciplinas han estado al servicio del estado o de las élites que han buscado controlar y administrar poblaciones humanas que no se correspondían y no se corresponden con el ideal de civilización postulado por la sociedad occidental.

En ese ideal, lo indígena no tiene lugar más que como molestia o como obstáculo. Todo aquel que vive fuera de lo que Ángel Rama llamó la ciudad letrada (los centros urbanos alfabetizados de los que irradió la expansión de la sociedad europeizante que domina hasta el día de hoy a todos los países latinoamericanos) es considerado un marginal o un enemigo. Una de las formas en que se representa al indígena, como es bien sabido, es como obstáculo para el desarrollo, como rémora de una forma de vida humana que debe ser superada. En ese sentido, el indígena es ubicado en un tiempo que es diferente, anterior al nuestro: en una etapa anterior y más primitiva de la evolución de la especie. De esta forma, como afirmó hace más de veinte años Johannes Fabian, al indígena de hoy, que ocupa el mismo espacio vital que nosotros, se le niega contemporaneidad histórica.

Hoy tenemos la oportunidad de hacer que esas disciplinas que contribuían a las estrategias de dominación de los indígenas se cambien de bando y se pongan al servicio de sus antiguas víctimas. Una de las formas en las que

este objetivo puede lograrse es, como sugiere la arqueología indígena, mediante la elaboración de agendas conjuntas entre académicos e indígenas. En el caso referido en el apartado anterior, se trata de la aceptación, por parte de la comunidad arqueológica, de la evidencia ofrecida por las tradiciones orales indígenas, pero hay mil maneras más de hacerlo. Y una de las cosas que me parecen necesarias es que los arqueólogos contribuyan con sus investigaciones a avanzar la causa o las causas indígenas. De este modo, estarían cumpliendo con algo que el LASS propuso allá por 1993: repensar el papel del intelectual en la sociedad y en relación a los subalternos que estudia. La idea es que el intelectual pierda el protagonismo que tuvieron en el pasado un Donmingo F. Sarmiento, un José Enrique Rodó, un José Eustasio Rivera o un Rómulo Gallegos, y que renuncie a su pretensión de liderar los movimientos sociales o la sociedad en pleno —recordar que todos los nombrados ocuparon puestos de gobierno o estuvieron al servicio del estado— y se dedique más bien a elaborar estrategias conjuntas con los sujetos subalternos que favorezcan la causa de estos últimos.

Lo que se pretende en este trabajo, entonces, es proponer una forma de enfrentar y comprender el conflicto entre saberes expertos y saberes subyugados. La idea es resolver dicho conflicto de una forma que no siga subalternizando los saberes de los grupos étnicos marginados por la cultura dominante en el hemisferio occidental. Para ello es fundamental aceptar, respetar y usar las formas de conocimiento ancestrales de los indígenas americanos para la construcción o reconstrucción del pasado. Es decir, es necesario dejar de lado nuestros prejuicios modernos con respecto a la producción de conocimiento y buscar zonas de diálogo entre los saberes indígenas y los de las disciplinas occidentales. No esperemos, entonces, a que nos obliguen a hacerlo por ley. Hagámoslo *motu proprio*, con la convicción de que con o sin coacción legal, es nuestro deber entender el mundo de manera diferente y, si se puede, también contribuir a transformarlo.

## Referencias bibliográficas

- Achugar, H (1997). «Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las memorias de las políticas y el conocimiento». En: *Revista Iberoamericana* 180: 379-387.

- Atalay, S. (2006). «Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice.» En: *American Indian Quarterly* 30. 3 & 4: 280-310.
- Curtoni, R. y M. L. Endere (2006). «Entre Lonkos y 'ólogos'. La participación de la comunidad indígena rankülche de Argentina en la investigación arqueológica». En: *Arqueología Suramericana* 2.1 72-92.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía de la liberación*. Universidad Santo Tomás, Bogotá.
- Echo-Hawk, R. C. (2000). «Ancient History in the New World: Integrating Oral Traditions and the Archaeological Record in Deep Time». En: *American Antiquity* 65.2: 267- 290.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia UP, New York.
- Liebmann, M. (2008). «The Intersections of Archaeology and Postcolonial Studies». En: *Archaeology and the Postcolonial Critique*, Liebmann, M. y U. Rizvi (Eds.). Altamira, Lanham, MD: 1-20.
- Mason, R. (2000). «Archaeology and Native North American Oral Traditions». En: *American Antiquity* 65.2: 239-266.
- Mendieta, E. (2005). «Re-mapping Latin American Studies: Postcolonialism, Subaltern Studies, Post Occidentalism and Globalization Theory». *Dispositio/N*. XXV. 52: 179-202.
- Preucel, R. W. y C. Cipolla (2008). «Indigenous and Postcolonial Archaeologies». En: Liebmann, M. y U. Rizvi (Eds.). *Archaeology and the Postcolonial Critique*, pp. 129-140. AltaMira, Lanham, MD.
- Politis, G. (2004) Tendencias de la Etnoarqueología en América Latina. En: Politis, G. y R. Peretti (Eds.). *Teoría Arqueológica en América del Sur*, pp. 85-118. Serie Teórica nro 3. INCUAPA, Olavarría.
- Rabasa, J.; J. Sanjinés y R. Carr (1994). «Introduction: The Politics of Subaltern Studies». *Dispositio/n* 19.46 1994 [1996]: v-xi.
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte, Hanover, N. H.
- Rodríguez, I. (2001). «Reading Subalterns Across Texts, Disciplines and Theories: From Representation to Recognition». En: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Rodríguez, I. (Ed.), 1-32 Duke UP, Durham and London.
- Spivak, G. (1988). «Can the Subaltern Speak?» En: *Marxism and the Interpretation of Culture*. Nelson C. y L. Grossberg (Eds.). University of Illinois Press, Urbana.
- Spivak, G. y G. Ranajit (Eds.) (1988). *Selected Subaltern Studies*. Oxford University Press, New York.
- Verdesio, G. (2002). «Colonialism Now and Then: Colonial Latin American Studies

- in the Light of the Predicament of Latin Americanism.» En: *Colonialism Past and Present. Reading and Writing about Colonial Latin American Texts Today*, Bolaños, A. y G. Verdesio (Eds.) pp.1-17, SUNY P, Albany. (2005). «Latin American Subaltern Studies Revisited: Is There Life after the Demise of the Group?» *Dispositio/n* 52: 5-42.
- (2006). «Oponencia 1» (respuesta a Gustavo Politis). En «Foro de discusión: El panorama teórico en diálogo». *Arqueología Suramericana / Arqueología Sul-americana* 2(2):167-204.
- Watkins, J. (2000). *Indigenous Archaeology. American Indian Values and Scientific Practice*. Altamira P. Walnut Creek, London, New Delhi.



## ARQUEOLOGÍA Y MULTIVOCALIDAD EN LA ENCRUCIJADA APORTES CRÍTICOS DESDE SUDAMÉRICA

Rafael Pedro Curtoni  
Adriana Marcela Paredes Mosquera

*La lengua enmudeció. Con cada lengua calla un mundo, la voz de un mundo, una manera de entenderlo, un ademán al sol, un saber; un sentir... Con cada lengua acaso muera un dios, y cubra ese vacío un gran silencio, empobreciéndonos...*

Edgar Morisoli

Este trabajo está dedicado a la memoria de Germán Canuhé<sup>1</sup>, lonko Rankülche de La Pampa, defensor incansable de los derechos de los pueblos indígenas.

---

<sup>1</sup> Mientras estábamos escribiendo este trabajo falleció el lonko Rankülche Germán Canuhé en Olavarría, en oportunidad de su visita a la Facultad de Ciencias Sociales, a quien habíamos invitado para participar de una mesa redonda sobre temas indígenas. Su partida nos conmovió mucho porque Germán era una excelente persona, un sabedor, un líder, una referencia, un amigo que nos brindó todo su ser y con quien pasamos muy gratos momentos, por eso siempre estará presente en nuestros días.

## Introducción

En este trabajo discutimos la idea de multivocalidad (*multivocality*) en arqueología teniendo en cuenta las implicancias ontológicas, epistemológicas y políticas que se activan cuando se plantean proyectos inscriptos bajo un «ser» y «hacer» multivocal. En términos generales, existen al menos dos instancias diferentes que directa e indirectamente pueden promover proyectos de investigación multivocales, polifónicos o dialógicos. En primer lugar, la normativa legal internacional, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989, ratificado por Argentina mediante la Ley 24.071 y en Colombia mediante la Ley 21 de 1991, el cual establece que los estados miembros deben garantizar una amplia participación de las comunidades indígenas en todos los asuntos que los atañen, incluyendo los aspectos culturales y el respeto a sus tradiciones, creencias y costumbres. Las reformas constitucionales en algunos países sudamericanos —como las de 1991 en Colombia y 1994 en Argentina— plantean las bases para la definición de estados nación pluriétnicos y de reconocimiento a la pre-existencia étnica de los grupos indígenas. Sin duda estas reformas a las cartas magnas nacionales han buscado adecuarse a las disposiciones regulatorias previstas a nivel internacional y estar en sintonía con el reconocimiento a la consulta previa y participación efectiva de los pueblos indígenas. Asimismo, la Ley nacional 25.517 de 2001 de Argentina, en su artículo 3º establece que para la realización de todo emprendimiento científico que tenga por objeto a las comunidades aborígenes, incluyendo su patrimonio histórico y cultural, se deberá contar con el expreso consentimiento de las comunidades interesadas. En segundo lugar, las propias motivaciones de cada arqueólogo/a, lo cual estimamos tiene que ver con formas de considerar la práctica disciplinar, pueden generar diversidad de miradas en cuanto al entendimiento y emprendimiento de proyectos multivocales. Es claro que ello implica o deriva en posicionamientos políticos que impactan no solo en las formas del conocer sino en la producción del conocimiento con el consecuente replanteo y subversión de algunos principios y cánones derivados del modelo de ciencia moderna occidental.

Para dar cuenta de nuestros enfoques y presupuestos teóricos en relación a la idea de multivocalidad presentamos dos escenarios de análisis sudamericanos, el primero refiere al proceso de resistencia y construcción de territorio por parte de los indígenas kisweños del suroccidente de Colombia, referido

como «liberación de la madre tierra». El segundo pertenece al oeste de la región pampeana Argentina donde a partir de la generación de un evento patrimonial, como el reentierro del cacique Rankülche Yancamil, emergen múltiples voces y miradas que resignifican y resitúan hechos y personas del pasado en un presente dinámico, cambiante y complejo. La comparación de estos contextos habilita la discusión crítica acerca de qué implica la idea de multivocalidad en arqueología y de la potencialidad o nulidad de su concurrencia.

### **Liberación de la madre tierra en Kisgo**

En el resguardo indígena de Kisgo, localizado en el municipio de Silvia, departamento del Cauca, suroccidente de Colombia (Fig. 1) se han realizado investigaciones sobre el proceso denominado «liberar la madre tierra» y los cambios producidos en los paisajes del territorio (Rappaport, 2007; Paredes, 2011). El concepto de resguardo refiere al espacio indígena delimitado por un título de propiedad colectiva donde convive una comunidad o parcialidad. Hasta hace algunos años en Kisgo no se habían desarrollado trabajos de arqueología, a pesar de que en la memoria social kisweña existen nociones de haber realizado un taller de recolección de ollas de barro y otros objetos de los «mayores» kisweños para un video sobre su pasado y cuál fue el uso dado a estos artefactos. No obstante, se tienen indicios de que durante la década de 1990, los kisweños abrieron un espacio para incluir a la antropología como herramienta de reconocimiento de «lo propio» (cultura, costumbres, creencias, lengua, etc.) y de registro de sus conocimientos a través de medios escritos.

Durante 2008, las autoridades tradicionales del resguardo de Kisgo (Cabildo indígena) nuevamente ofrecieron apertura para el desarrollo de una investigación en colaboración (Rappaport, 2007), en la que se buscaba generar «mingas de pensamiento»<sup>2</sup> entre conocimientos locales y académicos (antropología, arqueología, etnohistoria, etc.), acerca del proceso de resistencia indígena conocido como «liberar la madre tierra» y cómo las actividades que lo componen

---

<sup>2</sup> Esta práctica es entendida como una labor de tipo comunitaria desarrollada para aludir a las actividades que comprenden asuntos como las conversaciones entre miembros de poblaciones indígenas, buscando el análisis de problemáticas y sus posibles soluciones (Comunidad del Resguardo Indígena de Kisgo y Paredes Mosquera, 2011).

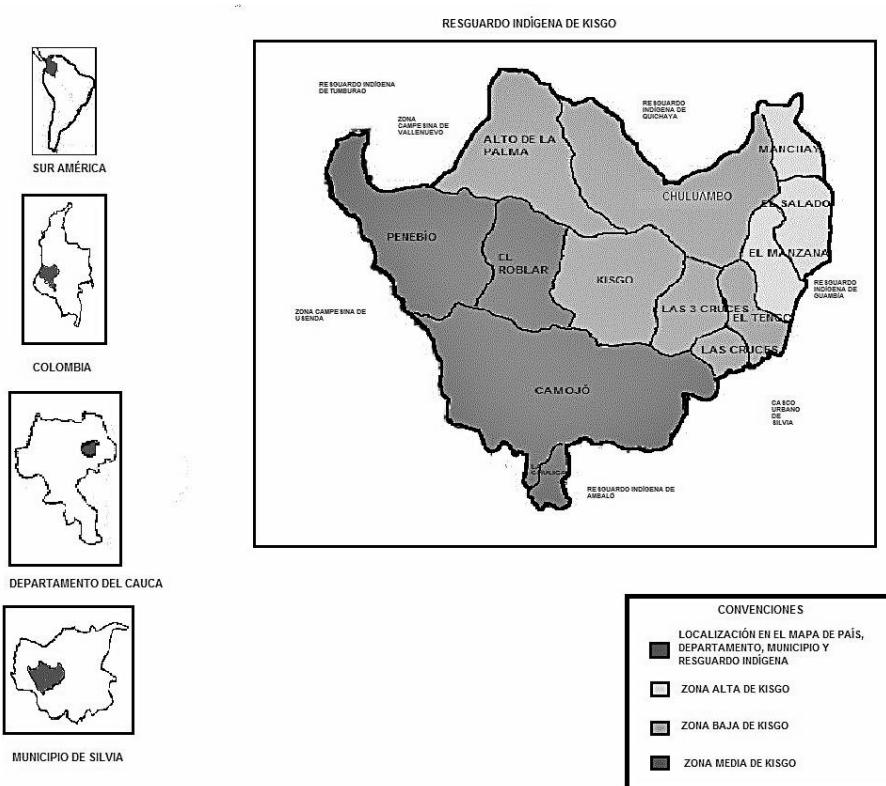


Figura 1. Localización del resguardo de Kisgo.

han transformado los paisajes de Kisgo. De esta forma, el paisaje fue tomado en concertación con la comunidad, como un documento etnográfico, histórico y arqueológico, pues permite percibir y observar cuáles han sido las huellas de acontecimientos y los resultados de las actividades grupales o individuales de la gente de Kisgo y cuál es la relación que este pueblo indígena mantiene con el territorio. Por consiguiente, al compartir con diversos kisweños, se logró identificar que, entre las diferentes actividades de «liberación de la madre tierra», las que repercuten en los cambios en los paisajes son la recuperación y fortalecimiento del territorio, los lugares sagrados<sup>3</sup> y los cultivos tradicionales en Kisgo, los cuales se encuentran estrechamente relacionados con aspectos sociales, culturales, cosmogónicos y políticos de esta comunidad. No obstante, al adentrarnos en el proceso de resistencia indígena, estos cambios cobran significado en la medida en que se camina el territorio con los «mayores» kisweños, pues para ellos no

solamente es una extensión de tierra, sino que es construcción social y cultural (García, 1976), donde se tejen diversidad de historias, que se reviven cada vez que se recorre el territorio. Es donde se generan las relaciones grupales e individuales entre ellos, personas de otras poblaciones, los espíritus kisweños, la flora, la fauna, las huellas de sus «mayores», etc.

En este sentido, es trascendental indicar que en Kisgo, los lugares para el desarrollo de las historias del territorio se encuentran ligados con la laguna de Kisgo, lugar central dentro de la cosmovisión kisweña, pues es donde surgieron los habitantes de este territorio (Paredes, 2011). Luego que este espacio fuera secado por misioneros católicos, la memoria social tiene presente que muchos de sus componentes identitarios fueron perdidos, principalmente el territorio, las historias y la lengua, entre otros. Se presentó desunión de sus habitantes e incluso no se generó un reconocimiento como indígenas, dejando a un lado las «huellas» de la cultura material. Con el paso del tiempo, comuneros de este pueblo indígena que participaron en las recuperaciones de tierra y de factores socioculturales de otros pueblos indígenas del Cauca, comprendieron la necesidad de comenzar con la recuperación de «lo propio» en su resguardo. En consecuencia, hacia la década de 1980, se inició el primer momento de «liberación de la madre tierra», que fue conocido como recuperación y fortalecimiento del territorio kisweño<sup>4</sup>. Este consistió no sólo en la recuperación de tierras, mediante las denominadas vías de hecho<sup>5</sup> o su compra con diversos recursos económicos, sino también a través de la recolección de la memoria social, el

<sup>3</sup> Los kisweños entienden que estos lugares son de relevancia para la vida de su comunidad, porque son donde los espíritus de sus mayores permanecen. Portela (2000) indica que estos espacios están situados en zonas altas, donde hay abundancia de agua, montañas y páramos. Gómez y Ruiz (1997:41) plantean que los territorios y sitios sagrados son «significados positivamente como lugares para el saber shamánico, como morada de los ancestros, como lugar de origen de los héroes culturales, por lo tanto, existe una socialización que invita a acceder a ellos mediante rituales especiales».

<sup>4</sup> Es preciso indicar que tanto en los albores del primer y segundo momento de la liberación de la madre tierra, este proceso no fue llamado propiamente así, pues como se afirma en Kisgo, en 1980, existían muchas «confusiones» sobre posturas ideológicas, lo cual no permitía ver con claridad.

<sup>5</sup> Se hace mención a los enfrentamientos entre miembros de las poblaciones indígenas, fuerzas militares y «propietarios» de los predios.

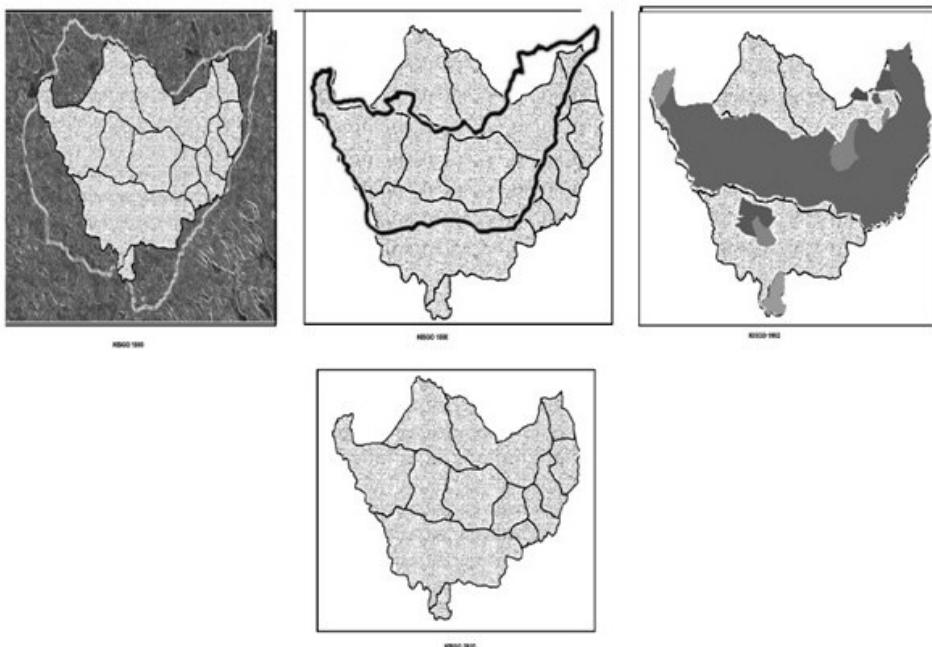


Figura 2. Kisgo y sus recuperaciones territoriales.

análisis de documentos históricos y el empleo de conocimientos de la medicina tradicional. De esta manera, la comunidad ha ido obteniendo gradualmente la extensión de lo que fuera el territorio ancestral (Fig. 2).

En paralelo con estas actividades y en la década de 1990, estos actores sociales continuaron con la recuperación de la memoria social y percibieron que los «mayores» de la comunidad constantemente mencionaban una antigua laguna que había sido secada y su espíritu se había trasladado a Siberia para conformar otra laguna allí<sup>6</sup>. En este instante se inicia el segundo momento de la «liberación de la madre tierra», que correspondió a la recuperación y fortalecimiento de los lugares sagrados, pues se generó la articulación de conocimientos sobre medicina tradicional, el territorio y sus componentes,

<sup>6</sup> Este corregimiento está localizado en el municipio de Caldono, nororiente del Cauca. En la actualidad, en este corregimiento, se encuentran ubicadas personas que hacen parte de la comunidad kisweña.



Figura 3. Laguna de Kisgo.

con el fin de iniciar la recuperación de la laguna de Kisgo, inicialmente como sitio turístico. Sin embargo, después de muchas reflexiones y la constante interacción de los médicos tradicionales<sup>7</sup>, se indica que este espacio, debe ser recuperado para ser tomado como un sitio de reflexión, en donde se puedan hacer pagamentos a la Madre Tierra, porque es donde está «el corazón del pueblo kisweño». En consecuencia, en 1995, se dieron las primeras señales de que la laguna de Kisgo había comenzado a recuperarse, ya que volvió no solamente el espacio físico de la laguna, sino también el espíritu de la laguna (Fig. 3), lo cual convirtió a este espacio en el primer lugar en ser recuperado

<sup>7</sup> «Los hombres sabios de las comunidades han sido denominados “médicos tradicionales” en una traducción imprecisa puesto que, además de oficiar como comuneros con todos los derechos y deberes que les asigna la sociedad, son los consejeros en los diversos planos de la cotidianidad, son los alquimistas de las fuerzas de lo natural y lo social» (Portela, 2000:31).

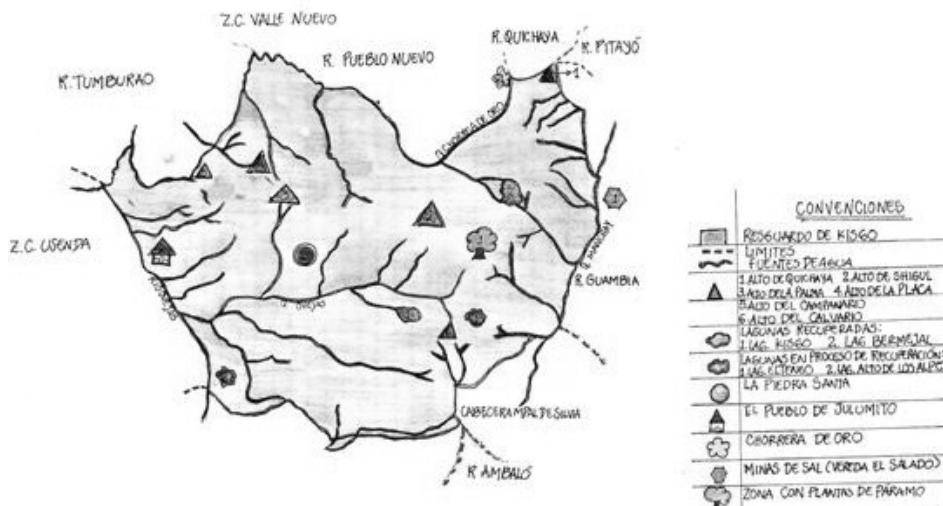


Figura 4. Lugares sagrados recuperados.

física y espiritualmente, por medio de una práctica tradicional y local llamada «sembrar el agua». Por tanto, el *Pivanya*<sup>8</sup> estaba de nuevo con los kisweños, generando fortalezas para continuar luchando por la recuperación y fortalecimiento de sus componentes identitarios y, en abril de 2010, se celebraron los 15 años de recuperación de este lugar sagrado. En adelante, se han recuperado y fortalecido otros sitios sagrados como la laguna de Bermejal, La Mina de Sal, Chorrera de Oro, El Alto de la Palma, La Placa, La Piedra Santa, El Pueblo de Julumito y El Campanario y se espera que a unos 15 años aproximadamente, se estén recuperando las lagunas del Alto de Los Alpes y de El Tablazo (Fig. 4).

Durante esta misma década se generó el tercer momento de la «liberación», cuando a raíz del apogeo que los cultivos de amapola tuvieron en diversas zonas de Silvia (resguardos de Guambía, Pitayó, Quichaya), algunos habitantes de Kisgo se vieron incitados a plantar este producto en sus tierras.

<sup>8</sup> En lengua Nasa Yuwe (sus hablantes son los indígenas Nasas), significa «la casa del agua».

No obstante, en 1993, la comunidad se reunió en la vereda El Manzanal para discutir sobre esta problemática y su supuesta pertinencia en el resguardo. Se llegó a la conclusión de rechazar el cultivo de amapola en el territorio kisweño porque ello implicaría el desmonte del bosque nativo y la afectación de la tierra; la pérdida de diversidad de plantas y prácticas de cultivo; y la posible presencia de una estructura de violencia asociada a las ganancias de la siembra de amapola. Todo ello podría afectar a la naturaleza, a sus componentes y, en particular, a los seres humanos. Por lo tanto, en el proceso de «liberar la madre tierra» se impulsó el desarrollo de diferentes cultivos como maíz, ulluco, papa, arracacha, trigo, aliso, pilele, flores, quinua, etc. Como consecuencia de estas actividades, se ha podido reactivar la autonomía alimentaria, en el sentido de que se han recuperado diversas recetas para la preparación de alimentos tradicionales kisweños.

Estos datos sobre el pasado del pueblo kisweño fueron tejidos y plasmados en medios escritos, con el fin de atender a uno de los llamados que los mayores indígenas del Cauca han hecho de un tiempo para acá, «...pasar de lo oral a lo escrito» (Rojas, 2002). De esta forma, se intentó contribuir con el pueblo kisweño en la sistematización de información, en lo concerniente al proceso de resistencia indígena, es decir, la «liberación de la madre tierra», pues no solamente es un espacio para luchar por sus territorios. Va más allá de unos metros de tierra, porque hay un trasfondo político, en donde se lucha por que los kisweños sean reconocidos como pueblo indígena, al igual que otras comunidades en el Cauca. Es por estas razones que desde el proyecto de investigación colaborativo que se llevó a cabo en este resguardo, se intentó, en común acuerdo, colocar en la mesa de trabajo a la antropología y la arqueología como prácticas que pueden contribuir a la reivindicación identitaria. En consecuencia, estos trabajos permitieron generar un espacio para compartir, aprender e intercambiar conocimientos y percepciones sobre la resistencia indígena en el Cauca. De igual forma, se lograron hacer contribuciones dentro del proceso de reconocimiento de los kisweños como pueblo indígena, enmarcado en el «Auto N° 004 para la Protección de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado». En ese sentido se realizó una cartilla, en la cual de manera didáctica se hace una compilación sobre la historia de la «liberación de la madre tierra» en Kisgo. Por consiguiente, en Kisgo las modificaciones en el paisaje, que traen consigo

historias, permiten percibir las relaciones de los kisweños con el territorio y cómo estos actores sociales se han re-apropiado de este espacio y de los registros historiográficos y de la memoria social, para ratificar su permanencia y trascendencia a través del espacio-tiempo en su territorio, que actualmente se le denomina resguardo indígena de Kisgo.

### **El reentierro de Yancamil y la multivocalidad emergente**

El 19 de agosto de 2006 en la ciudad de Victorica, provincia de La Pampa, Argentina, se realizó la ceremonia de reentierro del cacique Rankülche José Gregorio Yancamil (Fig. 5). La organización de las actividades estuvo a cargo de representantes de la comunidad indígena local y del gobierno provincial y municipal. Los restos de Yancamil se encontraban en el cementerio municipal de Victorica de donde fueron exhumados para reubicarlos en un monumento/mausoleo construido en la plaza central de la ciudad (Curtoni y Chaparro 2007-2008). El reentierro del jefe indígena, conformado como un evento patrimonial, activó un proceso multivocal tardío pues, con posterioridad al hecho, emergieron diferentes reacciones y voces. Estas múltiples miradas promueven la re-significación y el replanteo de hechos y personajes del pasado en un presente dinámico y abierto. Uno de los aspectos que generó controversias se relaciona con el lugar elegido para la reubicación de los restos del cacique Rankülche. La plaza central de la ciudad de Victorica se llama «Plaza Héroes de Cochicó», en homenaje a los soldados del ejército Argentino que protagonizaron el 19 de agosto de 1882, en postrimerías de la denominada «conquista del desierto», el último combate contra los grupos indígenas de la región comandados por Yancamil en cercanías del Paraje Cochicó. En 1922 se construyó en el centro de la plaza una pirámide conmemorativa del combate y de la gesta civilizatoria, la cual a su vez se convirtió en mausoleo pues contiene los restos de los soldados muertos en el enfrentamiento. Cada 19 de agosto las autoridades provinciales y municipales conjuntamente con el ejército conmemoraban frente a la pirámide el éxito civilizatorio obtenido con aquel combate. Con el tiempo, la plaza y el monumento a los soldados se convirtieron en referencia de identidad para los ciudadanos de Victorica quienes se encuentran representados por los procesos de memoria social y política activados con los homenajes. Sin dudas que la decisión de trasladar los restos del cacique Yancamil a la plaza central y ubicarlo en actitud proxé-



Figura 5. Ceremonia de re-entierro de Yancamil.

mica con respecto a la pirámide de los soldados planteó desafíos para los actores directamente involucrados y generó rechazos en algunos pobladores no Rankülches de la provincia, «...estamos enojados. Desde chiquito para mí los héroes son los soldados, es así... no vamos a cambiar ahora, siempre fue así. La gente no está de acuerdo en ver al indio y al soldado juntos, si lo hubieran trasladado a otro lugar, sí...» (poblador de Victorica, entrevista de Mendoza, 2007: 131-132). Como puede notarse en estas expresiones, uno de los aspectos que activa los desacuerdos con el reentierro se relaciona con la idea de «ver» en el mismo lugar al indígena y al soldado. Es posible que las significaciones históricas, consensuadas y construidas por medio de relaciones de poder y narrativas asociadas a la conformación del estado-nación y representadas en la materialidad icónica de la plaza y la pirámide, se encuentren ahora cuestionadas no tanto por la ceremonia de re-entierro sino más bien por la figura-agencia del sujeto homenajeado. No se trata de cualquier actor, sino de José Yancamil, el cacique que simboliza la lucha de resistencia indígena contra el avance y usurpación de tierras por parte del blanco-criollo. La presencia del indígena en la plaza central desafía el discurso reivindicador de la conquista del desierto e instala la exégesis del genocidio y las injusticias generadas sobre los pueblos originarios. Como se desprende de la última parte del relato, al parecer, hubiera habido cierto consenso por parte de los pobladores de Victorica si el lugar elegido hubiera sido otro

diferente al de la plaza central de la ciudad. La representación que subyace en esas expresiones da cuenta de la profundidad de las construcciones narrativas relacionadas con la idea de nación y sustentadas en la dicotomía centro-periferia con la correspondiente división y localización territorial de los sujetos (Gnecco 2006).

Por otro lado, la decisión de trasladar los restos de Yancamil al centro de la ciudad estuvo acordada por las autoridades municipales y contó además con el expreso consentimiento y acuerdo del pueblo Rankülche, tal como lo expresa Luis Dentoni, bisnieto del cacique, «...en el 2005 hicimos una reunión de comunidades para acordar, y si el pueblo rankel no estaba de acuerdo no se hacía... por suerte estuvieron todos de acuerdo» (Dentoni, com. pers. 2006 [entrevista personal]). De igual forma, la mayoría de los referentes de la comunidad Rankülche convinieron en que Yancamil merecía estar también en la plaza central de la ciudad bajo el argumento de que el pueblo indígena tiene los mismos derechos que cualquier ciudadano y con la idea de contar con un espacio para poder rendirle homenaje. Así lo relata el bisnieto del cacique ante su consulta a la comunidad antes de hacerse efectivo el reentierro y ante la opinión de algunos ciudadanos de Victorica de que Yancamil fuera ubicado en otro lugar, «me dijeron no, los restos de Yancamil tienen que ser sepultados en la plaza “Héroes de Cochicó”, porque ellos son nuestros héroes, ellos pelearon, nosotros cada 19 de agosto vamos a venir a homenajear a nuestros héroes, a Yancamil, al cacique. Y algunos me dijeron basta de discriminación, basta de una plazoleta a la orilla del pueblo, otra plaza por ahí, no, es dentro del pueblo, tenemos los mismos derechos» (Dentoni, com. pers. 2006 [entrevista personal]).

Por otra parte, otros actores externos a la ciudad y a la comunidad Rankülche, como el reconocido escritor y periodista Osvaldo Bayer, realizador del documental «Awka Liwen» (Rebelde amanecer) sobre la conquista del desierto, cuestionaron también el lugar seleccionado considerando que era inadmisible ubicar a Yancamil en un espacio donde «se glorifica a las fuerzas que actuaron en la violenta represión contra los indígenas. Yancamil no hubiera aceptado ser recordado y homenajeado en una ciudad y en una plaza donde se inmortaliza precisamente a los que sirvieron a esa guerra injusta de exterminio...» (Diario *La Arena*, 19-08-2006). Esta opinión de Bayer cuestiona tanto la plaza como la ciudad en la cual se realizó el reentierro y homenaje a Yancamil planteando que ambos espacios están asociados a la denominada «conquista del desierto».

Es posible que Bayer desconozca la decisión adoptada en común acuerdo por la comunidad Rankülche y el descendiente directo de Yancamil, quienes sin dudas tienen preeminencia y derecho tanto para la selección del lugar como para definir las características de la ceremonia.

En contraposición con estas posturas, las autoridades municipales y provinciales plantearon la idea de síntesis cultural enunciada a través de la «pampeanidad» como representación de un encuentro pluricultural de respeto por las diferencias. El discurso del gobernador de la provincia de La Pampa, durante la ceremonia de reentierro de Yancamil, pone de manifiesto el sentido de las políticas provinciales en relación con estos temas, «estamos dando pasos importantes para la mejor comprensión del pasado y del presente, dejando muy claro que los distintos pueblos originarios que poblaron este territorio, los grupos de inmigrantes que llegarían después, suman particularidades que también nos definen como pampeanos y cada uno tiene derecho a ser y a vivir en nuestra sociedad actual» (Gobernador provincial 2006, registro personal). De igual forma, las autoridades provinciales son conscientes de la importancia simbólica y referencial que detenta la plaza central de la ciudad de Victorica para sus ciudadanos. En ese sentido apelan al carácter público de ese espacio para promover la idea de encuentro, convivencia y homenaje conjunto. «Vecinos de Victorica, desde hoy esta plaza tiene un motivo más para reunirnos, un motivo con una marcada dimensión simbólica que justifica que la elijamos como espacio para estar, para visitarla, para encontrarnos con nuestros amigos, que es la memoria del cacique Gregorio Yancamil la que vendremos a honrar y en ese gesto cotidiano honraremos la cultura de todo el pueblo rankel» (Gobernador provincial 2006, registro personal).

El reentierro de Yancamil en la plaza central de Victorica, donde también está la pirámide a los soldados del ejército, generó un proceso de activación patrimonial en el cual emergieron por un lado diferentes voces y actores asociados a la figura del jefe indígena y por otro reactualizaciones de sentidos en relación con la gesta de la conquista. En ese contexto, la figura de Yancamil representa multiplicidad de opiniones para distintos actores, siendo considerado un emblema de resistencia por las comunidades indígenas; un rebelde para el ejército argentino; un indio vago y atrasado para algunos vecinos de Victorica; un sujeto histórico merecedor de reparación y homenaje para las autoridades provinciales; y para nosotros, el jefe indígena encarna a las víctimas subalternizadas y negadas del proceso de persecución y exterminio denominado.



Figura 6. Monumento/mausoleo de Yankamil y vista de la pirámide/mausoleo de los soldados, Victoria, La Pampa, Argentina.

nado «conquista del desierto». En la búsqueda de definición de la identidad pampeana «lo indígena» fluctúa de manera compleja estando por momentos presente como figura de reparación y reconocimiento y por otros casi ausente desconociéndose sus reclamos y reivindicaciones actuales. En síntesis, el monumento/mausoleo a Yancamil y la pirámide/mausoleo a los soldados, están en sí mismos investidos de agencia y forman parte continua de relaciones de poder y saber que en su devenir pueden generar y/o activar memorias, valoraciones y acciones heterogéneas y dinámicas en diversidad de actores.

### **Comentarios finales: multivocality vs multivocalidad**

En los ejemplos mencionados se trató de representar la idea de multivocalidad a través de dos dimensiones insoslayables de la práctica arqueológica, como son los paisajes y los patrimonios. La investigación en colaboración, a través de las «mingas de pensamiento» y del caminar o andar el territorio con los mayores kisweños, permitió generar espacios para la conversación polifónica y el intercambio de conocimientos locales y académicos. Ello condujo a

poner en escena diversas voces, intereses, significaciones y valoraciones en el paisaje entrelazadas en la relationalidad entre las personas, los espíritus, la flora, la fauna y las huellas de los ancestros. De esa forma, el territorio kisweño emerge al ser caminado, experimentado y vivido; en esa relación mutua las personas conciben identidades y pertenencias históricas en y con el paisaje, y con ello reafirman sus luchas de recuperación y fortalecimiento de lugares con la búsqueda, en simultáneo, del reconocimiento como pueblo indígena del Cauca (Colombia).

La ceremonia de reentierro de Yancamil, como evento patrimonial, activó la emergencia de un proceso de «multivocalidad» complejo sustentado más que nada en las diferencias y en el conflicto de las visiones contrastantes. Esta situación plantea una oportunidad para las voces históricamente subalternizadas, como la de los Rankülches, para confrontar con actores y narrativas que sistemáticamente ocultaron y negaron sus derechos y presencia. Sobre todo con aquellos discursos asociados al poder del estado-nación que enunciaron la ausencia de indígenas en la provincia y cuestionaron la legitimidad de las identidades actuales. Algunas de esas historias fueron contestadas por voces/textos Rankülches como las del dirigente Germán Canuhé al expresar «los escritos contemporáneos, influidos tal vez por la prédica roquista<sup>9</sup> de que conquistaron un desierto, para justificar el genocidio perpetrado contra los habitantes del Mamüll Mapu (país del monte), intentan minimizar la presencia de habitantes originarios en el centro de Argentina, adjudicándonos diversos orígenes, menos el único y verdadero: Siempre estuvimos aquí» (Canuhé, 2003).

Los escenarios planteados nos permiten discutir algunos presupuestos sobre el entendimiento de la multivocalidad en el campo de la antropología y visualizar algunas implicaciones que pensamos como inherentes a una práctica multivocal. En términos generales, en la arqueología anglosajona la *multivocality* se ha desarrollado a partir del interés de los académicos por escuchar distintas voces y promover la participación de las mismas en un plano de igualdad, siendo el arqueólogo un intermediario entre pasado

<sup>9</sup> «Roquista» refiere a Julio Argentino Roca, general del Ejército Argentino que comandó la denominada «Conquista del desierto», proceso iniciado en 1878 y que significó la usurpación del territorio de los pueblos originarios de la región pampeana y norpatagónica y la expulsión y matanza de miles de indígenas.

y presente, un mediador en la pluralidad encargado de la búsqueda de consensos ante posibles conflictos (Hodder 1999, Holtorf 2005, Gnecco 1999, González Ruibal 2010). En ese contexto de *multivocality* los «académicos» aportan una visión más entre las muchas posibles y en la mayoría de los casos adoptan una postura de auto suspensión del propio juicio para no confrontar ni contradecir las voces «otras». Al considerarse a la *multivocality* básicamente como una estrategia plural, abierta, mediadora/pacificadora y casi neutral, se despliega, sin proponérselo, la preeminencia ontológica, epistemológica y política que distingue al pensamiento hegemónico de la ciencia moderna occidental. La producción del conocimiento y el control de su reproducción constituyen prerrogativas del poder institucional y de los sujetos académicos que lo representan, quienes están jerárquicamente instituidos como tales por su dominio epistémico y legitimados por coordenadas del saber geopolítico. En esa relación de privilegio que comporta la práctica científica las voces de la *multivocality* resultan sujetadas quedando en simultaneidad espacial con los discursos académicos pero sin intermediar y/o interrelacionarse y/o disputar cognitivamente con los mismos. El criterio de dejar fluir y la ausencia de crítica implícitos en la noción de *multivocality* la aproximan al ideal multicultural declarado como principio constitutivo del estado nación moderno (Gnecco 1999, Endere 2007, González Ruibal 2010). En ese sentido, los defensores de la *multivocality* reproducen la actitud de *epojé* de los escépticos griegos, es decir «suspensión del juicio», sin negar ni afirmar nada, activando en consecuencia la «ataraxia», imperturbabilidad o indiferencia ante todo (Curtoni y Chaparro 2008). De esa forma, la inhibición del cuestionamiento político y la falta de crítica a las estructuras de poder (e.g. multinacionales, consorcios agropecuarios, ciencia hegemónica, editoriales, sistemas políticos, etc.), y las posibilidades de contradecir las narrativas otras, neutralizan la potencialidad discursiva y el alcance transformador y de subversión que estimamos como inherentes al «ser» y «hacer» multivocal.

Desde nuestro lugar planteamos una mirada crítica de aquello denominado *multivocality* y, más allá de la pertinencia del concepto y de su origen geopolítico en arqueología (e.g. contexto anglosajón), intentamos discutir los alcances de lo implicado en la idea. Las nociones de multivocalidad y polifonía implican no sólo múltiples y diferentes voces (lo cual no significa necesariamente todas), sino también denotan inherentemente diversos locus de enunciación. La experiencia multivocal conduce a la interacción de actores y voces

situadas las cuales conllevan la impronta geo-crono-política de su emergencia y de la concurrencia de intereses. Ello equivale a decir que no todas las voces posibles son las que emergen y las que surgen no están todas en un plano de igualdad, sino atravesadas por condiciones de producción corpo-políticas de los saberes, tienen cuerpo, color, género, lugar, etc. La multivocalidad como concepción siempre en realización comporta un entrecruzamiento complejo, dinámico y cambiante de determinados actores, narrativas, poderes, lugares, paisajes, políticas, intereses, diferencias, conflictos, acciones, consensos, negociaciones y relaciones, en un todo interconectado.

De esa forma, los desarrollos multivocales y/o polifónicos no suponen juntar todas las voces distintas y hacer un coctel de dichos y saberes, porque más allá de las formas de ver y entender el mundo están también los lugares desde donde se enuncia. La complejidad inherente del itinerario multivocal no resiste aceptaciones simples, comprende, para los representantes académicos, impactos ontológicos, epistemológicos y políticos. No se trata de una postura momentánea debido al surgimiento de contextos que parecieran requerir aproximaciones en ese sentido como si fuera una estrategia temporal que, dependiendo de las circunstancias, se puede adoptar y luego dejar de lado y seguir con la actividad científica. Tampoco es una herramienta, en el sentido aplicado del término, al cual puedo echar mano porque está de moda y es políticamente correcto o porque existan situaciones conflictivas a las cuales como arqueólogo debo adaptarme. En ese sentido, multivocalidad no significa necesariamente la búsqueda de consenso forzado y la inhibición del conflicto siendo el arqueólogo el mediador y/o pacificador por excelencia. No se trata simplemente de juntar nuestro bagaje conceptual con otras voces y miradas del mismo fenómeno y exponer sobre la mesa, cual disección, las diferentes opiniones y explicaciones acerca del pasado, limitándonos sólo a escuchar pasivamente sin intervenir. Lo contrario no implica que el arqueólogo tenga que corregir, legitimar y empoderar a las diversas voces sino que su presencia como sujeto y partícipe amerita que exponga sus intereses y opiniones. Sin duda ello activa la emergencia de diferencias, contra-narrativas y la siempre latente posibilidad de falta de consensos. Los arqueólogos, como los demás participantes, no están exentos de emitir sus ideas y opiniones acerca del desarrollo del encuentro, solo de esa manera se potencian las conversaciones y se agudizan las búsquedas de posibles acuerdos para la consecución de los objetivos previstos.

Creemos que la práctica multivocal y/o polifónica contribuye a conformar espacios políticos que pueden constituirse en plataformas para la generación de planteos concretos de descolonización del conocimiento hegemónico. Ello implica, entre otras cosas, desatar los efectos de poder de una forma del conocer legitimada y hegemónica como buena parte de la práctica arqueológica neoliberal anglosajona que a través de la *multivocality* acrítica reproduce condiciones de dominio epistémico y promueve e instala contextos y órdenes neocoloniales, activando el «epistemicidio»<sup>10</sup> de formas del saber diferentes. En el «ser» y «hacer» multivocal no hay margen para la neutralidad; al involucrarnos y al activarse la participación se desatan intereses concretos, conflictos, posturas críticas, diferencias y negociaciones. Pensamos que la práctica arqueológica no implica suspensión de la política sino que por el contrario involucra siempre inherentemente la puesta en escena de los intereses de los actores involucrados, arqueólogos incluidos, y la de grupos y/o sectores de la comunidad que han sido y son marginados/silenciados. En este punto no se necesitan todas las voces como requisito para el hacer multivocal, ni tampoco abonar la idea de que ello plantea igualdad de condiciones. Al contrario, la concurrencia habilita la emergencia de las valoraciones de cada actor y las posibilidades de antagonismos. Los arqueólogos de la *multivocality* se han preocupado por la integración de los diferentes puntos de vista en desacuerdo a partir de diálogos simétricos y reflexivos teniendo como referencia los estándares disciplinarios y formas prácticas de ética arqueológica comprometidas con el patrimonio global (Silberman 1995, Preucel y Hodder 1996, Hodder 1999, Zimmerman 2000, Webmoor 2005). En consecuencia, algunos han planteado el estancamiento del diálogo y otros han entendido que el involucramiento y la participación de las comunidades locales pasa por las visitas de estos a los sitios arqueológicos, por algunas intervenciones en eventos académicos y por un control parcial de los pasos de la investigación (Marshall 2002, McNiven

<sup>10</sup> El concepto de «epistemicidio» fue propuesto por Santos (2006) para referir a la muerte de los conocimientos alternativos provocada por la instalación de la idea de que el único saber válido y riguroso es el científico. En consecuencia, esta monocultura del saber, al desacreditar y descalificar los saberes «otros», reduce y contrae el presente, eliminando diferentes concepciones contemporáneas que no encajan dentro de los cánones y principios científicos modernos.

y Russell 2005). A esta altura es pertinente preguntarse por la utilidad de esa concepción de *multivocality* o mejor dicho, ¿a quién sirve? Sin lugar a dudas, esas posturas reproducen relaciones disciplinarias de poder que no hacen otra cosa que neutralizar las implicaciones de las voces otras y de sus intereses, sometiéndolas y controlándolas bajo coordenadas de saber-poder académicas, pre establecidas y globalizadas.

En síntesis, para nosotros la multivocalidad y la polifonía constituyen propuestas situadas siempre en realización de puesta en obra, interrelación y construcción de saberes, intereses, políticas, por lo tanto, locales, cambiantes, mejorables, impredecibles, dependientes de los contextos de interacción y con potencial descolonizador. Por ello, más que un compendio teórico y metodológico, el «ser» y «hacer» multivocal se inscribe en nuestras subjetividades como una forma de vida y una opción política que conlleva la toma de posición y el compromiso inmanente.

## Agradecimientos

A los editores del libro por la invitación a participar del mismo. Al pueblo Rankülche de la provincia de La Pampa y a la comunidad de Kisgo del Cauca por las relaciones y la amistad establecidas. Las opiniones del trabajo son de nuestra responsabilidad.

Este trabajo forma parte de la red de investigadores TRAMA3 (Programa CYTED, Área Ciencia y Sociedad).

## Referencias bibliográficas

- Canuhé, G. (2003). «Reseña histórica de la Nación Mamülche, Pueblo Rankül (ranquel), habitante desde siempre del centro de la actual Argentina», ms.
- Comunidad del resguardo indígena de Kisgo y Paredes, A. (2010). «Kishu Merai Usri Kuin Purap. Wam Larspichip Kusrenansp, Pasran Munasrs Wei Kishu Merai Purap Amsnamtik Ksntri. La Liberación de la Madre Tierra en Kisgo. Compartiendo conocimientos en torno al territorio ancestral kisweño». Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, Consejo Regional Indígena del Cauca, Consejo Territorial de Autoridades Indígenas

- del Oriente Caucano, Cabildo Indígena de Kisgo, Popayán, Colombia.
- Curtoni, R. y M. G. Chaparro (2007-2008). «El re-entierro del cacique José Gregorio Yancamil. Patrimonio, política y memoria de piedra en la pampa Argentina». En: *Revista Chilena de Antropología*: 9-36.
- (2008). «El Espejo de la Naturaleza y la Enfermedad Histórica en la Construcción del Conocimiento». En: *Intersecciones en Antropología* 9: 213-227.
- Diario *La Arena*. 2006. «Trasladan al cacique Yancamil a la plaza». Nota del 19 de agosto de 2006, pág. 21. Santa Rosa, La Pampa.
- Endere, M. L. (2007). «Management of Archaeological Sites and the Public in Argentina». *BAR International Series* 1708. Archaeopress, Oxford.
- García (1976). *Antropología del territorio*. Talleres Editoriales Josefina Betancor, España.
- Gnecco, C. (Ed.) (1999). *Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- (2006) «Territorio y alteridad étnica: fragmentos para una genealogía». En: *(Des) territorialidades y (No) lugares. Procesos de configuración y transformación social del espacio*, Herrera Gómez, D. y C. Piazzini (Eds.), pp.221-246. La Carreta Editores, Medellín.
- Gómez, H. y Ruíz, C. (1997). «Territorialidad Páez». En: *Paeces Gente Territorio. Metáfora que perdura*, Gómez, H. y C. Ruíz (Eds.), pp. 25-63. Universidad del Cauca, Fundación para la Comunicación Popular - FUNCOP, Popayán.
- González Ruibal, A. (2010). «Contra la pospolítica: Arqueología de la guerra civil española». En: *Revista Chilena de Antropología* Nro. 22: 9-32.
- Hodder, I. (1999). *The archaeological process. An introduction*. Blackwell Publishers Ltd., Oxford, UK.
- Holtorf, C. (2005). «Beyond crusades: how (not) to engage with alternative archaeologies». *World Archaeology* 37(4): 544-551.
- Marshall (2002). «What Is Community Archaeology?» *World Archaeology* 34 (2): 211-219.
- McNiven, I. y L. Russell (2005). *Appropriated Pasts. Indigenous Peoples and the Colonial Culture of Archaeology*. Altamira Press, Oxford.
- Mendoza, M. (2007). «Identidad y políticas de reconocimiento: discurso y prácticas en la construcción de la alteridad de los pueblos originarios». En: *Quinto Sol Revista de Historia Regional*, 11: 123-142.
- Paredes, A. (2011). «Los procesos de liberación de la madre tierra y los cambios en los paisajes de lo(a)s kisweño(a)s, en el territorio ancestral, resguardo de Kisgo, municipio de Silvia, departamento del Cauca». Tesis para optar al título de Antropóloga, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad del Cauca.

- Portela, H. (2000). «El pensamiento de las aguas de las montañas. Coconucos, Guambianos, Paéces, Yanaconas». En: Universidad del Cauca, Popayán.
- Preucel, R. y I. Hodder (1996). «Communicating Present Past». En: *Contemporary Archaeology in Theory*, Preucel, R. y I. Hodder (Eds.), pp. 3-20. Blackwell Publishers, Oxford.
- Rappaport, J. (2007). «Más Allá de la Escritura: epistemología de la etnografía en colaboración». En: *Revista Colombiana de Antropología*. 43. Enero-diciembre: 197-229.
- Rojas, T. (2002). «Desde arriba y por abajo construyendo el alfabeto nasa. La experiencia de la unificación del alfabeto de la lengua páez (nasa yuwe) en el Departamento del Cauca - Colombia». En <http://runasimi-kuchu.com/page14.html> [Consultado el 18/01/2010].
- Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. CLACSO, Buenos Aires.
- Silberman, N. (1995). «Promised land and chosen peoples: the politics and poetics of archaeological narrative». En: P. Kohl y C. Fawcett (Eds.). *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*, pp. 249-262. Cambridge University Press, Cambridge.
- Webmoor, T. (2005). «Mediation Techniques and Conceptual Frameworks in Archaeology: a model mapwork at Teotihuacan, Mexico». *Journal of Social Archaeology* Vol. 5, No.1: 52-84. Londres.
- Zimmerman, L. (2000). «A new and different archaeology? With a postscript on the impact of the Kennewick dispute». En: Mihesuah D. (Ed.). *Repatriation Reader: Who Owns American Indian Remains?*, pp. 294-306. University of Nebraska Press, Lincoln, NB.



## STORYTELLING, BIG FISH Y ARQUEOLOGÍA: REPENSANDO EL CASO DE LA ANTÁRTIDA

Andrés Zarankin  
Maria Ximena Senatore

### Introducción

*Will Bloom: A man tells his stories so many times that he becomes the stories. They live on after him, and in that way he becomes immortal.*  
(En *Big fish*, de Tim Burton, 2003.)

La arqueología es fuente de inspiración para crear personajes e historias que todo el mundo conoce y disfruta. Sin embargo, la participación de los arqueólogos en la creación de estas atractivas historias es muy limitada. Generalmente la producción académica, restringida a una audiencia específica de colegas, es la más utilizada para la comunicación de las investigaciones. Consideramos que la forma en que escribimos no es algo secundario, sino que al contrario, esta da forma y contenido a determinados discursos que construyen un determinado pasado, que tiene sentido en el presente. En este contexto, proponemos aquí un ensayo que se orienta a explorar la idea del arqueólogo como *storyteller*. A fin de cuentas, lo que hacemos en nuestro trabajo es construir historias, a partir de vestigios, de fragmentos, es decir, transformamos objetos en palabras. Reflexionamos sobre nuestro lugar como contadores de historias y

para eso, articulamos nuestra propia práctica intelectual y experiencia personal en el desarrollo del proyecto de investigación arqueológica en la Antártida que iniciamos en 1995 (Zarankin y Senatore 2005 y 2007).

Las reflexiones sobre la relación entre arqueología y narrativa no son nuevas dentro de la disciplina (Shanks y Tilley 1987; Hodder 1989). Estas se han orientado a cuestionar las formas elegidas por los arqueólogos a la hora de escribir y especialmente de analizar las implicaciones de estas decisiones. Generalmente cuestionan el peso del lenguaje científico en la construcción de la narrativa arqueológica a partir de la impronta de la *New Archaeology* (Deetz 1998; entre otros). Aquí nos interesamos en una vertiente particular de esta línea de reflexiones, que han propuesto al arqueólogo como contador de historias. Esto ha sido tratado y elaborado en el campo de la arqueología histórica (Praetzellis y Praetzellis 1998; Joyce 2002). En esta línea no sólo se expresa el interés en generar historias atractivas para comunicar el conocimiento adquirido (Deetz 1998; Beaudry 2005), sino que se ha propuesto la construcción de narrativas como una forma de conocimiento (Yamin 1998). Mediante estilos usados habitualmente en géneros de ficción, los arqueólogos han construido narrativas nutritas en los datos generados en la investigación para recrear historias de otras personas (Yamin 1998). Incluso se ha utilizando la primera persona para narrar las experiencias desde la perspectiva de sus protagonistas en el pasado (Beaudry 1998). Observamos que más allá de su relevancia para la práctica arqueológica, estas propuestas no han sido profundizadas y pensadas en los distintos contextos de producción académica y en la bibliografía latinoamericana no han circulado publicaciones o trabajos que traten esta problemática.

Este trabajo presenta dos partes que nos permiten profundizar nuestras reflexiones sobre narrativa y arqueología. En la primera, exponemos algunos aspectos definidos en el plano teórico, como la relación de oposición que se plantea entre literatura y ciencia, es decir entre realidad histórica y ficción. Utilizamos la película *Big Fish* (Tim Burton 2003), para presentar esta oposición en forma de comunión. En la segunda parte, damos forma a nuestra propuesta que se inscribe en el marco del proyecto que venimos desarrollando en la Antártida desde 1995. Exponemos el marco conceptual de la investigación que incluye la teoría narrativa y destaca el lugar de la experiencia en el proceso de conocimiento de la Antártida pasado y presente. Aquí ensayamos distintas opciones para la construcción de historias en nuestro rol de *storytellers*.

## Ciencia vs literatura. ¿Oposición o articulación?

«Pero eso es solo una historia, no es real...». Cuántas veces hemos escuchado esta frase en diversos contextos (académicos y no-académicos). A través de ella se nos recuerda que no importa cuánta fascinación ejerza una buena historia sobre la mayoría de las personas, no podemos alejarnos de lo que nuestra sociedad asume como «real». Así, se vuelve una tarea fundamental diferenciar lo verdadero de lo ficticio. Desde una visión tradicional las historias son invenciones y no guardan relación con la realidad.

Precisamente la modernidad estableció una oposición entre Literatura (ficción) y Ciencia (realidad). Cada una de estas posee sus propios códigos y características que se representan en la tabla siguiente:

LITERATURA	CIENCIA
Estilo literario	Estilo instrumental
Flexibilidad	Referencias explícitas
Narrador omnisciente o en distintas personas	Narrador oculto (neutro o en 1º persona del plural)
Visión del mundo a partir del autor y/o los personajes	Visión del mundo a partir de la ciencia
Subjetividad: sentimientos, pasiones, etc.	Objetividad: medidas, experimentos, verdadero-falso, probable-improbable.
FICCIÓN	REALIDAD

Tabla 1. Oposiciones entre Literatura y Ciencia.

Desde el sentido común, la literatura está asociada con el mundo de las emociones y la ciencia con el de la razón; el escritor nos conmueve con creaciones fantásticas de su imaginación mientras que el científico descifra el mundo real. Esta oposición ha sido discutida por varios autores, entre los que sobresale la figura de Hayden White, quien, en 1973 publicó *Metahistory: la imaginación histórica en el siglo XIX*, donde reflexiona sobre las formas en que se piensa la historia, a partir de los aspectos discursivos de los escritos. Para él, relato histórico y ficcional son indiferenciables, ya que forma y contenido son la misma cosa. Así la función del escritor de historia no es limitar

las interpretaciones sino abrir otras nuevas. Roland Barthes, en *El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra escrita* (1984), sostiene que la diferencia entre literatura y ciencia radica en el lenguaje. Mientras para la literatura el lenguaje es su mundo mismo, la ciencia ve en él un simple instrumento para describir la realidad.

Otro intelectual que se interesó por la relación entre historia y narración fue Walter Benjamin en *Storyteller, Reflections on the Works of Nikolai Leskov* (1938). A partir de la figura del escritor ruso Nikolai Leskov, reflexiona nostálgicamente sobre la gradual desaparición de la figura del contador de historias junto a la consolidación de la modernidad. La transmisión de generación en generación de historias orales se pierde ante la negación de la experiencia colectiva derivada del capitalismo y el énfasis en lo individual. Como se pregunta Benjamin (1938), ¿quién todavía encuentra personas que sepan contar historias como deben ser contadas? Solo el verdadero contador de historias puede y tiene la capacidad de retirar de su propia experiencia aquello que narra para incorporarlo a la experiencia de los que escuchan. Esta familiaridad solo se consigue reconstruyendo una memoria colectiva (Benjamin 1938). Una sensación de identidad compartida, que permite que las historias que contamos como arqueólogos sean reconocidas, escuchadas y valoradas por el otro, al mismo tiempo que adquirimos la capacidad de repetirlas y/o transformarlas. Se plantea así el desafío y los problemas de la representación de eventos desde nuestra condición contemporánea y la comprensión de las nuevas y heterogéneas formas de invocar el pasado.

## Big Fish

Para poder cuestionar esta división absoluta entre literatura y ciencia, ficción y realidad, elegimos una película que Tim Burton dirigió en 2003, *Big Fish* (Fig. 1). En ella explora la esencia de las «historias/cuentos», para preguntar «al final, ¿estas qué son? ¿Qué representan para las personas, independientemente de que sean invenciones o exageraciones de la realidad? Para realizar esta discusión Burton eligió dos personajes principales, un padre —Edward Bloom—, que cuenta su vida a través de historias fantásticas y su hijo —Will Bloom—, que vive una vida a partir de la razón, que se esfuerza, en vano como se verá al final de la película, por separar lo verdadero de la ficción. Para aquellos que asistimos a la película queda claro el poder de las historias

y la manera en que nos cautivan. *Big Fish* representa la capacidad inventiva de las personas comunes que intentan que sus vidas «simples y mortales» se transformen en otra cosa, en una historia que los vuelva especiales, que reafirme sus identidades y los legitime en el presente. No podemos negar el poder de las historias y la manera de contarlas. Pero ¡cuidado!, de ninguna manera estamos proponiendo una arqueología basada en la pura invención o especulación, simplemente creemos importante reflexionar sobre la forma de escribir del arqueólogo y sus efectos sobre quienes escuchan.

Desde nuestra perspectiva entendemos que ciencia y literatura pueden articularse en la labor del arqueólogo como *storyteller*. Teniendo en cuenta que son distintas formas de aproximación. En palabras de Herman:

Narrative is a basic human strategy for coming to terms of time, process and change —a strategy that contrasts with, but is not inferior to, scientific modes of explanation that characterize phenomena as instances of general cover laws. Science explains how in general water freezes when its temperature reaches zero degrees centigrade; but it takes a story to convey what it was like to lose one's footing on slippery ice on late afternoon in December 2004, under a steel-grey sky (Herman 2009:3).

Un *storyteller* transforma hechos o sucesos reales o ficticios, en palabras. Muchas veces improvisando o embelleciendo. Sus historias generan, en quien las escucha, interés, entretenimiento, educación y hasta valores morales. Uno de los puntos centrales de cualquier historia es su carácter narrativo y la existencia de personajes. Las historias son formas de memoria, de transmisión de valores de generación en generación. Sin embargo, en este proceso de transmisión van cambiando, transformándose en lo que Barthes llama la muerte del autor (1984). El arqueólogo construye historias, introduce nuevos personajes en las historias ya conocidas. Esto significa que el arqueólogo produce historias que pueden ser reapropiadas y modificadas por las personas. También puede aportar materia prima a partir de las cuales diferentes grupos pueden nutrirse para producir sus propias historias.

Si el pasado puede ser caracterizado como la presencia de una ausencia, es a través de nuestros discursos que pretendemos llenar ese vacío, darle contenido y sentido. Como asumen las arqueologías interpretativas (Shanks y Tilley 1987; Hodder et al. 1995) la reconstrucción objetiva y el conocimiento

del pasado fueron una utopía de las corrientes positivistas-científicistas. ¿Acaso no es una pérdida de tiempo intentar separar el sujeto que crea el discurso de su resultado, «una historia»? ¿Por qué no preocuparnos por reconciliar pasado y presente a partir de la generación de historias múltiples, a partir de discursos subjetivos en los que todos los distintos grupos estén representados? Al contrario de una historia universal, esta sería local y contextual. El arqueólogo como *storyteller* no es un problema, ni una limitación para escribir discursos válidos sobre el pasado, al contrario hace suyas estas cuestiones y las resalta como marcas identificadoras de una subjetividad explícita, y por lo tanto factible de diálogo con otras desde relaciones simétricas. Como señala Joyce (2002), la escritura de la arqueología empieza mucho antes de que el autor coloque su lapicera sobre una hoja, en las narrativas que comienzan a ser construidas en el trabajo de campo, en el laboratorio, en las salas de clase, en los congresos, transformando el material escrito apenas en «ecos» de todas estas instancias.

## **La Antártida como narrativa**

Nuestro proyecto de investigación tuvo inicio en 1995-96, como consecuencia de un descubrimiento casual de una cueva con estructuras y materiales arqueológicos históricos, por parte de un equipo de geólogos del Instituto Antártico Argentino en la península Byers, isla Livingston de las Shetland del Sur. En las primeras campañas arqueológicas en dicha península, se localizaron 26 sitios arqueológicos asignados a expediciones loberas balleneras del siglo XIX (Zarankin y Senatore 1999, 2000, 2005 y 2007). Así se dio inicio a los estudios de las primeras estrategias humanas de ocupación de la Antártida desde diversas fuentes de evidencia. Actualmente las investigaciones se enmarcan en proyectos de colaboración internacional en los que participan equipos de Brasil, Argentina, Chile y Australia (Stehberg et al. 2007 y 2008; Pearson et al. 2008 y 2010; Zarankin et al. 2007). Cabe aclarar que para llevar adelante los trabajos de campo es necesario permanecer en campamentos de grupos reducidos de personas, aislados, por más de 2 a 4 meses de duración en la temporada de verano.

Los estudios arqueológicos se han centrado principalmente en las Islas Shetland del Sur. El objeto de interés ha sido la presencia en la Antártida de grupos de loberos y balleneros durante el siglo XIX. Embarcaciones tripuladas

por personas de diversos orígenes eran enviadas por compañías dedicadas a la explotación y comercialización de productos de mamíferos marinos desplegadas en escala global. Estos viajes, motivados por la obtención de pieles y aceites, fueron extendiendo los límites de lo conocido e incorporando nuevos paisajes y experiencias al mundo moderno.

Nuestra aproximación teórico-conceptual se apoya en la teoría narrativa (Senatore 2011b). La definición de narrativa incluye dos conceptos: lo narrado y el acto de narrar formulados en el campo de la narratología (también asociados a distinciones binarias fábula/discurso, contenido/expresión, hechos objetivos/representación por diversos autores). Estos conceptos refieren a *qué* se cuenta y *cómo* es contado. Si bien la distinción puede ser útil analíticamente, entendemos que lo narrado y el acto de narrar no son entidades independientes. La historia se crea al ser narrada y el acto de narrar implica la creación de una historia. Estas definiciones son útiles a la hora de pensar a la Antártida como narrativa. Las diversas formas de conocer e incorporar la Antártida al mundo moderno implican una relación entre lo narrado y el acto de narrar.

## Experiencia y conocimiento

El objetivo de las investigaciones es el estudio de los procesos de incorporación de un nuevo espacio —la Antártida— al mundo moderno y occidental, en el marco de la expansión colonial y del capitalismo. El pensamiento moderno incluye y explica todo en términos de una racionalidad única (Bauman 2007). La Modernidad es distinguida por un marco filosófico particular e implicó cambios que transformaron las ideas y las «formas de ver» el mundo generando los esquemas conceptuales propios a la sociedad occidental (Giddens 1991; Giddens y Pierson 1998). En este marco el pensamiento moderno incorporó nuevos espacios a partir de un proceso de objetivación y apropiación plasmado en la producción cartográfica (para el caso de la Antártida ver Salerno et al. 2010; Zarankin et al. 2011). Este procedimiento implicó la aceptación de la existencia de un fenómeno ajeno, exterior, cuyo conocimiento se realizaba a través del método científico. En este marco, podemos decir que el grado de detalle en los mapas demuestra objetivamente el grado de conocimiento de un espacio determinado. Desde esta perspectiva, la incorporación de la Antártida al mundo moderno podría medirse solamente a partir de la producción cartográfico-científica. Es decir,

un acercamiento lineal, acumulativo, secuencial a un fenómeno objetivable, medible. Sin embargo, consideramos que esta es sólo una parte del proceso de conocimiento, el acercamiento a través de la ciencia.

Nuestro proyecto presenta una aproximación dual, incluyendo una mirada analítica complementaria y alternativa. Planteamos la coexistencia de diversas formas de incorporación de nuevos espacios y nos interesamos también por explorar aquellas que se vinculan a la multiplicidad de las experiencias que conforman los nuevos paisajes. De esta forma, la experiencia se presenta como una forma de conocimiento que permite cruzar lo temporal y lo espacial, lo lineal y lo multilineal (Senatore 2011b). Desde esta perspectiva estudiamos la incorporación de las Islas Shetland del Sur y lo hacemos analizando la heterogeneidad de experiencias que conllevan.

### **Nuevos protagonistas y vida cotidiana**

Por otra parte, desde nuestra perspectiva, la definición de narrativa implica experiencia (Herman 2009). En otras palabras, lo que hace que un texto pueda ser considerado o definido como una narrativa es el grado de *experienciality* implicado en el mismo (Ryan 2007). De esta forma entendemos que la Antártida, como narrativa, se crea en las experiencias de las personas. Pero ¿de qué personas estamos hablando? Y ¿a qué narrativas nos referimos? ¿Quiénes son los protagonistas de las historias en la Antártida?

Así nos hemos propuesto construir historias de aquellos que no fueron incluidos en las *master narratives* de la Antártida (Senatore 2011a). En ciertos trabajos nos centramos en discutir el rol de la arqueología como constructora de una historia de pluralismo y multivocalidad (Zarankin y Senatore 2007). Nuestras investigaciones arqueológicas sobre la presencia lobera-ballenera han permitido cuestionar ciertos principios de la historia oficial, como la base dicotómica exploración-explotación (Senatore y Zarankin 2010). También hemos dejado a un lado la historia centrada en los eventos extraordinarios protagonizados por héroes de la exploración en fechas precisas y desvinculados de los procesos que les dan sentido (Senatore 2011a). En el contexto de principios del siglo XIX hemos considerado la llegada del hombre a la Antártida como parte de un proceso de expansión capitalista (Senatore y Zarankin 1999; Zarankin y Senatore 2005). Asimismo, la arqueología se ha interesado en aquellos que tuvieron un rol menos visible en la historia antártica, incluyendo a los grupos de

loberos y balleneros como nuevos protagonistas. El estudio sistemático de los restos materiales como principal fuente de información ha permitido brindar novedosas perspectivas sobre estas historias, mediante la localización de los restos materiales de campamentos de caza establecidos temporalmente sobre las costas de parte de las islas. Complementariamente, partir del estudio de la cultura material recuperada en las excavaciones de los campamentos, se ha generado información sobre aspectos desconocidos de la vida cotidiana de los primeros hombres en vivir temporalmente en Antártida (Zarankin y Senatore 2007; Senatore et al. 2008). De esta forma, incorporando nuevos protagonistas y centrándonos en las pequeñas historias de la vida cotidiana, la arqueología ha comenzado a ofrecer una mirada alternativa a las historias más conocidas y difundidas del pasado antártico (Senatore y Zarankin 2010).

### Arqueólogos-Storytellers en la Antártida

Al revisar los más de 30 artículos que nuestro equipo publicó a lo largo del tiempo, hallamos que no solo nos limitamos a utilizar una narración ortodoxa dentro de los parámetros de la disciplina arqueológica, sino que además nuestra presencia en estos trabajos es invisible (Zarankin y Senatore 1996, 1997, 1999, 2000, 2005, 2007; Senatore y Zarankin 1999; Senatore et al. 2008). En nuestro rol de autores nos transformamos en narradores omniscientes, neutros, a través de la primera persona del plural, representando una masa uniforme que es la ciencia. Los objetos y las estructuras nos revelan sus secretos, en tonos grises, sin adjetivos, sin emociones. A partir de ellas es que construimos nuestros discursos sin exponernos y sin incluir experiencias que nos expongan a una situación de vulnerabilidad frente a los demás. Recientemente, tal vez porque hemos envejecido, o porque nuestras vidas se transformaron incluso siguiendo caminos impensados, hemos empezado a meditar sobre cuestiones que pueden formar parte de algún tipo de tabú, cómo es la relación emocional del arqueólogo con su objeto de estudio y los efectos sobre los resultados de su trabajo.

El punto de inflexión en este planteo radica en que nuestro objetivo es contar historias, principalmente sobre los grupos subalternos/invisibles que han quedado fuera de las *master narratives*. Paradójicamente en este proceso de conocimiento, nos autoexcluimos de las historias que construimos, y creamos un nuevo grupo de personas invisibles. El arqueólogo no es la historia, sino quien la construye. Sin

embargo y de la misma manera que Velázquez en su obra *Las Meninas*, donde suitlamente decide incluirse a partir del reflejo de un espejo, ¿por qué los arqueólogos no podemos utilizar como recurso incluirnos/participar en la narración?

Ensayamos dos formas de presentar al arqueólogo como *storyteller*. La primera la denominamos *historias como proyecciones*. En ellas se trata de crear historias y de personas a través de la recreación de los contextos y problemáticas que estamos estudiando utilizando la información generada en la investigación. Se proyecta nuestra «subjetividad» reconociendo este aspecto como parte del proceso de conocimiento. Esta forma de construir historias ya ha sido ensayada por otros arqueólogos (Beaudry 1998; Yamin 1998; entre otros). A la segunda forma la llamamos *historias transversales*. Se trata de involucrarnos explícitamente en las historias que producimos, introduciendo en los textos situaciones, sensaciones, experiencias que vivimos durante las investigaciones. La idea es atravesar la historia que contamos colocándonos como partes integrantes de ella, sumando historias a aquellas que son foco de nuestra investigación.

## Historias como proyecciones

En 2007 publicamos el libro *Historias de un pasado en blanco; arqueología histórica antártica*, que reunía las principales informaciones e ideas producidas por la investigación. Sin embargo, una vez terminado el manuscrito había algo que nos incomodaba. Claramente el libro no reflejaba la manera en que nos aproximamos a la investigación en la actualidad. Muchas cosas cambiaron (académicas y personales) desde el inicio de nuestra investigación por lo que no nos sentíamos representados por un libro, compuesto principalmente por informaciones generales sobre los sitios y los materiales arqueológicos que encontramos. De todas formas sabemos de nuestra responsabilidad como arqueólogos de dar a conocer las informaciones que producimos. Así fue que decidimos generar un contrapunto con el lenguaje y la presentación de datos de forma «tradicional» expuesta en el libro con un prólogo que representase otra posibilidad, la de un arqueólogo como *storyteller* o contador de historias. ¿Por qué no? ¿Acaso después de 16 años de trabajo en el lugar, viviendo en ciertas condiciones relativamente próximas a las personas que estudiamos — campamentos de varios meses de duración, grupos reducidos, incomunicación, aislamiento, frío, privaciones— no podemos contar sus historias de una manera más coloquial y cercana? No hay duda de que se trata de un gran desafío, li-

brarse de los límites impuestos por la disciplina sobre cómo presentar nuestras experiencias relativas al objeto de estudio, entre estas cómo transformar en textos los conocimientos adquiridos. Aquí el resultado:

A Samuel Green le costaba trabajo dormir, no podía acostumbrarse a noches sin oscuridad. Hacía ya casi tres meses que estaba en Byers y no veía la hora de que el barco, que los había dejado allí, pasase a recogerlos para llevarlos de vuelta a casa, en Stonington. El sueño no venía y él pensaba en su pequeña hijita Sara y su esposa Helen a quienes no veía hacia 6 meses. Le parecía extraño no poder recordar bien sus rostros. Green miró hacia su costado derecho y vio que sus compañeros Smith, Cook, Louder y el segundo oficial Colleman dormían profundamente. Se preguntó si sería por causa del intenso trabajo de la última semana o la botella de alcohol que habían bebido la noche anterior. Dentro del pequeño refugio en el que apenas cabían todos acostados y unas pocas vértebras de ballena que habían traído desde la playa como sillas y mesas, todavía ardía el carbón en el fogón. Afuera un viento helado soplaba cada vez con mayor intensidad. Rogó al cielo para que no fuese otra de esas tormentas terribles que no les permitía salir del refugio, a veces por casi una semana. Si bien así podían descansar, jugar «damas», fumar y charlar, aún era mucho el trabajo que les quedaba por delante. Había cientos de animales a los que cuear y todavía más pieles que debían salar y preparar para cargar en el barco. Fueras del refugio tenían pilas de cuerpos de elefantes marinos listos para ser cortados en trozos y hervidos en marmitas para producir aceite. Antes de que Green lo pudiese percibir, el sueño lo arrastró fuera de Byers, fuera de la Antártida y lo llevó a su hogar donde estaban su esposa e hija, sonrió, ahora podía ver claramente sus rostros.

*Wake up!*, ordenó Colleman a primera hora de la mañana. Smith comenzó a preparar el café y fritar restos de elefante marino que habían sobrado de la noche anterior. Hacía tiempo que los pocos trozos de cerdo y vaca abastecidos desde el barco se habían acabado. La comida ahora era siempre igual, carne de foca, sopa y alguna que otra ave. Comieron en silencio y salieron del refugio rumbo a las actividades del día. Colleman y Smith se ocuparían de cortar los elefantes para preparar el aceite en la marmita que estaba junto al recinto, Cook, Louder y Green cazarían los animales que llegarían a la costa y después continuarían con las tareas de secado y salados de cuero, para dejarlos listos para su transporte al barco.

A veces en medio de las matanzas, Green y Cook sentían pena al quebrar las cabezas de focas recién nacidas cuyos cueros prácticamente no servían para nada. Sin embargo la orden era clara, se necesitaban todas las pieles que se pudiesen conseguir para que el viaje valiera la pena y las ganancias fueran mayores. Sus garrotes de madera estaban siempre cubiertos de sangre y pelos. Como ellos decían, lo mejor era no pensar demasiado en el asunto.

Por la tarde Maynard, el tercer oficial del barco, que dirigía otro grupo de hombres que estaban instalados en Sealers vino a hablar con Colleman, los dos parecían preocupados. Eran ocasionales esos encuentros ya que cada grupo permanecía cerca de su refugio. Maynard continuamente señalaba con su dedo hacia el norte. Después de un rato Maynard se despidió, dio media vuelta e inició su retorno. Los hombres siguieron trabajando. Por la noche a la hora de la cena, Louder fumaba en su pipa de caolín blanca, sentado en una de las vértebras mientras remendaba una camisa. Por su parte Cook intentaba fabricar unos zapatos con unos cueros de foca. Los suyos tenían dos grandes hoyos por donde entraba frío y humedad. De hecho, todos tenían agujeros en sus calzados y no era infrecuente que tuviesen que descartar algunos pares que ya no tenían arreglo. Colleman reunió a todos y les dijo que un grupo de ingleses habían intentado robar las pieles del campamento de Maynard. Por lo tanto a partir de ese momento debían vigilar el campamento durante la «noche», él mismo se ofreció a iniciar el turno de guardia. A los hombres les parecía interesante el cambio de comportamiento de Colleman en tierra comparado al que tenía en el barco. Era impensable que Colleman vistiese y comiese lo mismo que ellos. Más increíble era que durmiese en el mismo lugar. A veces les preguntaba a Green y a Cook por sus familias, al mismo tiempo que contaba sobre la suya. En el barco todo era diferente, Colleman era uno de los que mejor vestía y sólo esporádicamente se acercaba a ellos. Ahora, en el frío y solitario paisaje de Byers, parecía asomar otra persona, un igual.

Una semana después fue divisado un grupo de 3 personas cerca del refugio. Colleman buscó un mosquete, colocó pólvora y munición y efectuó un disparo al aire. Las personas huyeron y no volvieron. A fin de febrero llegó el barco. Los ojos de los hombres se llenaron de lágrimas. Hacía ya unos días que estaba todo listo para la retirada. Atrás quedaron algunas botellas que se rompieron en alguna noche de bebida en exceso, aquella ropa que no fue posible reciclar, una marmita que no resistió la intensidad

de la producción de aceite y se quebró, el tablero de juego que Louder había fabricado con maderas de la playa y otros restos que atestiguan el paso de este grupo por el lugar.

El barco se aleja y aunque Green, Colleman, Cook, Louder y Smith no lo sepan, nunca más regresarán a ese lugar. Los animales fueron cazados de manera salvaje y ya quedan pocos. El mercado está inundado de pieles. La caza de focas en Antártida dejó de ser un buen negocio.

Doscientos años después ellos y sus historias fueron consumidos por el tiempo hasta desaparecer por completo. Sus cuerpos hace mucho son polvo. Tal vez en algún caso todavía reste una lápida abandonada en la que ni siquiera pueda leerse el nombre de su ocupante. Tampoco existen documentos que cuenten sus aventuras, lo que sentían y pensaban, menos aún quienes eran. Sin embargo, al excavar los sitios en Byers, al encontrar sus refugios y los restos que una vez fueron parte de sus vidas, un fragmento mínimo de su existencia brilla por un instante en el cruel e infinito manto del olvido. Ese olvido al que la historia oficial destina a las personas comunes.

## **Historias transversales**

A lo largo de estos años nos ocurre que cuando contamos el caso de la Antártida, ya sea en congresos, cursos, conferencias, entrevistas o en nuestra vida extra-académica, generalmente la gente se interesa más que por la investigación en sí, por nuestra experiencia de vida en el lugar. Para exemplificar a qué nos referimos con lo que denominamos historias transversales transcribimos aquí un fragmento de un texto, inacabado, que uno de los autores de este artículo (AZ) escribió durante una tormenta de nieve en la Antártida.

La carpeta se sacude frenéticamente producto de los fuertes vientos de la tormenta, parece que en cualquier momento todo va a estallar en mil pedazos. Dentro de la bolsa de dormir, el único lugar caliente en el que puedo escaparme del frío, me pregunto ¿qué hago acá?, a miles de kilómetros de casa, de los afectos, de la comodidad. Me choca la idea de que, por más que quiera, grite, desee, o lo que sea, no tengo como salir de este lugar, en el que la luz nunca desaparece, está en todas partes. Me cubro completamente el rostro dentro de la bolsa y subo el volumen de mi mp3 (que, vale la pena aclarar, cuando empezamos el proyecto con Senatore en 1995, era un walk-

man de cassette). Al fin oscuridad... una canción de SADE invade primero mis oídos, después me envuelve y, por algún tiempo, logro escaparme de la tormenta, del frío, de la sensación de soledad, de ese lugar...

A poca distancia de mi carpa están los sitios arqueológicos que vinimos a estudiar. Son pequeños recintos de piedras de más de 200 años que funcionaban como refugio de grupos cazadores de focas durante su estancia en la isla. Estoy seguro de que alguna de las personas que allí estuvieron debe haber sentido algo similar a lo que yo estoy experimentando. Si bien muchas cosas nos separan (tiempo, cultura, nacionalidad, edad, profesión, tecnología, etc.) otras nos unen (estar en este lugar donde termina el mundo, frío, aislamiento, extrañar, en otras palabras «sentir»). Quién sabe, tal vez esta persona conseguía escapar de Byers como yo a través de su cabeza (probablemente, a falta de un MP3, ayudado por alguna música que canta, por el alcohol y el tabaco, o simplemente a través de los recuerdos).

Otra cosa que nos aproxima es que los dos estamos allí trabajando, con objetivos definidos. Él cazando focas, nosotros (como equipo), estudiándolo a él (ellos) a partir de sus vestigios. Entonces me pregunto, pensando en el sitio y los materiales que excavamos día a día, ¿qué informaciones producimos? Algunas de las respuestas obvias son: Qué comían, cómo y con qué construían el refugio, cómo organizaban el espacio, cuántas personas había en el lugar, cómo se vestían, qué objetos utilizaban, de qué época eran, entre otras....

¿Acaso todos estos datos me permiten conocer y entender estas personas o conocer sus historias? Recordemos que se trata de individuos de grupos subalternos y por lo tanto silenciados e invisibilizados por las historias oficiales. En otras palabras, únicamente los capitanes, los grandes exploradores, los poderosos dejaron registros escritos sobre sus sensaciones, ideas y demás pensamientos durante su estancia en Antártica (travesía en general elegida proporcionalmente por ellos), mientras que casi nada existe sobre estas personas «comunes». De ahí que sus vestigios materiales se transformen en una de las pocas evidencias de sus vidas en el lugar.

Vuelvo a la soledad de mi carpa y me pregunto si todo lo que estoy sintiendo, y que me define como persona, va a quedar registrado en algún lugar, en algún objeto, si alguien alguna vez podrá saber lo que me estaba afectando en ese momento. Seguramente nadie podrá saberlo estudiando mi ropa, o lo que como, o la organización espacial del campamento....

El viento disminuye poco a poco, ahora es posible escuchar el ruido del mar y los rugidos de lobos y elefantes marinos. Saco la cabeza de dentro de la bolsa de dormir, una luz intensa me enceguece por unos instantes. Me toco el rostro, donde una lágrima dejó un surco húmedo y pegajoso que ahora comienza a congelarse, formando los trazos de una historia mínima, que se funde con el pasado y me transforma.

## Reflexiones finales

¿Por qué un libro o un artículo de arqueología académica tienen que ser, por lo general, aburridos? ¿Acaso la arqueología no es fuente de inspiración para crear personajes e historias que todo el mundo conoce y disfruta? Es inmenso el contraste entre un texto de arqueología (neutro y aburrido) y la experiencia del arqueólogo al participar de un trabajo de campo (dinámico, entretenido y lleno de historias). Como una interpretación de esta situación, consideramos que los discursos técnicos y neutros son parte de la estrategia que una arqueología confinada a paradigmas de mediados del siglo pasado desarrolló cuando existía temor a no ser calificada como ciencia.

Ahora nos preguntamos en qué medida se pueden incluir en el campo amplio y diverso de la arqueología otras formas de contar historias. En este sentido creemos interesante animarnos a pensar que lo importante no es si los hechos o los personajes que describimos son «verdaderos» o «falsos», sino de qué manera nos ayudan a reflexionar sobre el pasado y por lo tanto sobre el presente.

Partimos de la idea de que en cada objeto, en cada sitio, existen historias extraordinarias para ser contadas. Cuál es el objetivo de la arqueología si no logramos llegar, entusiasmar, atraer a diversas audiencias y hacer que se interesen en lo que decimos. O en el mejor de los casos que creen sus propias historias a partir de las herramientas que exhibimos. La arqueología tiene un valor agregado que, como señala Holtorf (2005), la transforma en cultura popular. Se puede no saber exactamente qué es la arqueología, pero lo que sí se sabe es que interesa y que es algo próximo y familiar. Una estrategia de acercamiento está en el lenguaje y la forma de contar lo que nuestras investigaciones producen. El valor de los objetos/cosas, no viene de ellos sino de las historias que generan. Por lo tanto las historias pueden ser una estrategia para valorizar el pasado. Incluso las historias del hoy, las que el arqueólogo vive

durante su trabajo, sin duda agregan valor a la problemática que estudiamos (Fig. 2). Y en este marco están incluidas las historias que las propias personas cuentan o asocian a nuestro trabajo.

En síntesis, nuestro objetivo en este trabajo fue discutir la forma en que los arqueólogos transformamos nuestro trabajo en textos. Detrás de toda investigación arqueológica siempre hay una historia, historias de descubrimiento, de hacer arqueología y de comprender qué significa hacerlo. Atarnos a los moldes de narración científica es reducir lo que llamamos verdad a descripciones, modelos e interpretaciones que hacen desaparecer la magia y el encanto que cualquier historia tiene. Si cuando nos encontramos con objetos o estructuras, lo que tenemos son historias para ser contadas, entonces por qué se decide transformar esas historias solamente en datos e información para una pequeña y selecta audiencia de arqueólogos. Está en nosotros decidir cambiar... o no.

Consideramos que como arqueólogos podemos aprender mucho con Edward Bloom y su capacidad para transformar cosas simples, cotidianas e invisibles, en historias extraordinarias. Historias que pueden transportar a quien las escucha a otra dimensión, generando intereses, reflexiones, y por sobre todas las cosas, devolviendo a la arqueología su «magia», esa por la cual todos nosotros elegimos ser arqueólogos.

Will Bloom: *You know about icebergs, dad?*

Senior Ed Bloom: *Do I? I saw an iceberg once. They were hauling it down to Texas for drinking water. They didn't count on there being an elephant frozen inside. The wooly kind. A mammoth.*

Will Bloom: *Dad!*

Senior Ed Bloom: *What?*

Will Bloom: *I'm trying to make a metaphor here.*

Senior Ed Bloom: *Well you shouldn't have started with a question, because most people want to answer questions. You should've started with «the thing about icebergs is.»*

(En *Big Fish*, de Tim Burton 2003.)

## Agradecimientos

Agradecemos el financiamiento actual del proyecto de investigación, CNPq (edital PROANTAR 23/2009 y PROSUL), FAPEMIG, PIP-CONICET 0282 UBACyT (2011-13) «Una arqueología de las narrativas». A la Universidad Federal de Minas Gerais e Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas - CONICET. A los integrantes del equipo brasileño y chileno de arqueología antártica.

A Lucio Menezes Ferreira y Mónica Montenegro por la invitación a formar parte de esta publicación.

## Referencias bibliográficas

- Baughman, T. H. (1993). *Before the Heroes Came: Antarctica in the 1890s*. University of Nebraska Press, Lincoln y London.
- Barthes R. (1984). *Le Bruissement de la Langue: Essais Critiques IV*. Editorial du Seuil, Paris.
- Beaudry M. (1998). «Farm Journal First Person four Voices». En: *Historical Archaeology* 32 (1): 20-33.
- (2005). «Stories That Matter. Material Lives in 19th century Lowell and Boston, Massachusetts». En: *Cities in the world 1500-2000*. Green, A. y R. Leech (Eds.), pp. 249-268. Monograph 3 of the Society for Post-Medieval Archaeology, Maney Publishing, London.
- Benjamin, W. (1938). «The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov». En: *Illuminations: Essays and Reflections*. Arendt, H. (Ed.), pp. 83-109. Schocken Books, New York.
- Bruner, J. (1991). «The Narrative Construction of Reality». En: *Critical Inquiry* 18 (1): 1-21.
- Clifford, J. (1986). «On Ethnographic Allegory». En: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Clifford, J. y G. E. Marcus (Eds.), pp. 98-121. University of California Press, Berkeley.
- Deetz, J. (1998). «Discussion: Archaeologists as Storytellers». En: *Historical Archaeology* 32(1):94-96.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late*

- Modern Age*. Polity Press, Cambridge.
- Giddens, A. y C. Pierson (1998). *Conversations with Anthony Giddens. Making Sense of Modernity*. Stanford University Press, Stanford.
- Herman, D. (2009). «The Third Element; or, How to Build a Storyworld». En: *Basic Elements of Narrative*, pp. 105-136. John Wiley y Sons Ltd., Malden.
- Holtorf, C. (2005). *From Stonehenge to Las Vegas. Archaeology as Popular Culture*. Altamira Press, Walnut Creek.
- Joyce, R. (2002). *The Languages of Archaeology*. Blackwell, Oxford.
- McGuire, M. (1990). «The Rhetoric of Narrative: A Hermeneutic, Critical Theory». En: *Narrative Thought and Narrative Language*. Britton, K. y A. D. Pellegrini (Eds.), pp. 219-236. Lawrence Erlbaum Associates, Hove, New Jersey.
- Ochs, E y L. Capps (1996). «Narrating the Self». En: *Annual Review of Anthropology* 25:19-43.
- Pearson, M.; R. Stehberg; A. Zarankin; M. X. Senatore y C. Gatica (2008). «Sealer's sledge excavated on Livingstone Island, South Shetland Islands». En: *Polar Record* 44: (362-364).
- Pearson, M.; R. Stehberg; A. Zarankin; M. X. Senatore y C. Gatica (2010). «Conserving the oldest historic sites in the Antarctic: the challenges in managing the sealing sites in the South Shetland Islands». En: *Polar Record* 46: 57-64.
- Praetzellis A. y M. Praetzellis (Eds.) (1998). «Archaeologists as Storytellers», Special Issue of *Historical Archaeology* 32 (1).
- Praetzellis, A. (1998). «Introduction: Why Every Archaeologist Should Tell Stories Once in a While». En: *Historical Archaeology* 32(1):1-3.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Paidós, Buenos Aires.
- (2003). *El conflicto de las interpretaciones; ensayos de hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Ryan, M. L. (2007). «Toward a Definition of Narrative». En: *The Cambridge Companion to Narrative*. Herman, D. (Ed.), 22-35. Cambridge University Press, Cambridge.
- Salerno, M.; A. Zarankin y M. X. Senatore (2010). «La visión cartográfica: expansión territorial y poder en el mundo moderno. El caso de las Islas Shetland del Sur (Antártida, principios del siglo XIX)». En: *Arqueologías históricas, patrimonios diversos*. Diógenes Patiño C. y A. Zarankin (Eds.), pp. 15-32. Sello Editorial, Universidad Del Cauca, Serie Estudios Sociales, Popayán.
- Simpson-Housley, P. (1992). *Antarctica; Exploration, Perception and Metaphor*. Routledge, London.

- Senatore, M. X. (2011a). «Reflexiones sobre Arqueología, Historia y Patrimonio en Antártida». En: *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*. En prensa.
- Senatore, M. X. (2011b). «Antártida como narrativa». En: *Vestigios. Revista Latinoamericana de Arqueología Histórica*. En prensa.
- Senatore M. X. y A. Zarankin (1999). «Arqueología histórica y expansión capitalista. prácticas cotidianas y grupos operarios en Península Byers, Isla Livingston, Shetland del Sur». En: *Sed Non Satiata*, Zarankin, A. y F. Acuto (Eds.), pp. 171-188. Del Tridente, Buenos Aires.
- Senatore, M. X. y A. Zarankin (2010). «Widening the Scope of the Antarctic Heritage Archaeology and the 'The Ugly, the Dirty and The Evil' ». En: *Antarctic History Polar Settlements - Location, Techniques and Conservation*. Bar, S. y P. Chaplin (Eds.), pp. 51-59, ICOMOS International Polar Heritage Committee, Oslo.
- Senatore, M. X.; A. Zarankin; M. Salerno; I. V. Valladares y M. J. Cruz (2008). «Historias bajo cero. Arqueología de las primeras ocupaciones humanas en Antártida». En: *Arqueología del Extremo Sur de Sudamérica*, Borrero, L. y N. Franco (Eds.), pp. 117-130. DIPA-IMHICIHU-CONICET. Editorial Dunken, Buenos Aires.
- Shanks M. y C. Tilley (1987). *Re-Constructing Archaeology: Theory and Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Spector, J. D. (1991). «What this Awl Means: Toward a Feminist Anthropology». En: *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, Gero J. M. y M. Conkey (Eds.), pp. 388-406. Blackwell, Oxford.
- Stehberg, R.; M. Pearson; A. Zarankin; M. X. Senatore y C. Gatica (2008). «Protection and Preservation of the oldest sites of the Antarctic: the case of Fildes Peninsula and Byers Peninsula in the South Shetlands Islands». En: *Historical Polar Bases Preservation and Management, International Polar Heritage Committee*. Bar, S. y P. Chaplin (Eds.), pp. 80-94, ICOMOS Monuments and Sites XIV Special Issue, Lorenskog.
- Stehberg, R.; A. Zarankin; M. Pearson; C. Gatica y M. X. Senatore (2007). «Nuevos antecedentes arqueológicos sobre la caza de lobos y focas en Península Byers». En: *Revista del INACH*, pp. 7-8, Punta Arenas.
- White, H. (1973). *Metahistory: the historical imagination in the nineteenth-century Europe*. Johns Hopkins University Press.
- Yamin, R. (1998). «Lurid Tales and Homely Stories of New York's Notorious Five Points». En: *Historical Archaeology* 32 (1):74-85.

- Zarankin, A. y M. X. Senatore (1996). «Ocupación humana en tierras antárticas: una aproximación arqueológica». En: *Soplando el viento. Arqueología de la Patagonia*, pp. 629-644, Bariloche.
- Zarankin, A. y M. X. Senatore (1997). «Arqueología en Antártida. Primeras estrategias humanas de ocupación y explotación en Península Byers, Isla Livingston, Shetland del Sur». En: *Actas de las Cuartas Jornadas de Investigaciones Antárticas*, pp. 7-10, IAA, Buenos Aires.
- Zarankin, A. y M. X. Senatore (1999). «Arqueología en Antártida, estrategias, tácticas y los paisajes del capitalismo». En: *Desde el país de los gigantes. Perspectivas arqueológicas en Patagonia*. Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Río Gallegos.
- Zarankin, A. y M. X. Senatore (2000). «Hasta el fin del Mundo. Arqueología en las Islas Shetland del Sur. El caso de Península Byers, Isla Livingston». En: *Praehistoria* 3: 219- 236. PREP-CONICET, Buenos Aires.
- Zarankin, A. y M. X. Senatore (2005). «Archaeology in Antarctica, 19<sup>th</sup> century capitalism expansion strategies». En: *Internacional Journal of Historical Archaeology*, 9 (1):43-56. Plenum-Kluwer, Nueva York.
- Zarankin, A. y M. X. Senatore (2007). *Historias de un pasado en blanco. Arqueología histórica antártica*. Belo Horizonte: Argumentum.
- Zarankin, A.; R. Stehberg; M. Pearson; C. Gatica y M. X. Senatore (2007). «Campaña multinacional de Arqueología Antártica». En: *Vestigios Revista Latinoamericana de Arqueología Histórica*. Vol.1 (2).
- Zarankin A.; Senatore M. X. y M. Salerno (2011). «Tierra de Nadie. No man's land. Landscape Archaeology in South Shetland Islands, Antarctica». En: *Revista Chilena de Antropología*. En prensa.

## EL PASADO EN EL PRESENTE DE LOS ASURINI DO XINGU: NARRATIVAS ARQUEOLÓGICAS Y NARRATIVAS INDÍGENAS

Fabíola Andréa Silva

Es común decir que la arqueología tiene su cuna en el colonialismo y, desde su formación como una ciencia en el siglo XIX, que sus prácticas se desarrollaron bajo la hegemonía del pensamiento occidental y de los intereses económicos de las élites político-ideológicas y del Estado.

En las últimas décadas muchos investigadores rompieron con esa herencia, criticando las prácticas colonialistas, cambiando de rumbo y proponiendo una «arqueología alternativa» (Trigger 2008). La consolidación de esa ruptura, sin embargo, exige un amplio debate de la ética local y mundial—sobre la gestión del patrimonio arqueológico—lo que les permite trascender los métodos tradicionales del occidente y sus principios teóricos. De hecho, para hacer posible una arqueología distinta de los patrones hegemónicos, desde el diseño hasta la difusión de datos de la investigación, es necesario desarrollar métodos arqueológicos más reflexivos, donde la multivocalidad es un componente importante (Hodder 2000; Liebmann y Rizvi 2008; Habu, Fawcet y Matsunaga 2008; Meskell 2009).

El camino sugerido por algunos investigadores es la construcción de teorías, métodos y prácticas arqueológicas que: 1) reúnan conocimientos y principios de los occidentales y no occidentales en la construcción del

pasado (Nassaney 1989; Liebmann 2008a; Rizvi 2008; Lilley 2009); 2) considere la diferencia y la diversidad de puntos de vista de los implicados en la gestión del patrimonio arqueológico (Colwell-Chanthaphon 2009a; Lydon 2009); 3) tenga en cuenta las complejas interrelaciones sociales, culturales, políticas, económicas e ideológicas que existen entre los sujetos y bienes arqueológicos a nivel local, regional, nacional y mundial (Lydon 2009; González-Ruibal 2009; Benavides 2009; Lilley 2009; Hodder 2008; Trigger 2008).

Este movimiento de «descolonización de la arqueología» se experimenta en todo el mundo en diferentes contextos de investigación y, en el caso de los territorios indígenas, estas prácticas están guiadas por: 1) preguntas acerca de los beneficios y los beneficiarios de la investigación arqueológica; 2) relativización del supuesto derecho y de la capacidad de los arqueólogos a controlar el pasado de las poblaciones indígenas; 3) no defender la primacía de la interpretación científica, en detrimento de las interpretaciones émicas sobre el pasado. Tal perspectiva ha dado lugar a la producción de diferentes narrativas sobre el pasado y una indigenización de la arqueología<sup>1</sup> (Smith y Wobst 2005; Colwell-Chanthaphonh y Ferguson 2008; Silimann 2008; Bruchac, Hart y Wobst 2010).

Desde el punto de vista marcado arriba, presentaré una experiencia de investigación arqueológica en una tierra indígena de la amazonia brasileña, que enriquece y desafía a los arqueólogos a contraponer epistemologías científicas y nativas. Quiero reiterar que las prácticas reflexivas y multivocales ofrecen posibilidad para el diálogo y la expresión de diferencias y semejanzas entre los temas involucrados en la práctica arqueológica y en la interpretación, como condición previa para lograr la construcción de múltiples narrativas sobre el pasado. Para Hodder (2000:10), cuando el arqueólogo reconoce que su interpretación es una de las posibles narrativas sobre el pasado, aumenta los límites de su disciplina y la hace verdaderamente social. Desde entonces, puede entrar en un debate que, a menudo, conduce a la frustración y la disonancia, pero al mismo tiempo, es lo que hace posible su marcado compromiso social.

---

<sup>1</sup> Parafraseando la noción de indigenización de la modernidad en Sahlins (1997).

## Colonialismo, descolonización e indigenización de la arqueología

La arqueología, bajo el colonialismo, construyó representaciones esencialistas e inferiorizantes acerca de los pueblos colonizados, arraigando un discurso dominante que resulta difícil de superar, como en Brasil. Los arqueólogos imaginaron o transformaron automáticamente a estos pueblos en herederos de modos de vida «primitiva» que se han perpetuado en el tiempo. (Liebmann 2008a). Durante décadas la arqueología se aprovechó de estas poblaciones y de las descripciones históricas y etnográficas como fuentes para la interpretación del registro arqueológico y de los estilos de vida del pasado —a través del uso de las analogías etnográficas directas, generalmente simplistas y generalizadoras— contribuyendo a homogenizar o sin tener en cuenta sus distintas trayectorias históricas y culturales (Borgstede y Yaeger 2008; Colwell-Chanthaphonh 2009b). También participó activamente en la construcción de las justificaciones de la dominación colonial. En los contextos coloniales, los arqueólogos desarrollaron interpretaciones de la evidencia arqueológica, muchas veces atribuyendo su existencia a los procesos migratorios y la preeminencia de influencias culturales exógenas, la devaluación de la participación y la capacidad de la población local en la construcción del pasado de sus territorios (Noelli y Ferreira 2007; Liebmann 2008b; Pikirayi 2007).

En este escenario las perspectivas e interpretaciones arqueológicas se inscribieron como autoridad universal y el registro arqueológico fue considerado como una realidad objetiva, solamente cognoscible desde una perspectiva científica occidental que no reconoce los diferentes saberes locales como relevantes para el conocimiento sobre el pasado (Smith 2010; Jameson Jr. 2010). A la vez, la arqueología volvería exclusivamente a los vestigios del pasado sin tener en cuenta los efectos de su práctica en el presente de los pueblos colonizados (González-Ruibal 2009; Lydon 2009).

A principios de la década de 1980 surgió la crítica a la tendencia del pensamiento colonial de la arqueología. Sigue el movimiento general de la crítica poscolonial después de la Segunda Guerra Mundial, teniendo en vista los movimientos de independencia de las colonias, el surgimiento de nuevas naciones y el nuevo orden mundial político-económico (Patterson 2008:22-25).

La crítica poscolonialista impactó profundamente en el debate teórico-metodológico de la arqueología (Liebmann y Rizvi 2008): 1) provocó una revisión de la historia de la disciplina y la propuesta de redefinición de sus prácticas

desde una ética no-colonialista; 2) llevó a los arqueólogos a reconocer que su trabajo no se realiza en un vacío social y cultural, sino dentro de un campo de relaciones de poder e interés distintos (políticos, económicos, sociales y culturales); 3) generó la necesidad de relativizar el enfoque del trabajo arqueológico, es decir, no sólo tener en cuenta el registro arqueológico, sino también el contexto socio-cultural donde se produce y donde se desarrolla la investigación; 4) provocó la reflexión sobre el rol social del arqueólogo y la reconsideración de cómo interpretar y representar el pasado, haciendo hincapié en la necesidad de incorporar las epistemologías indígenas en la construcción del conocimiento.

En este contexto las diferentes expresiones de las «arqueologías indígenas» ganaron gran relevancia, emergiendo entre las principales fuerzas para criticar el pensamiento arqueológico occidental. Estas arqueologías son hechas «con», «para» y/o «por los» pueblos indígenas, siendo que el enfoque de la investigación se dirige hacia la producción de conocimiento «para», «con» y «por» los indígenas, y no sólo acerca de estas personas. De las «arqueologías indígenas», por ejemplo la de Atalay (2008), se consideran los siguientes aspectos: 1) colaboración y diálogo con las poblaciones indígenas; 2) desarrollo de temas, cuestiones y agendas de investigación que puedan beneficiar y que tengan la aprobación de las poblaciones indígenas; 3) respeto por las prerrogativas locales de gerenciamiento de los patrimonios culturales; 4) combinación de métodos indígenas con abordajes científicos occidentales; 5) reconocimiento de las conexiones que estos pueblos establecen entre pasado, presente y futuro.

Tales «arqueologías indígenas», sin embargo, no presuponen la armonización de los intereses indígenas y de la comunidad científica. Muchas reflexiones son creadas desde los problemas y posibilidades de hacer narrativas sobre el pasado a partir de una perspectiva alternativa, dialógica y reflexiva de producción del conocimiento sobre el registro arqueológico. Estas experiencias desafían a la Arqueología y ofrecen valioso material para el debate sobre la gestión del patrimonio arqueológico en este escenario poscolonial (Smith y Wobst 2005; Preucel y Cipolla 2008; Colwell-Chanthaphonh 2009b; Lane 2011).

Los pueblos indígenas están cada vez más en colaboración con los arqueólogos para orientar y ayudar a establecer los ejes de investigación, de interpretación y de difusión de los datos y la preservación del patrimonio arqueológico en sus territorios (Anawak 1996; Leavesley et al. 2005; Wiynjorroc et al. 2005; Silva et al. 2010, 2011). Algunos indígenas incluso buscaron la formación académica volviéndose científicos de su propia historia, aportando

nuevas interpretaciones y modos de almacenamiento de datos, cambiando y reinventando metodologías y técnicas arqueológicas, así también como la interpretación (p. ej.: Million 2005; Nicholas 2010). La historia oral, la cosmología, los valores y conocimientos indígenas son los indicadores de tales investigaciones y, por ejemplo, arqueólogos influyentes como Jackson (2005) y Nicholas (2010), los recomiendan como formas legítimas de producción de conocimiento sobre el pasado.

Las arqueologías indígenas tienen como característica la «descolonización» de las metodologías de trabajo arqueológico: 1) el fomento a la participación crítica y la interacción en todo el proceso de construcción y divulgación del conocimiento arqueológico, incluso la no utilización de estrategias exógenas para convencer a los pueblos indígenas acerca de la importancia de la investigación (Greer et al. 2002; Silva y Stuchi 2010); 2) la incorporación de la perspectiva indígena en la investigación e interpretación del registro arqueológico, con la diversificación de las voces interpretativas sobre el pasado y los significados del registro arqueológico, construyendo una educación mutua entre arqueólogos y los colectivos indígenas (Marshall 2002; Tully 2007; Silva 2002, 2009a; Silva et al. 2011); 3) el énfasis en la realización de la «etnografía arqueológica», es decir, la incorporación de métodos etnográficos en los proyectos arqueológicos para comprender la importancia del registro arqueológico de los distintos colectivos afectados por la investigación y la gestión del patrimonio arqueológico, o incluso para entender cómo la práctica arqueológica afecta la dinámica cultural en el presente (Hamilakis y Anagnostopoulos 2009; Colwell-Chanthaphonh 2009b).

Por lo tanto, a diferencia de la investigación arqueológica llevada a cabo sin interlocución, en donde el arqueólogo no construye una relación dialógica con la comunidad local y no cambia sus proyectos establecidos en la oficina, las «arqueologías indígenas» y las «etnografías arqueológicas» —que pueden ser entendidas como una reorientación de la búsqueda etnoarqueológica tradicional— restablecen los diversos aspectos de la investigación, interpretación y gestión del patrimonio arqueológico. El principio por detrás de estas prácticas alternativas arqueológicas es la consideración de que hay múltiples arqueologías —considerando la arqueología como discursos y pláticas acerca de las cosas materiales en tiempos diversos— y que la temporalidad no es lineal o secuencial; diciendo que «el pasado está en el presente». En este sentido, tales prácticas tienen por objetivo principal proporcionar un espacio

donde las múltiples arqueologías se encuentren, hablen e, incluso, puedan hacer oposición entre sí (Colwell-Chanthaphonh 2009). Esta perspectiva destaca la dimensión antropológica de la arqueología y su imbricación con la explicación de las trayectorias culturales y los procesos de construcción de la identidad y de las herencias culturales (González-Ruibal 2008; Silva 2009b, 2009c; Colwell-Chanthaphonh 2009b; Pyburn 2009).

### Arqueología indígena con los Asurini do Xingu

Hace más de quince años que investigo con los Asurini do Xingu los procesos de producción, uso, almacenamiento, disposición, innovación, transformación de la cultura material y transmisión de conocimientos; así como también había hecho proyectos de educación en conjunto con Regina Polo Müller<sup>2</sup> (Silva 2008a). No obstante, nunca he realizado una investigación más detallada sobre la ocupación territorial de la Tierra Indígena (TI) Kuatinemu, al borde del río Xingu. Sólo había documentado los restos arqueológicos hallados en el pueblo y sus alrededores, había registrado las interpretaciones Asurini al respecto de estas huellas; visitado el antiguo pueblo de Kuatinemu en el río Ipiaçava, y había hecho estudios arqueométricos comparativos de las cerámicas arqueológicas y etnográficas, ubicados en el actual TI Kuatinemu (p. ej. Silva 2000, 2002, 2004, 2008b, 2009d, 2009e, 2010a, 2010b; Silva et al. 2004, 2005).

En 2007, una charla con Apewu Asurini me llevó a reorientar la investigación. Él hizo un pedido para conseguir financiamiento para un proyecto con dos objetivos: 1) visitar los lugares de los antiguos pueblos de la ocupación Asurini de la TI Kuatinemu; 2) inspeccionar las partes de la TI que desde hace muchos años no estaban ocupadas por ellos y que podrían haber sido invadidas, para después documentar la posesión. Apewu justifica que «los jóvenes deben conocer los lugares históricos de ocupación de las tierras Asurini y asumir la responsabilidad de garantizar su conservación».

---

<sup>2</sup> Proyectos financiados por CNPq (Cerâmicas e Trançados, Música e Dança dos Asurini do Xingu - Edital MCT/MMA/SEAP/SEPPIR/CNPq 26/2005) y PNPI-IPHAN/ MINC (Documentação e Transmissão dos Saberes Tradicionais dos Asurini do Xingu - Edital 001/2005), que fueran coordinados por Regina P. Müller.

Es importante señalar que se trataba de una demanda de las viejas y nuevas generaciones Asurini. Los ancianos querían ver nuevamente sus antiguos pueblos y casas, para suministrar a los jóvenes conocimientos prácticos de esta parte de su historia. Y, a su vez, los jóvenes querían visitar, caminar y sentir los lugares históricos de la ocupación de sus antepasados, que sólo conocían por los informes orales de sus padres y mayores. Las declaraciones que siguen registran el interés de los jóvenes sobre las antiguas áreas de ocupación Asurini:

*Ajé*<sup>3</sup>: Sí, queremos ir, ha sido desde hace mucho tiempo que queremos ir al Ipiaçava. Nosotros, los jóvenes, queremos ir a visitar a los antiguos pueblos que nunca hemos visto. Yo ni siquiera sé dónde está Taiuviaka y esta es una buena oportunidad para nosotros, para ver dónde se pone de pie. Más adelante vamos a ser capaces de contar a nuestros hijos cómo nuestros mayores vivían, qué comían, dónde se encontraban, adónde plantaron, dónde vivieron Mureyra, Tacamui, Mwaiva y los demás viejos... Es muy bueno conocer nuestras antiguas aldeas y recordar a nuestros antepasados, lo que hicieron, cómo se escaparon de los ataques, y cómo fue su encuentro con los blancos. Es muy importante conocer nuestro pasado.

*Parajua*<sup>4</sup>: Nuestra visita es muy importante. Nosotros solamente conocimos las historias contadas por nuestros mayores... Yo quería mucho venir al pueblo viejo donde mi bisabuelo murió.

Los Asurini también expresaron su preocupación sobre la condición actual de sus dominios, pidiendo que se llevara a cabo un análisis territorial y se proporcionara una mejor protección contra las posibles invasiones de su TI Kuatinemu, debido al hecho de que los organismos públicos responsables de garantizar las tierras y derechos indígenas no mantienen eficiente y constante vigilancia. En la actualidad este es un tema crucial para los Asurini, ellos siguen de cerca las controversias relativas a los intentos de invasión de tierras indígenas en esta región del Estado del Pará, y especialmente en el contexto actual de expectativa y especulación alrededor de la construcción de la planta hidroeléctrica de Belo Monte, relativamente cerca de la TI Kuatinemu.

---

<sup>3</sup> Joven líder y actual presidente de la Asociación Indígena Awaeté Asurini.

<sup>4</sup> Joven payé Asurini.



Figura 1. Mapa de localización de la tierra indígena Asurini.

Así fue como he formulado el proyecto titulado «Territorio e Historia Asurini do Xingu. Un estudio bibliográfico, documental, histórico, arqueológico y etnoarqueológico sobre la trayectoria de los Asurini do Xingu (desde el siglo XIX hasta la actualidad)<sup>5</sup>. Este estudio fue diseñado como una propuesta de investigación colaborativa, con el objetivo de comprender las transformaciones culturales de los Asurini, a partir de su encuentro con las poblaciones no indígenas. Y, en paralelo, para satisfacer las expectativas de los jóvenes en relación al rescate del conocimiento de «los viejos» sobre la trayectoria y la dinámica de la ocupación de las tierras en esta zona del río Xingu, más concretamente, en las proximidades del río Ipiaçava.

En 2010, durante doce días de investigación por el río Ipiaçava<sup>6</sup>, acampamos en varios lugares de las orillas en busca de los antiguos pueblos, recorriendo más de 120 km entre ida y vuelta, rodeados por la selva amazónica (Silva et al.

<sup>5</sup> Proyecto de investigación FAPESP (Proceso 2008/58278-6).

<sup>6</sup> El grupo estaba compuesto por 56 personas (50 adultos, jóvenes y niños Asurini, 3 arqueólogos, 1 enfermera, 1 cocinera y 1 profesora de la escuela indígena).

## El pasado en el presente de los Asurini do Xingu: narrativas arqueológicas y narrativas indígenas |

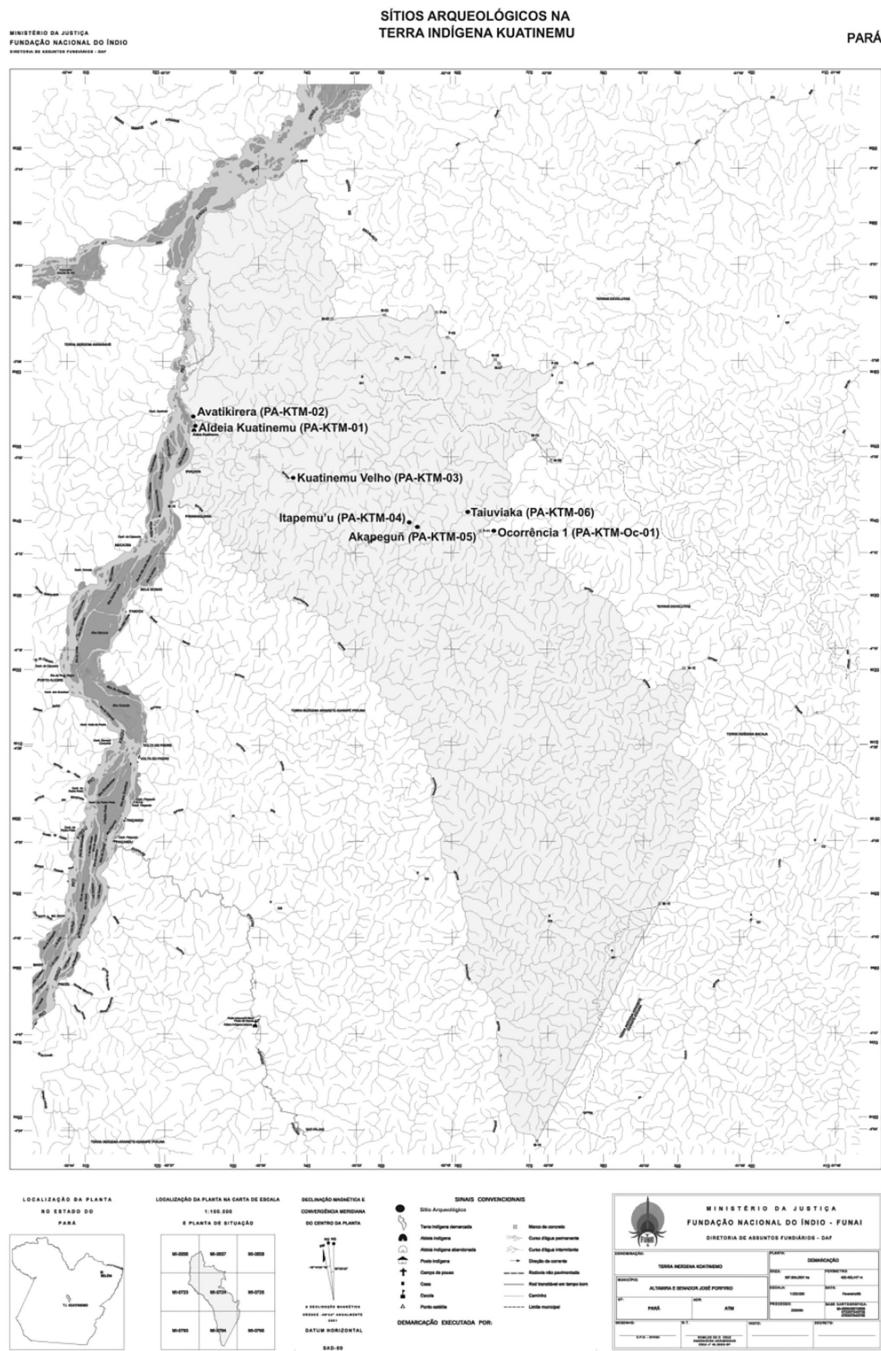


Figura 2. Sitios arqueológicos en territorio indígena Kuatinemu.

2011). En este período encontramos tres antiguos asentamientos y un campamento Asurini, todos de la segunda mitad del siglo XX y ubicados sobre otros sitios arqueológicos, siempre de ocupación doble.

Los Asurini determinaron la posición de nuestros campamentos a lo largo del río y fueron exactos en localizar sus antiguos asentamientos y campamentos, actualmente cubiertos por densa vegetación secundaria. También escogieron dónde haríamos las prospecciones, a partir de su memoria de la distribución de áreas de actividad y de las viviendas. Los vecinos de esos antiguos poblados mostraron un recuerdo muy preciso de la ubicación y distribución de las estructuras, de los espacios domésticos, colectivos y funerarios dentro del bosque actual, y los restos fueron detectados por recorridos de superficie o con sondeos. Estos asentamientos estaban en lugares visiblemente domesticados en términos de paisaje. Muchas especies de plantas, como árboles de calabazos, bananas, limones, algodón, urucú, así como las «capoeiras», todos muy comunes en los antiguos poblados Asurini. Lo que indica que ellos vuelven a explorar algunos de los sitios antiguos más cercanos al actual pueblo Kuatinemu para recolectar esos y otros recursos vegetales, para cazar y recordar/hablar con sus muertos.

La investigación fue organizada y conducida para contemplar los intereses tanto de la arqueóloga como de los Asurini. Así todos sus antiguos locales de ocupación a lo largo o cercanos al río Ipiaçava fueron visitados (pueblos Kuatinemu Viejo, Akapepugui y Taiubiaka, más el campamento Itapemuu) e investigados con métodos arqueológicos (recolección de superficie y sondeos con barrena o excavación). Como escribí anteriormente, todos estos locales estaban sobre sitios arqueológicos, representando ocupaciones dobles y distintas. Los Asurini colaboraron directamente en los trabajos arqueológicos, ya sea en la definición de áreas de recolección, sondeo y excavación, como excavando, tamizando y envasando material arqueológico y testeo de cerámica Asurini. En el pueblo Kuatinemu Viejo, incluso, ellos nos advirtieron que no era posible recoger o intervenir en el espacio donde estaban las ruinas de la tavyva (casa comunal), considerando la gran importancia de quienes fueron enterrados allí, lo cual mostraba en qué medida se relacionaban con los muertos y ese lugar. Así explicaron:

Kwain<sup>7</sup>: «...tú miras al cementerio. Está prohibido molestar a este lugar. Varios payés están enterrados aquí. Aquí fue donde estaba la tavyva, la casa grande».

Manduca<sup>8</sup>: «Nosotros no tocamos este cementerio porque nuestros payés



Figura 3. Prospección en el sitio Itapemuu, antiguo campamento Asurini.

más poderosos están enterrados aquí. Ellos tenían la costumbre de matar venados para comer su carne cruda y beber la sangre. Ellos eran los más viejos payés Asurini. Los payés más nuevos no comen carne cruda, solo los antiguos lo hacían... comían la carne cruda de muchos animales, danta, venado, cualquiera animal... Mi padre está enterrado en este sitio... Yo hablé con mi padre cuando él estaba muriendo y él dijo que cuando yo estuviese aquí debería orar por él, para que me protegiera, para que él controlara la lluvia, para no dejarme tener enfermedades. Esto fue lo que me dijo. Yo siempre le pido esas cosas a él».

Al finalizar las actividades en este lugar pregunté a uno de ellos qué pensaba del trabajo arqueológico realizado y de los resultados. Es interesante observar que Kwain consideró la práctica arqueológica como detallada y orga-

<sup>7</sup> Joven líder que en la época de la investigación era vicepresidente de la Asociación Indígena Awaeté Asurini.

<sup>8</sup> Un hombre con más de cincuenta años y líder Asurini.

nizada —sin duda la mayoría de los arqueólogos estarían de acuerdo con esta consideración de la práctica de campo. Al mismo tiempo, hizo una observación positiva de los resultados en términos de su propio interés:

Kwain: «Nosotros observamos que este trabajo de arqueología es un trabajo bien detallado, bien organizado... Nosotros ayudamos y también aprendimos con este trabajo de arqueología. Hallamos cerámica y esto nos hace más felices... Esta cerámica es la más antigua de los Asurini».

En distintos contextos se observó que los pueblos indígenas conectan los vestigios materiales con las narrativas de su pasado, dándoles significados culturales e históricos. Son la memoria y la tradición oral que apoyan las interpretaciones indígenas acerca de ellos y esto los hace significativos en el proceso de construcción de sus identidades y de pertenencia a los lugares (Brown 2004; Carroll, Zedeño, Stoffle 2004; Whitridge 2004; Bowser y Zedeño 2008; Silva 2002, 2009a; Silva y Stuchi 2010; Silva et al. 2011). En este sentido el registro arqueológico no sólo habla de los hechos del pasado (histórico o mítico), sino también es testigo de los eventos del presente.

Desde que empecé mi investigación con los Asurini registré sus explicaciones e interpretaciones de los restos arqueológicos encontrados en la TI Kuatinemu (p. ex.: Silva 2000, 2002). En la etapa de 2011 ocurrió lo mismo, y todos los lugares y vestigios materiales encontrados recibieron alguna explicación Asurini de sus significados históricos y/o cosmológicos (Silva, Bespalez y Stuchi 2011).

Los talleres líticos en los afloramientos rocosos a lo largo del Ipiaçava son considerados como huellas dejadas por la entidad mítica *Maira* en la tierra blanda del firmamento, antes de la catástrofe que lo hizo caer en los *bava* —sus ancestros (Silva 2002). Por lo tanto, las bacías de pulimiento son el banco de *Maira* y los pulidores en canaleta son las marcas de sus pies. Los restos de cerámica, a su vez, se asignan a los diferentes personajes míticos y a las antiguas alfareras Asurini. Aquellas vasijas de paredes gruesas fueron producidas por *Anumai*, hermana de los chamanes primordiales y primera *Uiratimbé*—dueña de la gacha— que dejó el mundo de los humanos a causa de una confrontación con *Tapijawara* —ser sobrenatural monstruoso— y que ahogó los seres humanos con las aguas del mundo subterráneo. *Anumai* habría arrojado sus vasijas de cerámica de paredes gruesas en la cabeza de *Tapijawara* para hacerlo



Figura 4. Niños y un arqueólogo frente al polidor, conocido por los Asurini como el banco de *Maira*.

irse de nuevo a las profundidades, y todas se rompieron dejando solamente fragmentos esparcidos por encima del suelo. En este episodio todos los Asurini murieron, excepto *Ajaré* que sobrevivió sentado en un banco sobre una palmera. Cuando bajaron las aguas, *Ajaré* devolvió a la vida a los Asurini, porque tuvo hijos con *Uirá*, una mujer-pájaro que todos los días le hacía y le llevaba gachas. Los restos de los recipientes cerámicos de los antiguos Asurini que murieron, hasta hoy, se encuentran dispersos en la superficie de la tierra (Silva 2000, 2002). Los fragmentos de cerámica con paredes delgadas, por otro lado, pertenecen a *Tauvuma*, una mujer que abandonó el mundo de los vivos después que su hermano mató a su «novio», un hombre-tapir. Estos fragmentos son finos como los de los antiguos Asurini —aquellos que vivieron en estos sitios, semejantes a los hechos por las actuales alfareras— sin embargo, de acuerdo con los viejos Asurini, solo se encuentran cerca del árbol «de frutão» (*Pouteria pariry* [Ducke] Baehni), en donde *Tauvuma* tenía relaciones sexuales con el hombre-tapir y le servía las gachas. Y cada vez que comía la gacha, rompía la olla y *Tauvuma* tenía que rehacer nuevos recipientes. Al salir del mundo de los hombres ella se convirtió en *Tauva*, regresando únicamente para determinados momentos rituales, cuando evocan su espíritu (Müller 1990; Silva 2000; Silva

et al. 2011). El discurso del joven payé Asurini demuestra cómo se engendra la explicación de la diferencia entre los conjuntos artefactuales de cerámica encontrados en sus tierras:

Parajua: «¿Fabíola, tú sabes por qué las ollas de Anumaí son gruesas? Para poder jugar a la cabeza de *tapijawara*. Las ollas de *Tauvuma* son delgadas, ya que son propias para cocinar gachas».

Los Asurini consideran a los restos cerámicos como comprobación material de la existencia y la presencia de sus ancestros y de los personajes míticos de su cosmología. Entonces es posible afirmar que tales vestigios arqueológicos son objetivaciones de las subjetividades, o mejor, la incorporación (*embodiment*) de personas (humanas y no humanas), y de relaciones sociales (entre humanos, y entre humanos y seres sobrenaturales) (Santos-Granero 2009). Al mismo tiempo, los sitios en los cuales se encuentran los testigos materiales son «lugares significativos» (Zedeño y Bowser 2008) a los que los Asurini atribuyen una dimensión histórica y mítica —desde su propio régimen de historicidad—, convirtiéndolos en testigos de sus ancestros, como «lugares de la memoria» (Stewart e Strathern 2003). Las narrativas sobre algunos de estos sitios del río Ipiaçava, sin embargo, también revelan la desesperada situación experimentada por los Asurini durante los primeros contactos con los blancos. No sorprende que cuando llegamos a la antigua aldea de Akapepugui —campamento del padre Anton Lukesh, que se convirtió en pequeño pueblo donde vivieron antes de que la FUNAI fundara la aldea del Kuatinemu Viejo— ellos se pusieron profundamente tristes al recordar a los que perecieron en aquel lugar, especialmente de enfermedades traídas por los «blancos» (Lukesh 1985). Por primera vez —después de quince años de investigación— yo pude realmente entender la razón de la resistencia de los Asurini para volver a Akapepugui. Muchos sitios que visitamos trajeron tristes recuerdos del tiempo en que vivían muchos Asurini en el río Ipiaçava:

Ajé: «Yo y Tukura<sup>9</sup> nos quedamos sentados en la capoeira cerca del viejo pueblo de *Taiuviaka* y hablamos de cómo habría sido la vida de los viejos allí en el lugar, lo que habría pasado, ya que debe haber sido difícil para ellos huir de los otros indios... que nosotros casi podríamos sentir lo que sucedió allí».

Otro aspecto a analizar, en esta relación de los Asurini con los lugares y los materiales que allí se encuentran, es cómo actúan en la construcción de su identidad y de su pertenencia al lugar que hoy es la TI Kuatinemu, demarcada por la FUNAI en los años ochenta. Esto se hizo evidente durante nuestra búsqueda del pueblo *Taiuviaka*, que ahora está cubierto por la selva, a cuatro kilómetros del río Ipiaçava. Durante el trabajo de ubicación de los Asurini, se observó la presencia de una invasión para reconocimiento del área, a través de la limpieza de un camino orientado, con marcas que indican una probable intención de ocupar o explotar ilegalmente la TI Kuatinemu. Este hecho causó una profunda commoción, especialmente en los jóvenes, que decidieron construir unas *tukaias*<sup>10</sup> en diferentes puntos del camino, como advertencia a los invasores de «que esta tierra tiene dueño». En el regreso al campamento base a orillas del río Ipiaçava hablé con los jóvenes y atestigüé los sentimientos relacionados con la invasión:

Fabíola: ¿Kwain, qué sentiste cuando te diste cuenta del sendero de los invasores «blancos» en tu tierra?

Kwain: «Sentí rabia y constreñimiento, porque ellos vinieron a nuestra tierra, donde se encuentran los pueblos de nuestros mayores. Sentí tristeza mirando el sendero del blanco. El hombre blanco ahora quiere controlar las tierras donde nuestros ancestros vivieron por tanto tiempo. Yo no puedo aceptar este tipo de cosas y nuestra llegada a este lugar es muy importante. Lo que realmente espero hallar son las localidades más antiguas que nuestro pueblo habla. Este viaje es difícil. Es difícil llegar a este lugar, pero es muy importante ver de cerca lo que le está sucediendo a nuestras tierras».

A pesar de los tristes recuerdos y en función de la constatación de que sus tierras están en peligro de invasión, los Asurini disfrutaron el viaje por el Ipiaçava y quieren volver a la selva para continuar la búsqueda por otros antiguos pueblos, persistiendo en la (re)vitalización de su memoria y de la tradición oral, y también la supervisión de la TI Kuatinemu. En la próxima vez quieren ir al río Piranhaquara, la otra línea divisoria de la TI, donde se ubica

<sup>9</sup> Joven Asurini, hijo de un payé que murió de tuberculosis en el pueblo Kuatinemu Viejo.

<sup>10</sup> Un cobijo hecho de hojas de palma, utilizado por los hombres durante la caza para sorprender a los animales.



Figura 5. Tacamui Asurini con sus recuerdos en la aldea Taiuviaka.

el mayor número de pueblos, los considerados más antiguos por los ancianos. La propuesta es tentadora, teniendo en cuenta que mi experiencia junto a ellos ha sido un constante aprendizaje de esta inevitable tensión entre la ciencia occidental y las representaciones, conocimientos y demandas indígenas sobre el patrimonio arqueológico y sobre la práctica arqueológica en sus territorios.

Después de completar el viaje por el Ipiaçava me quedé en el pueblo Kuatinemu durante varios días tratando de capturar los efectos inmediatos de la investigación; tuve la oportunidad de analizar con algunos de ellos las impresiones de todos (arqueóloga y los Asurini) sobre la investigación, el trabajo y nuestros hallazgos. En cierta ocasión, después de una larga charla con algunos jóvenes sobre los hallazgos arqueológicos, y de discutir sobre los presupuestos lingüísticos, antropológicos y arqueológicos del origen y expansión de los pueblos Tupi en el Amazonas, oí un argumento contrario que me hizo recordar las reflexiones sobre enunciación cultural, hibridismo y negociación, planteadas por Bhabha (2007):

Kwain: «Fabíola, esta explicación puede estar correcta para los otros indios, pero no para los Asurini. Yo confío en la nuestra explicación. Yo creo que nacemos de *Uirá* y *Ajaré*. Yo creo en esta historia, porque ella viene de un

largo tiempo... contada de padre a hijo... no se pierde... no se olvida... por eso que es la más correcta... puede ser que algunas cerámicas, aquellas más de bajo no sean de *Anumaí*... pero de otros indios sí, como tú has dicho».

Estas palabras de Kwain nos dan un claro ejemplo de que en situación de encuentro cultural, la diferencia —en este caso de construcción de conocimiento— se enmarca dentro de la relación interpersonal y en contextos específicos. El diálogo cultural puede resultar en un sistema de conocimientos híbridos, mutuamente interdependientes y mutuamente constitutivos, implicando a la vez la manipulación y la fijación de posiciones. Como señaló Gallois (2001:115): «En el diálogo cultural, se construye una traducción que es efímera, pero que sucede a partir de las posibles categorías culturales. Es como si hubiera una reja que podría ser activada en determinados momentos. Nos toca enfocar el momento de este diálogo». Para esta antropóloga los indios no hablan de algo que venga únicamente de sus propias concepciones, es decir, ellos «están, más bien, respondiendo a una interpretación sobre ellos que viene del otro». Gallois dijo que no hay escape del diálogo cultural: «Aunque huyamos a una aldea aislada en el bosque, estaremos allí como blancos, que tienen cuentas y linternas. Siempre estamos inmersos en este contexto de cambios de posiciones. Debemos tener esto en cuenta y observar cómo las posiciones son manipuladas».

Estoy convencida de que lo más importante en este tipo de experiencia es la percepción de que los valores que nosotros arqueólogos atribuimos a las investigaciones y los vestigios arqueológicos no son los mismos para los pueblos indígenas. Y que el valor del trabajo arqueológico es, precisamente, la apropiación diferenciada de sus datos y sus prácticas, la posibilidad de negociar posiciones y traducciones acerca del pasado. Hay muchas razones para realizar una investigación arqueológica y diversas formas de interpretar los vestigios materiales.

## Reflexiones finales

A principios de este siglo XXI, es claro que «hacer» arqueología requiere un compromiso social y los arqueólogos constantemente reconocen que diferentes colectivos tienen derechos y responsabilidades sobre los temas, las ubicaciones, los materiales y los problemas que serán estudiados. Algunos

arqueólogos proponen, sin embargo, teniendo principalmente en cuenta la autodeterminación de los pueblos indígenas, la dedicación a una causa de lo que llaman «arqueología activista» (Stottman 2010).

No hay duda de que la manera como se hace arqueología trae consecuencias para todos los pueblos colonizados del mundo. Pero, a pesar de esta evidencia, la relación entre los arqueólogos y los pueblos indígenas, en gran medida, sigue siendo desigual y asimétrica. Como escribió Gosden (2001:241), aunque actualmente toda la arqueología es poscolonial —al menos en el sentido cronológico— esto es parcialmente verdadero en el nivel intelectual o político.

Para una práctica verdaderamente poscolonialista es necesario trazar nuevas funciones, derechos y responsabilidades para los arqueólogos y los pueblos indígenas respecto de la gestión de los patrimonios arqueológicos. Los arqueólogos siempre deben poner en claro sus objetivos y posiciones científicas y políticas, antes y durante la investigación, dejando a los pueblos indígenas ejercer su autonomía en la (re)significación de los trabajos y resultados arqueológicos. Esto, tanto en relación con sus vidas como con sus respectivos grupos, independientemente de los investigadores, deben ejercer su autonomía en cuanto a la toma de decisiones sobre su tierra y el patrimonio cultural que existe en ella (Silva et al. 2010).

En mi opinión este es el camino verdadero hacia la descolonización e indigenización de la arqueología. Entiendo que las agendas científicas occidentales no dejarán de existir a pesar de las demandas sociales, políticas y económicas de los pueblos indígenas, y que la idea de investigación comprometida y con relevancia social es definida siempre desde diferentes connotaciones y puntos de vista. Es necesario explicitar siempre desde dónde estamos hablando. Esto tiene que ver con lo que escribió hace algunos años, Sian Jones (1997:141): «El reconocimiento de que el pasado no está muerto y que los restos arqueológicos también están involucrados en la construcción de identidades potencialmente diversas y fluidas, facilitará el desarrollo de relaciones dinámicas y comprometidas entre la arqueología y las comunidades vivientes».

## Agradecimientos

A la FAPESP por financiar el proyecto (proceso 2008/58278-6) y al CNPq por la beca productividad (proceso 300994/2009-5); a los editores del libro por la amable invitación; a los Asurini do Xingu por los muchos años de enseñanza

za sobre el lugar de la arqueología en el mundo contemporáneo; a Francisco «chico» Noelli por las sugerencias, revisión y traducción del texto; a Milena Acha por la revisión de la traducción.

## Referencias bibliográficas

- Anawak, J. (1996). «Inuit perceptions of the past». En: *Contemporary Archaeology in Theory (a reader)*. Preucel, R. W.; y I. Hodder. (Orgs.), Cambridge: Blackwell, pp. 649-651.
- Atalay, S. (2008). «Multivocality and indigenous archaeologies». En: *Evaluating multiple narratives. Beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies*, Habu, J.; C. Fawcett e J. M. Matsunaga (Eds.). New York: Springer, pp. 29-44.
- Babbha, H. K. (2007). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Benavides, O. H. (2009). «Translating Ecuadorian modernities: Pre-Hispanic Archaeology and the reproduction of global difference». En: *Cosmopolitan archaeologies*, Meskell, L. (Ed.). Durham: Duke University Press, pp. 228-248.
- Borgstede, G. y Yaeger, J. (2008). «Notions of cultural continuity and disjunction in Maya social movements and Maya Archaeology». En: *Archaeology and the Postcolonial Critique*, Liebmann, M. y U. Z. Rizvi (Eds.), pp. 91-108. Altamira Press, Lanham.
- Brown, L. A. (2004). «Dangerous places and wild spaces: creating meaning with materials and space at contemporary Maya shrines on El Duende Mountain». En: *Journal of Archaeological Method and Theory*, 11(1):31-58.
- Bruchac, M. M.; S. M. Hart; H. M. Wobst (Eds.) (2010). *Indigenous Archaeologies. A reader on decolonization*. Left Coast Press, Walnut Creek.
- Carroll, A. K.; M. Zedeño y R. W. Stoffle (2004). «Landscapes of the ghost dance: a cartography of Numic ritual». En: *Journal of Archaeological Method and Theory*, 11(2): 127-156.
- Colwell-Chanthaphonh, C. (2009a). «The archaeologist as world citizen: on the morals of heritage preservation and destruction». En: *Cosmopolitan archaeologies*, Meskell, L. (Ed.). Durham: Duke University Press, pp. 140-165.
- Colwell-Chanthaphonh, C. (2009b). «Myth of the Anasazi: Archaeology language, collaborative communities, and the contested past». En: *Public Archaeology*, 8(2-3):191-207.

- Colwell-Chanthaphonh y T. J. Ferguson (Eds.) (2008). *Collaboration in Archaeological Practice. Engaging descendant communities*. Altamira Press, Lanham.
- González-Ruibal, A. (2008), «Time to destroy. An Archaeology of supermodernity». En: *Current Anthropology*, 49(2):247-279.
- González-Ruibal, A. (2009). «Vernacular cosmopolitanism: an archaeological critique of universal reason». En: *Cosmopolitan archaeologies* L. Meskell (Ed.), pp. 113-139. Duke University Press, Durham.
- Gosden, C. (2001). «Postcolonial Archaeologies: Issues of identity, culture, and knowledge». En: *Archaeological theory today*, I. Hodder (Ed.), pp. 241-260. Polity Press/Blackwell, Cambridge/Oxford.
- Greer, S.; R. Harrison y S. Mc Intiry-Tamwoy (2002). «Community-based Archaeology in Australia». En: *World Archaeology*, 34(2): 265-287.
- Habu, J.; C. Fawcett y J. M. Matsunaga (Eds.) (2008). *Evaluating multiple narratives. Beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies*. Springer, New York.
- Hamilakis, Y. y A. Anagnostopoulos (2009). «Archaeological ethnographies: a special issue of Public Archaeology». En: *Public Archaeology*, 8(2-3).
- Harris, H. (2005). «Indigenous worldviews and ways of knowing as theoretical and methodological foundations for archaeological resource». En: *Indigenous archaeologies*, C. Smith M.W Wobst (Eds.), pp. 33-41. Routledge, London.
- Hodder, I. (2000). *Towards reflexive method in archaeology: the example at Çatalhöyük*. McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge.
- Hodder, I. (2008). «Multivocality and social Archaeology». En: *Evaluating multiple narratives. Beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies*, J. Habu; C. Fawcett e J. M. Matsunaga (Eds.), pp. 196-200. Springer, New York.
- Jackson, G. y C. Smith (2005). «Living and learning on Aboriginal lands: decolonizing archaeology». En: *Indigenous Archaeologies*, C. Smith y M. W. Wobst (Eds.), pp. 328-351. Routledge, London.
- Jameson Jr., J. H. (2010). «Cultural heritage management in the United States: Past, present, and future». En: *The heritage reader*, Fairclough, G.; R. Harrison, J. H. Jameson Jr. e J. Schofield (Eds.), pp. 42-61. Routledge, London.
- Jones, S. (1997). *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. Routledge, New York.
- Lane, P. (2011). «Possibilities for a postcolonial archaeology in sub-Saharan Africa: indigenous and usable pasts». En: *Public Archaeology*, 43(1):7-25.
- Leavesley, M. G.; B. Minol; H. Kop. y V. H. Kewibu (2005). «Cross-cultural concepts of archaeology: Kastom, community, education and cultural heritage

- management in Papua New Guinea». En: *Public Archaeology*, 1:3-13.
- Liebmann, M. (2008a). «Introduction: The intersections of Archaeology and Post-colonial studies». En: *Archaeology and the Postcolonial Critique*, Liebmann M., y U. Z. Rizvi (Eds.), pp. 1-20. Altamira Press, Lanham.
- Liebmann, M. (2008b). «Postcolonial cultural affiliation: Essentialism, hybridity, and NAGPRA». En: *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Liebmann, M. e U. Z. Rizvi (Eds.), pp. 73-90. Altamira Press, Lanham.
- Liebmann, M.; y U. Z. Rizvi (Eds.) (2008). *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Altamira Press, Lanham.
- Lilley, I. (2009). «Strangers and brothers? Heritage, human rights, and cosmopolitan Archaeology in Oceania». En: *Cosmopolitan archaeologies*, L. Meskell (Ed.), pp. 48-67. Duke University Press, Durham.
- Lukesh, A. (1985). *Bearded Indians of the Tropical Forest. The Assurinis of the Ipiaçaba*. Graz: Akad. Druck und Verlag Anst.
- Lydon, J. (2009). «Young and free: The Australian past in a global future». En: *Cosmopolitan archaeologies*, L. Meskell (Ed.), pp. 28-47. Duke University Press, Durham.
- Marshall, Y. (2002). «What is community archaeology». En: *World Archaeology*, 34(2): 211-219.
- Million, T. (2005). «Developing an Aboriginal archaeology: receiving gifts from White Buffalo Calf Woman». En: *Indigenous archaeologies*, C. Smith y M. W. Wobst (Eds.), pp. 43-55. Routledge, London.
- Müller, R. (1990). *Os Asurini do Xingu (História e Arte)*. Editora da UNICAMP, Campinas.
- Munita Casemiro S.; F. A. Silva; M. A. Silva y P. M. Oliveira (2005). «Archaeometric study of clay deposits from the indigenous land of the Asurini do Xingu». En: *Instrumentation Science & Technology*, 33(2):161-173.
- Nassaney, M. S. (1989). «An epistemological enquiry into some archaeological and historical interpretations of 17th century Native American-European relations». En: *Archaeological approaches to cultural identity*. S. Shennan (Ed.), pp. 76-93, Routledge, London.
- Nicholas, G. (Ed.) (2010). *Being and becoming indigenous archaeologists*. Left Coast Press, Walnut Creek.
- Nicholas, G. (2010). «Seeking the end of indigenous archaeology». En: *Bridging to divide: indigenous communities and archaeology into the 21<sup>st</sup> century*. Phillips C. y H. Allen (Eds.), pp. 233-252. Left Coast Press, Walnut Creek.

- Noelli, F. S.; y L. M. Ferreira (2007). «A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira». En: *História, Ciências, Saúde: Manguinhos*, 14(4):1239-1264.
- Patterson, T. C. (2008). «A brief history of Postcolonial theory and implications for Archaeology». En: *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Liebmann M, y U. Z. Rizvi (Eds.), pp. 21-34. Altamira Press, Lanham.
- Pikirayi, I. 2007. «Ceramics and group identities. Towards a social archaeology in southern African Iron Age ceramic studies». En: *Journal of Social Archaeology*, 7(3):286-301.
- Preucel, R. W.; y C. N. Cipolla (2008). «Indigenous and Postcolonial Archaeologies». En: *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Liebmann, M. y U. Z. Rizvi (Eds.), pp. 129-140. Altamira Press, Lanham.
- Pyburn, K. A. 2009. «Practicing Archaeology - As if it really matters». En: *Public Archaeology*, 8(2-3): 161-175.
- Rivzi, U. Z. (2008). «Decolonizing methodologies as strategies of practice: operationalizing the Postcolonial critique in the Archaeology». En: *Archaeology and the Postcolonial Critique*. M. Liebmann e U. Z. Rizvi (Eds.), pp. 109-127. Altamira Press, Lanham.
- Sahlins, M. (1997). «O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte II)». Em: *Mana*, 3(1):41-73.
- Santos-Granero, F. (2009). «Introduction». En: *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*, F. Santos-Granero (Ed.), pp. 1-29. The University of Arizona Press, Tucson.
- Silliman, S. W. (Ed.) (2008). *Collaborating at the Trowel’s Edge: Teaching and Learning in Indigenous Archaeology*. Arizona University Press, Tucson.
- Silva, F. A. (2010a). «A aprendizagem da tecnologia cerâmica entre os Asurini do Xingu». En: *Os ceramistas Tupiguarani: Eixos temáticos*. A. Prous e T. A. Lima (Orgs.), v. 3, pp. 7-26. Superintendência do IPHAN de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- (2009d). «A organização da produção cerâmica dos Asurini do Xingu: uma reflexão etnoarqueológica sobre variabilidade e padronização artefactual». En: *Arqueología Suramericana*, 5:121-137.
- (2009c). «Etnoarqueologia: uma perspectiva Arqueológica para o estudo da cultura material». En: *Métis: História e Cultura*, 8:121-139.
- (2009b). «A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas». En: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 4(1):27-37.

- (2009a). «Arqueologia e Etnoarqueologia na aldeia Lalima e na Terra Indígena Kayabi: reflexões sobre Arqueologia Comunitária e Gestão do Patrimônio Arqueológico». En: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 19:205-219.
- (2009e). «A variabilidade dos trançados dos Asurini do Xingu: uma reflexão etnoarqueológica sobre função, estilo e freqüência dos artefatos». En: *Revista de Arqueologia*, 22:17-34.
- (2008b). «Ceramic technology of the Asurini do Xingu, Brazil: An ethnoarchaeological study of artifact variability». En: *Journal of Archaeological Method and Theory*, 15, p. 217-265.
- (2008a). «A escola indígena do Kuatinemo: A aldeia Asurini do Xingu». En: *Identidade Cultural e Diferença: desafios e possibilidade à Educação. Anais do Encontro Identidade Cultural e Diferença: desafios e possibilidade à Educação*. Presidente Prudente: UNESP. (CD-ROM).
- (2002). «Mito e arqueologia. A interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu-Pará». En: *Horizontes Antropológicos. Arqueologia e sociedades tradicionais*, 8(18):175-187.
- (2000). «As Tecnologias e seus Significados». São Paulo: Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, FFLCH. Universidade de São Paulo.
- Silva, F. A. (Coord.) (2010b). «Território e história dos Asurini do Xingu. Um estudo bibliográfico, documental, arqueológico e etnoarqueológico sobre a trajetória histórica dos Asurini do Xingu (século XIX aos dias atuais)». Relatório FAPESP (Processo 2008/58278-6), São Paulo.
- Silva, F. A.; C. R. Appoloni; F. R. Quiñones; A. O. Santos; L. M. Silva; P. F. Barbieri, y F. V. Nascimento (2004). «A arqueometria e a análise de artefatos cerâmicos: um estudo de fragmentos cerâmicos etnográficos e arqueológicos por fluorescência de Raios X (EDXRF) e transmissão Gama». En: *Revista de Arqueologia*, 17: 41-61.
- Silva, F. A.; E. Bespalez; F. F. Stuchi, y F. C. Fouget (2010). «Arqueologia em terra indígena: uma reflexão teórico-metodológica sobre as experiências de pesquisa na Aldeia Lalima (MS) e na Terra Indígena Kaiabi (MT\PA)». En: *Arqueologia Amazônica*. E. Pereira, y V. Guapindaia (Org.), v. 2, p. 775-794. MPEG; IPHAN; SECULT, Belém.
- Silva, F. A; y F. F. Stuchi (2010). «Evidências e significados da mobilidade territorial: A Terra Indígena Kaiabi (Mato Grosso/Pará)». En: *Amazônica. Revista de Antropologia*, 2(1):46-70.

- Silva, F. A.; E. Bespalez; y F. F. Stuchi (2011). «Arqueología colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Koatinemu, Rio Xingu, Pará». Em: *Amazônica. Revista de Antropología*, 3(1):32-59.
- Smith, C.; y M. Wobst (Eds.) (2005). *Indigenous Archaeologies*. Routledge, London.
- Smith, C.; y M. Wobst (2005). «Decolonizing archaeological theory and practice». En: *Indigenous Archaeologies*. Smith, C. y M. W. Wobst (Eds.), pp. 17-32. Routledge, London.
- Smith, L. (2010). «Towards a theoretical framework for archaeological heritage». En: *The heritage reader*. Fairclough, G.; R. Harrison, J. H. Jameson Jr. y J. Schofield (Eds.), pp. 62-74. Routledge, London.
- Stewart, A. M.; D. Keith, y J. Scottie (2004). «Caribou crossings and cultural meanings: placing traditional knowledge and archaeology in context in an Inuit landscape». En: *Journal of Archaeological Method and Theory*, 11(2): 183-212.
- Stewart, P. J.; y A. Strathern (2003). «Introduction». En: *Landscape, memory, and history. Anthropological perspectives*. Stewart, P. J. y A. Strathern (Eds.), pp. 1-15. Pluto Press, London.
- Stottman, M. J. (Ed.) 2010. *Archaeologists as activists. Can archaeologists change the world?* The University of Alabama Press, Tuscalosa.
- Trigger, B. G. (2008). «Alternatives Archaeologies» in historical perspective. En: *Evaluating multiple narratives. Beyond nationalist, colonialist, imperialist Archaeologies*, Habu, J.; C. Fawcett y J. M. Matsunaga (Eds.), pp. 187-195. Springer, New York.
- Tully, G. (2007). «Community archaeology: general methods and standards of practice». En: *Public Archaeology*, 6(3):155-187.
- Whitridge, P. (2004). «Landscapes, houses, bodies, things: place and the archaeology of Inuit imaginaries». En: *Journal of Archaeological Method and Theory*, 11(2):213-250.
- Wiynjorroc, P; P. Manaburu, N. Brown, y A. Warner (2005). «We just have to show you: research ethics Blekbalawei». En: *Indigenous Archaeologie*. C. Smith e M. W. Wobst (Eds.), pp.316-327. Routledge, London.

## MÁS ALLÁ DEL PATRIMONIO

**Wilhelm Londoño**

Desde hace algunas décadas la noción de patrimonio ha jugado un rol importante en los direccionamientos jalones tanto por instituciones públicas y privadas, como por compañías transestatales como la UNESCO. A pesar del uso que la categoría tiene entre el público, pocas discusiones se encuentran sobre ella. Resulta importante reflexionar, entonces, sobre la naturaleza del patrimonio no solo como una categoría conceptual, es decir, como una noción que identifica dinámicas sociales, sino como un constructo político que genera horizontes de subjetividad, paisajes y objetos.

### **El patrimonio como categoría analítica**

En la década de 1990 salió al mercado latinoamericano un texto teórico sobre el patrimonio que después sería determinante en las discusiones sobre el tema. Su autor, Néstor García Canclini (García Canclini 1999) intentaba, con la publicación, problematizar la tendencia «conservacionista» que se tenía en relación con el patrimonio y que lo reducía a una cuestión de tecnologías de la conservación y prácticas de exhibición. Para García Canclini el patrimonio no debía ser considerado solo como una forma de materialidad que debía ser manejada por expertos, sino que debía entendérselo como una expresión de la solidaridad «que une a quienes comparten un conjunto de

bienes y prácticas que los identifican» (García Canclini 1999:17). Dentro de esta perspectiva que expresaba las dimensiones sociales del patrimonio, el autor remarcaba que el conservadurismo silenciaba las tensiones sociales que expresaban la vitalidad cultural. Para superar las tendencias instrumentales del patrimonio, García Canclini lo asoció con la teoría del capital cultural de Pierre Bourdieu (1998). Según la premisa básica de Bourdieu, el éxito escolar no dependía necesariamente del éxito en las inversiones adecuadas para adquirir capital escolar, sino también del acceso irregular que tenía la población a una estructura que determina las posibilidades para adquirir ese capital. En este sentido los sujetos estarían de antemano condenados a posicionarse en solo una escala básica de adquisición de capital escolar, lo que confirmaría las formas desiguales de redistribución de él. En este sentido, planteaba García Canclini: «No basta que las escuelas y los museos estén abiertos a todos (...), a medida que descendemos en la escala económica y educacional, disminuye la capacidad de apropiarse del capital transmitido por esas instituciones» (García Canclini 1999:17).

Para García Canclini era importante recalcar que la asociación del patrimonio a la teoría del capital cultural, permitiría explorar las dinámicas de su economía política. Sería cuestión de describir a los actores involucrados para estar en condiciones de pensar formas de negociación política. Dentro de esa lógica, García Canclini describió tres entidades que se «disputaban» el capital producido por el patrimonio. Estos actores eran: el Estado, el sector privado y los movimientos sociales. Esta caracterización le permitió al autor señalar algunas tendencias importantes respecto de la relación entre estas entidades y ciertas materialidades. Para el caso del Estado, García reseñó una tendencia general que implicaba la estatización de la arqueología con el fin de una producción simbólica que desdibujaba las particularidades del endocolonialismo. Del lado del mercado, García mencionó una tendencia creciente en la apropiación por entidades privadas de sitios históricos que, según los casos, son remodelados para su uso como sedes de las entidades financieras, hoteles o shoppings. Finalmente señaló una inclinación particular según la cual los movimientos sociales exigían cada vez más una participación más clara en el sistema institucional encargado de tomar decisiones respecto del patrimonio. Con el panorama que describió García, pudo fundamentar una orientación que buscaba redistribuir las fuerzas y darles más peso, no solo en la investigación, sino también en la política, a los «usos sociales del patrimonio».

Por medio de la teorización del patrimonio como una forma de capital cultural, García Canclini registró cuatro formas de uso. El primero es el «tradicionalismo sustancialista» que se basa en la idea de señalar que lo único relevante del patrimonio es su valor intrínseco. El segundo es el «mercantilista» que, según el autor, tiene una bifurcación en la que se encuentran aquellos que piensan que es posible usar el patrimonio para la valorización económica, y los que lo consideran un obstáculo para el desarrollo. El tercero es el «conservacionista y monumentalista», basado en la idea de que es posible, por medio de la conservación y el uso, la exaltación de valores nacionales a través de la apropiación de objetos del pasado. Finalmente está el paradigma «participacionista» que busca comprender cómo el patrimonio se usa según las «necesidades globales de la sociedad» (García Canclini 1999:24).

Ya que García Canclini estaba intentando sintetizar un campo que había eclosionado, no cuestionó la noción de patrimonio como categoría política sino que partió de ella, como realidad, para señalar que el presente exigía acciones categóricas tendientes a incrementar prácticas dentro del «participacionismo». Además de ese direccionamiento, sugirió que dentro de la discusión sobre el patrimonio era fundamental hacer investigaciones que dieran cuenta de la manera cómo el público recibía los enunciados museísticos. También sugirió que dentro de los estudios de la comunicación masiva era fundamental analizar cómo los medios audiovisuales problematizaban la noción de originalidad del patrimonio, a la vez que permitían su ubicuidad. Ante la aparente ubicuidad del patrimonio, García señala la existencia de múltiples escenarios de consumo de lo patrimonial lo que hacía necesario el diseño de estrategias para que las voces de la mayoría de los actores participaran en la definición de lo que podría denominarse patrimonio. Como prueba de que se avanzaba en la participación, citó los talleres comunitarios que siguieron la reconstrucción de México (García Canclini 1999:29). Su postura la expresaba en las conclusiones señalando que lo que le interesaba más eran los «procesos» antes que los objetos (García Canclini 1999:33). Sin duda esa postura era desafiante ante el dominio de los paradigmas sustancialistas.

Un elemento fundamental en el aporte de García Canclini fue la desvinculación de la discusión sobre el patrimonio de las teorías de la conservación y de la monumentalización, y su llamada a comprender la economía política del patrimonio. Lamentablemente, esta categorización llevó a una naturalización de la categoría «patrimonio» por cuanto esta tenía como contenido fundamental

el sistema de solidaridades que expresaban cosmovisiones compartidas: una cultura. En un sentido más amplio, el patrimonio solo podía ser cultural y en esa medida los estudios del patrimonio tenían que situarse del lado de las definiciones antropológicas de la cultura como un conjunto de significaciones (Geertz 1989).

La producción de García Canclini fue sintomática de una asociación que se estableció en las ciencias sociales en la década de 1990 y que equiparó patrimonio cultural con cultura antropológica. En un sentido amplio se podría decir que la emergencia de las teorías sobre el patrimonio lo que hicieron fue abrir un campo de gestión sobre la cultura, según las definiciones clásicas de la disciplina. Este paralelismo implicó una situación problemática. En tanto el patrimonio representara los discursos homogéneos que en apariencia se comparten en una sociedad, se borrbaban las situacionalidades que efectivamente llevaban a que se produjeran representaciones compartidas. De ahí en adelante la diferencia se convirtió en patrimonio. García Canclini creyó en la existencia del patrimonio, solo que distinguió tres formas diversas de apropiación.

Lo que mostraría la teoría sociológica contemporánea (Latour 2008) respecto de la función inherente del patrimonio de representar, es que efectivamente resulta disfuncional separar la materialidad de las reacciones que produce cuando entra en un campo donde el manejo de esa materialidad supone complejos protocolos. Así como el restaurador hace la pieza, la pieza lo hace a él, como profesional y como experto. En este sentido, la teoría del actor-red, tal como la sugiere Bruno Latour (Latour 2008), podría llevar a comprender que el patrimonio tiene sentido por las interconexiones que se establecen con universos sociales, químicos y físicos. En ese sentido la materialidad del patrimonio exige ciertas interacciones que constituyen sus fundamentos. Por ello el patrimonio es una construcción política que configura complejos mecanismos de producción de lo patrimonial los cuales involucran a expertos en conservación, arqueólogos, abogados, publicistas. Ninguno manipula una materialidad independiente sino que todos ayudan simultáneamente en su construcción. No basta con comprender los usos sociales del patrimonio; es necesario ahondar en su producción tecnológica, hace falta una «anatomía de las tecnologías del patrimonio».

Según este esquema que implica ir más allá del patrimonio, valdría la pena preguntarse por las maneras en que ciertas cosas comienzan a volverse importantes para ciertos colectivos, lo cual a veces desemboca en un proceso que implica generar conexiones con las definiciones estatales o empresariales

del patrimonio, o por el contrario mantenerse al margen de esas configuraciones retóricas. En muchas comunidades locales lo que importa es estar por fuera del patrimonio. En comunidades donde no es posible considerar ciertas cosas como objetos, la categoría patrimonio proyecta toda su violencia epistémica (Castro-Gómez 2000).

Como se ha podido apreciar en este punto, el proceso de teorización del patrimonio ha sugerido su naturalización. El pensar que existe algo denominado patrimonio ha permitido que el Estado y el Mercado entren a intervenir en las localidades con el argumento de la conservación y la difusión de los bienes culturales. Así que para desalojar ese lugar se hace necesario la politización del patrimonio, esto requiere pensarlo no como una esencia sino como un artefacto político. En cierto sentido ello supone comprender las dimensiones materiales que implica el monopolio del capital cultural que restringe el acceso a las tecnologías que producen el patrimonio. Así como las redes de distribución de productos chinos hacen que miles de personas en Sudamérica tengan acceso a ciertas tecnologías, igualmente debería existir una distribución de tecnologías que permitieran mermar el valor de las producciones hegemónicas del patrimonio.

### **El patrimonio como categoría política**

Una teoría más sofisticada sobre el patrimonio remarcaría que este es una realidad que se construye por medio de la interrelación entre los discursos del derecho, la política, la arqueología, el arte, y las prácticas de las cárceles, la policía, el ejército, los conservacionistas, los museos. Según esta forma de ver las cosas, el patrimonio está relacionado con los procesos de construcción de la identidad nacional por cuanto fue con la emergencia de esta institución política que surgieron los sistemas normativos que velaban por la salvaguarda del patrimonio nacional.

En el caso de Colombia, por ejemplo, una de las primeras leyes que velaban por la protección del patrimonio nacional fue la Ley 103 de 1931, diseñada para la protección del sitio arqueológico San Agustín. El argumento básico de esa ley era que ciertos monumentos, como las producciones indígenas prehispánicas, serían en adelante declaradas de «utilidad pública». Con ello el Estado cerraba un vacío histórico respecto de la determinación de los sujetos que efectivamente podrían manipular esas materialidades. Serían

en adelante delegatarios del Estado. Cuando se mira la evolución jurídica en este caso, se puede apreciar que recién en 1959 surge una ley que designa abiertamente como «patrimonio» a estas materialidades. Es la ley 397 de 1997, la cual desarrolla los artículos constitucionales referentes al patrimonio arqueológico (Artículo 72 de la Constitución Política de Colombia de 1991), el texto es más específico y señala que antes de cualquier consideración, el patrimonio arqueológico debe ser declarado bien de interés cultural por el Ministerio de Cultura. Vistos los textos jurídicos se puede apreciar cómo en unas cuantas décadas la noción evoluciona en su definición involucrando procedimientos técnicos y científicos, pues la declaratoria de bien de interés implica una evaluación por parte de expertos. Este campo de apertura en la sofisticación de la manipulación de ciertas materialidades ha llevado a la emergencia de campos científicos donde las dimensiones del registro arqueológico se amplían. Intradisciplinariamente este proceso se describe como evolución científica, socialmente implica la configuración de mayores restricciones a la manipulación de las materialidades del pasado.

Si bien no es nuestro interés hacer una genealogía del patrimonio tomando el caso colombiano, la enunciación de este desarrollo sí es condición para comprender cómo los procedimientos jurídicos que evoca la normatividad suponen un proceso de configuración del «bien de interés». Este proceso de declaración puede entenderse en dos sentidos. En uno se privilegiaría una idea según la cual los procesos de declaratoria implican una verificación de que los enunciados científicos son verídicos. Este esquema, al cual García Canclini apodaba sustancialista, reduce el problema del reconocimiento del patrimonio a una cuestión de expertos, de unos sujetos que tienen la capacidad de hacer representaciones del pasado basados en complejos sistemas de registro que son ciertamente inaccesibles. Su tarea fundamental, entonces, es descubrir el pasado, quitarles a los objetos la ropa de los años. En el otro sentido, esta declaración puede entenderse como un proceso a través del cual el uso de ciertas tecnologías y formas de representación del pasado, para el caso de la arqueología, son aplicadas a muestras extraídas generalmente del subsuelo, de lo cual resultan tendencias de comportamiento de materiales orgánicos e inorgánicos. Con los movimientos de esos materiales, se pueden hacer inferencias cronológicas, ecológicas y antropológicas, dándoles sentido a esas materialidades con los límites y alcances, propósitos e intenciones que esas prácticas enmarcan.

Para el caso de la arqueología, el patrimonio arqueológico solo puede existir como una producción cultural que involucra complejas tecnologías que van desde la física hasta la política moderna. En la producción del patrimonio arqueológico operan complejas cadenas profesionales que se encargan diversamente de generar, simultáneamente, la sensación de que el patrimonio arqueológico está allí, en los objetos, para ser preservado y mostrado como prueba del orgullo nacional.

Dentro de la discusión sociológica del patrimonio, además de la corriente que indaga por su economía política a través de la idea del capital cultural, existiría la corriente que privilegia la manera como el patrimonio es construido. Esta corriente tendría la ventaja de alejarse de los determinantes de la economía política que llevan a describir las formas en que se controlan los accesos a ciertas materialidades y habilidades necesarias para la producción del patrimonio, y se pregunta por la manera en que esas materialidades y habilidades operan, se mantienen y se reproducen. Esta opción es más elocuente en tanto brinda detallados retratos de la manera como materialmente se configuran espacios restringidos donde se construye el patrimonio como evidencia científica, jurídica, o civil.

### **Más allá del patrimonio**

Para diversos académicos, como lo muestra el caso de García Canclini, la categoría patrimonio sirve para designar unas nociones compartidas que reflejarían particulares formas de ver el mundo. Dada esa idea resulta problemático trascender la categoría para indagar los escenarios desde los cuales se produce el patrimonio. Ellos serían el «más allá del patrimonio», unos espacios donde convergen diversos intereses cuyas mediaciones conforman las determinantes que permiten la producción patrimonial. En el caso de la ciencia, la formulación de preguntas arqueológicas ha seguido en Colombia una tradición disciplinaria que podría registrarse hasta finales de la década de 1940 cuando se instala una agenda etnológica legitimada por el Estado. Bajo esa tradición diversos académicos han producido una enorme cantidad de datos que han sido albergados por universidades que hacen sus mejores esfuerzos por mantener investigaciones arqueológicas. Esta tradición académica es la que subyace la intersección de la arqueología, como ciencia, con el derecho y el mercado, los colectivos, en los momentos en que se produce el patrimonio.

Además de las tradiciones arqueológicas estarían las tradiciones de legislación sobre el patrimonio. En esos proyectos de poner al día la legislación nacional respecto al control del Estado sobre ciertas materialidades, cuando de protección de registro arqueológico se trata, siempre ha jugado un papel determinante el monumentalismo. En el caso colombiano la primera ley de la república que se fijaba por el registro arqueológico se hizo para salvaguardar el famoso complejo de San Agustín, al suroccidente del país. Esta tradición también ha permitido que la mayoría de las declaratorias se hayan dado a casas que se asocian con personajes históricos relevantes de la historiografía colombiana. Como esas casas son propiedad de familias prestigiosas de las localidades, esas propiedades traducen ese prestigio en valor económico lo cual hace que los centros históricos se conviertan en fuente de especulación inmobiliaria. Esta tendencia hacia una supervvalorización de bienes históricos de centros urbanos hace que la discusión sobre el patrimonio resida en arquitectos y restauradores quienes son los conocedores de las estrategias necesarias para mantener o incrementar el valor inmobiliario. Esta tradición monumentalista en la legislación patrimonial ha hecho que los arqueólogos se pronuncien respecto de la falta de representación de su gremio en los concejos regionales o locales de patrimonio.

Otro de los campos donde el patrimonio se pre-produce es en los museos. Para el caso colombiano los museos que representan la nacionalidad, el Museo del Oro de Bogotá y el Museo Nacional, tienen una larga tradición en la cual, por medio de objetos diversos, movilizan imágenes positivas sobre la colombianidad. Esas formas de exhibición han hecho, durante décadas, que sus visitantes aprendan formas de interacción con la materialidad del pasado que están fuertemente cargadas de ideologías coloniales. En el caso del Museo del Oro, a pesar de que el oro no es lo único que se exhibe, se exalta el deseo que tuvieron los conquistadores por este metal. En el caso del Museo Nacional su albergue, que es un panóptico construido en plena época de despojo territorial a comunidades indígenas, sirve para acoger las joyas de la tradición colombiana que son en realidad objetos que pertenecían a las élites. Bajo este discurso homogeneizador evidentemente se privilegian las narrativas que exaltan la estabilidad de la nación, borrando los procesos violentos de incorporación de comunidades locales al proyecto nacional.

En el caso de Colombia, el patrimonio arqueológico estaría determinado entonces por las pretensiones de la tradición disciplinaria nacional, y por el legado monumentalista en el derecho, además de la elitización de la museografía

nacional. Este panorama requeriría producir una crítica fuerte que cuestione la manera en que esas tradiciones se han sedimentado en los campos de la arqueología, el derecho, y los museos.

Estas determinantes, que internamente se leen en la arqueología, en el derecho, en la museología como cuestiones sustanciales, serían los «más allá del patrimonio». Pero estos escenarios no son sin embargo los únicos, en el caso de los movimientos sociales hay unos relacionamientos con los paisajes y los objetos que cuestionan los sentidos con los cuales se define lo patrimonial, no solo como categoría analítica sino también política.

Además de los escenarios de la arqueología, el derecho, la museografía, la empresa privada que son constitutivos del más allá del patrimonio, hay otras cartografías donde la relación de las personas con objetos y paisajes está por fuera de la noción patrimonial<sup>1</sup>. Dentro de esos colectivos sus objetos, sus paisajes, ellos mismos, tejen dinámicas sin que primen las nociones modernas dicotómicas naturaleza-cultura, objetos-sujeto, pasado-presente. Algunos casos documentados por arqueólogos y antropólogos son ilustrativos.

En el caso de la Puna de Atacama, estudiado por Alejandro Haber (2009), las nociones de crianza son fundamentales para comprender la relación de los locales con el espacio y la naturaleza. En una red de relaciones, los seres humanos son criados por la Pachamama, al igual que las vicuñas. No sucede lo mismo con las llamas que se reconoce que son criadas por los seres humanos. En medio de estas relaciones se tejen formas de interactuar con cada uno de los seres constitutivos del mundo lo que, en criterio de Haber (2009:424), da sentido al animismo como una teoría local de la relacionalidad. En ella lo más importante no son las cosas en sí mismas sino sus relaciones. En ese sentido, Haber, siguiendo la tradición de pensamiento andino, encuentra que en ese contexto la tecnología no se entiende por el carácter de materialidad, es decir por su configuración como «bien», sino por sus relaciones en los procesos de criar la hacienda, las plantas, las familias. En estos contextos donde el animismo referencia teorías locales sobre el mundo, evidentemente las nociones de

<sup>1</sup> Alejandro Haber ha sugerido, con anterioridad, un «lado oscuro del patrimonio» (Haber 2011). El más allá del patrimonio, que propongo, se relaciona fuertemente con ese lado no regulado en el que el patrimonio tendría sentido. A pesar de ello el más allá del patrimonio cuestiona no solo el significado de la noción sino su significante.

patrimonio, las cuales ingenuamente distinguen entre material e inmaterial, no tienen sentido pues las cosas no existen por sí mismas, sino que existen en las relaciones con cosas.

Además de los contextos que cuestionan la materialidad del patrimonio, existen otros escenarios donde las relaciones con cosas del pasado están transformándose como consecuencia de cambio sociopolíticos. En un caso documentado por Cristóbal Gnecco y Carolina Hernández (Gnecco y Hernández 2008) en el suroccidente de Colombia, la restitución de dos estatuas que se encontraban en un museo universitario, a una comunidad indígena, señalan dos procesos interrelacionados. El primero tendría que ver con una agenda disciplinaria que trasciende los ordenamientos básicos que confinan a la arqueología a ser una práctica netamente apolítica. El segundo tendría que ver con el cuestionamiento interno que en estas comunidades se está haciendo a ciertas prohibiciones que la iglesia instauró y que separaron a los grupos de sitios sagrados. En el caso referenciado por Gnecco y Hernández es evidente que los procesos de descolonización epistémica están permitiendo transformar las prohibiciones impuestas por la iglesia respecto del manejo del espacio en términos rituales.

En un caso descrito también del suroccidente de Colombia, Luís Guillermo Vasco (1992 y 1997) mostró cómo en un contexto de lucha por el territorio las comunidades indígenas guambianas comenzaron a interesarse por las investigaciones arqueológicas como una estrategia para problematizar las narrativas históricas que los habían intentado sepultar en el proceso de conformación del Estado colombiano. En esos escenarios, más que preservar una memoria constituida por unos puntos de referencia distinguibles, lo que se intentaba era excavar para ver en las raíces qué elementos podrían permitir restaurar el tronco que el colonialismo cortó.

En los trabajos de la antropóloga Mónica Espinosa (2009), a propósito del líder indígena Manuel Quintín Lame, también del suroccidente de Colombia, es claro que lo que se rememora no es un bien, un conjunto iconográfico estable; por el contrario, de lo que se trata es de una remembranza que problematiza la historia hegemónica. El caso de Lame, quien es recordado en muchas comunidades locales como un héroe, su imagen no ha sido cooptada por el Estado colombiano a través de los programas de patrimonialización, evidentemente porque su memoria cuestiona el hecho mismo de que exista una entidad con la capacidad de reconocer el patrimonio de una comunidad.

Junto con el trabajo de Gnecco y Hernández, otro que también cuestiona la manera como la iglesia separó en muchas comunidades a las personas de sus objetos y paisajes sagrados, es el de Patrick Morales (2011). Morales, quien registró la celebración del Corpus Christi en la localidad de Atanques en las estribaciones orientales de la Sierra Nevada de Santa Marta, encontró que las procesiones que se hacen en la celebración cristiana se superponen sobre un paisaje sagrado indígena. Si bien el trabajo no entra en los lugares comunes que señalan que sobre el ritual católico se esconde el ritual prehispánico, sí señala que las geografías sagradas aún son referentes importantes dentro de los sistemas de creencias locales. En estos escenarios, entonces, no es posible una práctica que se regule por la preservación de contenidos predefinidos, sino, por el contrario, hay un esfuerzo permanente por lograr que la autonomía local permita la emergencia de los canales que antes comunicaban con deidades y otras entidades.

En el caso de Atanques es evidente que las nociones de patrimonio no son útiles por cuanto las materialidades no son importantes en tanto objetos, sino en tanto sujetos. Entonces, pensar en la preservación antes que en la negociación y el diálogo resulta violento.

## Conclusiones

Según lo discutido acá, el patrimonio no es una sustancia que merezca la atención de curadores y restauradores. El patrimonio es una producción que supone la movilización de diversas fuerzas que vienen de diversos frentes de interés. Desde la perspectiva del mercado, la configuración del patrimonio supone que este sea susceptible de ser mercantilizado. Si es como bien inmobiliario, le interesa al mercado que la patrimonialización permita la valorización espacial. Como obstáculo, le interesa su rápida desaparición por medio del «rescate arqueológico». Desde la óptica del Estado, la patrimonialización supone el interés de construir unas materialidades y espacialidades que identifiquen a la nación. Dado ese interés se genera una taxonomía: los objetos de los indígenas son evidencia arqueológica, los objetos de los campesinos son folclore, y los objetos de los próceres de la independencia son historia. La relación de esas materialidades con los discursos de origen nacional permite producir así horizontes de realidad. El otro es silenciado, reducido al anonimato. Eso se puede apreciar en la pintura colombiana de

inicios del siglo XX, el otro es anónimo, se le representa con trazos difusos en un paisaje colorido. El yo tiene nombre propio, es una dama sentada de piernas cruzadas jugando con la arena de la playa<sup>2</sup>. Lo más interesante es que estas formas de representación de la cultura se convierten a sí mismas en patrimonio cultural.

Desde la óptica del movimiento social existe alguna tendencia a usar la parafernalia del patrimonio con miras a resolver situaciones de acceso a recursos para la resolución de problemas básicos. Algunos trabajos (Bueno 2011) muestran que las declaratorias de patrimonio de la humanidad alimentan tensiones locales donde un discurso esencializante desplaza otros sentidos locales. Ya que la patrimonialidad necesita de indicadores específicos, en el afán de parecerse al modelo reificado que implica la declaratoria, internamente otros sectores menos proclives a adscribirse a esos indicadores son marginados en los escenarios de exhibición de lo local. En otros ámbitos, los colectivos simplemente mantienen sus prácticas locales simbólicas alejadas de cualquier determinación de lo patrimonial. El caso de la Puna de Atacama y el de Sierra Nevada de Santa Marta son ilustrativos.

Por el panorama presentado, es claro que hay que transitar los más allá del patrimonio para comprender cómo en la era de la patrimonialización, más que la defensa, lo que se encubre es efectivamente un proceso feroz de apropiación de territorios en todo el antiguo tercer mundo. Según ese panorama, no se podría caer en una consideración del patrimonio carente de conexiones con las situaciones políticas actuales. Hay que ir entonces más allá del patrimonio, hay que describir las maneras en que las comunidades fueron desvinculadas de sus territorios, hay que documentar la expropiación y des-patrimonializar el patrimonio. Los espacios y los objetos deben regresar a sus dueños. Ya que actualmente existe en Colombia una restitución de tierras, habría que pensar en las restituciones epistémicas. En ese sendero podría la categoría patrimonio jugar un valor importante. Son esas las rutas que deben ser exploradas en las consideraciones teóricas del patrimonio.

---

<sup>2</sup> En la obra del pintor bogotano Ricardo Gómez Campusano esta filtración puede ser apreciada en toda su amplitud. Veáse por ejemplo las obras «La Negrita» e «Inesita» (Gómez 2011).

## Referencias bibliográficas

- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus, Madrid.
- Bueno, J. (2011). «Patrimonio y patrimonialización en San Basilio de Palenque». Tesis de antropología, Universidad del Magdalena. Sin publicar.
- Castro-Gómez, S. (2000). «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro»». En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Lander E. (Comp), pp. 145-161. Clacso-Unesco, Buenos Aires.
- Espinosa, M. (2009). *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- García Canclini, N. (1999). «Los usos sociales del patrimonio cultural». En: *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Aguilar, E. (Ed.). Consejería de cultura, Andalucía.
- Geertz, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- Gnecco, C. y C. Hernández (2008). «History and its Discontents. Stones statues, Natives Histories, and Archaeologists». En *Current Anthropology*. Volume 49, Number 3. Pág. 439-466.
- Gómez, Campusano, R. (2011). «Obras pictóricas de Ricardo Gómez Campusano». En: <http://rgomezc.artelista.com/> [Consultado el 10/04/ 2011].
- Haber, A. (2009). «Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives». En: *Cambridge Archaeological Journal* 19:3, 418-30.
- Latour, B. (2008). *Reensablando lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Morales, P. (2011). *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Universidad Nacional, Bogotá.
- Vasco, L. G. (1992). «Arqueología e identidad: el caso guambiano». En: *Arqueología en América Latina hoy*, Politis, G. (Ed.), pp. 171-191. Banco Popular, Bogotá. (1997). «Para los guambianos la historia es vida». En: *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, 11(28), pp. 115-127.



## **LAS COSAS ESTÁN VIVAS: RELACIONES ENTRE CULTURA MATERIAL, COMUNIDADES Y LEGISLACIÓN ARQUEOLÓGICA**

**Lúcio Menezes Ferreira**

Lo que une a los individuos no es cemento.

(Norbert Elias. *La sociedad de los individuos*, 1939)

La relación entre cultura material y comunidades permite múltiples abordajes, a partir de áreas disciplinares muy diversas. Una de las cuestiones centrales, ya puntualizada bajo diferentes matices en el libro organizado por el antropólogo Arjun Appadurai (1988), se refiere a cómo las cosas tienen vida social y se enraízan en las cosmologías de las comunidades. Los estudios sobre materialidad discuten los modos por los cuales dichas cosas y sociedades se co-producen y cómo la cultura material sirvió y aún sirve, como punto de apoyo para el gobierno, nacional o colonial, de las comunidades (Buchli 2007; Gosden 2004; Thomas 1991; Given 2004). Otro abordaje significativo es el del sociólogo Bruno Latour. Rompiendo el dualismo sujeto-objeto, propone una interpretación simétrica entre humanos y no humanos y además enfatiza la acción social de las cosas sobre ambos (Latour 2008). En resumen, en los últimos años, descubrimos que la cultura material es animada. Está viva y palpita. Las cosas tienen alma, son estructuradas e influyen en nuestros comportamientos (Gosden 2005). Ellas circunscriben memorias sociales, fijan calendarios, inspiran celebraciones (Jones 2007). Comunidades y cosas se envuelven (Hodder 2012).

Sin embargo, hay una clase de cosas que no pertenece plenamente a las comunidades. Continúa ejerciendo acción social sobre ellas, pero no les pertenece completamente. Es decir, las cosas están ahí y las comunidades les dan uso, mas reina sobre ellas una ambivalencia fundamental. Las cosas están en el lugar, todos las ven. Las comunidades pueden tocarlas. Pueden darles un significado, asociarlas afectivamente con la memoria ancestral, convertirlas en marcos del derecho a la posesión de la tierra y, por consiguiente, de la lucha por la ciudadanía. No obstante, incluso estando en el lugar, esa clase de cosas grava en lo global, en la categoría difusa de lo universal, de lo que pertenece a la Nación o a toda la humanidad.

Me refiero con esto a la clase de cosas arqueológicas. Recaen sobre ellas sanciones legislativas variadas, que abarcan desde los niveles municipales hasta los nacionales e internacionales. Generalmente, cosas arqueológicas y comunidades son incluidas en la retórica pedagógica de los nacionalismos, la cual disemina a la Nación en cada uno de sus miembros (*DissemiNation*, conforme el creativo neologismo de Homi Bhabha 1990). Ambas son atadas por el ligamento pegajoso de la «comunidad imaginada» (Andersen 1983): ningún individuo de una nación, por pequeña que ella sea, conoce todas las cosas arqueológicas con las que se compone su identidad nacional, tampoco puede saber o, siquiera oír hablar, de otros miembros de su nación.

Las legislaciones arqueológicas tienen el poder de reunir las cosas que definen identidades nacionales, a despecho, casi siempre, de los deseos y deliberaciones de las comunidades locales. Aquel sitio y todas sus cosas están ahí, en la comunidad; ella puede pisarlo, manipular las cosas que forman el «registro arqueológico»; usarlo como fuente de recurso alimenticio o como materialización de lo sagrado (Fourmile 1989). Sin embargo, la legislación, del lado de los arqueólogos y arqueólogas, puede otorgarles valor nacional o universal. Y, por más que los arqueólogos puedan consultar a las comunidades y considerar sus demandas, la legislación, como expresión de poder de soberanía de una nación o del estatuto de lo universal, dice a las comunidades que, en efecto, aquellas cosas están allí, aunque pareciera que no estuviesen. No son, en definitiva, de nadie, sino de todos los que viven en una nación o de toda la humanidad; ellas pertenecen a todos «nosotros», inclusive a aquellos que nunca las vieron y jamás las verán.

Los estudios contemporáneos sobre cultura material, con sus enunciados acerca de la vida social y estructurante de las cosas, raramente se detienen en esa ambivalencia fundamental de las legislaciones arqueológicas.

Es común que en ellos se hable de las cosas como semióforos; disciernan sobre sus re-semantizaciones, diseñando los cambiantes significados que ellas adquieren en sus desplazamientos por diferentes contextos institucionales, culturales y políticos. Se describe la larga biografía de las cosas: su renacimiento durante las excavaciones (hasta entonces estaban enterradas y muertas), su trayectoria en laboratorios, su afiliación a un taxón y su disposición en una colección, hasta su posterior aprisionamiento en las vitrinas de los museos.

En este sentido, el primer cautiverio de las cosas es decretado por las legislaciones arqueológicas. Ellas se adueñan de las cosas, modelándolas en una suerte de categorías nacionales y universales. Es cierto, igualmente, que las comunidades presionan a legisladores, arqueólogos y gestores del patrimonio cultural para descentralizar el manejo, la salvaguardia y el uso de la cultura material; se puede indicar, en las últimas décadas, una serie de cambios en las legislaciones patrimoniales y códigos de ética de investigación arqueológica gracias a la acción combativa de movimientos civiles (Schofield y Johnson 2006). A pesar de esto, tal como argumentaré más adelante, todas estas transformaciones fueron cooptadas en favor, principalmente, de la mercantilización de la cultura material, de la vía libre para obras de ingeniería y el turismo globalizado. La Arqueología de contrato, aquí, tiene un papel bastante marcado: es una *realidad de transacción* (Foucault 2008) entre las cosas y el mundo liberal, una estrategia en los juegos de poder que permiten la neo-colonización de las cosas por medio del mercado. Ella posibilita que éste, a su vez, se justifique en lenguaje patrimonial. De modo que hoy, las cosas arqueológicas son revestidas no sólo por las tintas del nacionalismo o por los colores del estatuto de lo universal; ellas son, también, fuentes de legitimación del mercado.

Por esta razón, mi objetivo en este artículo es discutir el tema de las relaciones entre cultura material, comunidades y legislaciones arqueológicas. Inicialmente, haré un esbozo histórico de las legislaciones sobre patrimonio cultural en Occidente y detallaré sus efectos contemporáneos; luego delinearé cómo prácticas arqueológicas, por ejemplo la Arqueología comunitaria, lidian con dicha problemática. Toda esta discusión es bastante pertinente para el momento actual, especialmente en el caso brasileño, que se encuentra abrumado por la Arqueología de contrato. Trataré este caso en la última parte del artículo, a modo de conclusión.

## Las cosas en las mallas de la legislación arqueológica

La relación entre las cosas y las legislaciones arqueológicas en Occidente tienen una larga historia de genealogías y apropiaciones articuladas con el proceso de formación de la idea de patrimonio cultural. Cuando emergió en la Modernidad, el patrimonio cultural fue, sobre todo, creación de las instituciones jurídicas del Estado. Parafraseando al antropólogo Victor Turner (2005), el patrimonio cultural surgió como momento de pasaje: al desintegrar a las comunidades tradicionales, el Estado moderno inventó el patrimonio cultural, proscribiendo o adueñándose de los símbolos antiguos. Los métodos sangrientos de creación de los Estados modernos, a partir del Renacimiento, fueron acompañados por la definición del buen gusto, de la elección de los estilos transmisibles: el reconocimiento de un canon de maestros y la delimitación de un *corpus* artístico a ser preservado. Se instituyeron, sobre todo en los nacientes Estados de la península itálica, legislaciones de protección y conservación del patrimonio. Una de las más célebres es el decreto de 1601, por medio del cual el gran duque Fernando de Médici enlistó dieciocho pintores del pasado cuyas obras no podrían venderse en el exterior (Gombrich 1992).

Se inició así en Occidente, el proceso histórico que transformó al patrimonio en una categoría de pensamiento y acción social. Al elegir un canon, se concebía una manera de comprender al mundo y actuar en él. De ahí la mezcla entre Estado y canon, entre las formas jurídicas de gobernabilidad y el arte. Se pensaba y se constituía el Estado no sólo por la fuerza del Derecho y la conquista, sino también, como obra de arte, resultado de la creación consciente basada en manifiestos y técnicas (Burckhardt 2012). Así, el vocabulario político de la Modernidad se codificó, desde su inicio, en prescripciones sobre los usos del pasado (Skinner 1996). Se pasó a seleccionar e institucionalizar la herencia que los muertos legaron a los vivos (una de las manifestaciones filosóficas de eso es el espanto de Comte con la superpoblación de los cementerios!).

Las sociedades del presente dispusieron las reglas del culto al pasado. El estudio del pasado, inicialmente por medio de la Filología, la Arqueología y la Historia (y eso, por lo menos, desde Vico), se vuelve en principio epistemológico, índice de la organización política del presente y germen de la imaginación utópica, de las proyecciones futuras de la sociedad (Horkheimer 1970). Dicha «vuelta epistemológica» se radicalizó en el siglo XVIII, el «siglo de las revoluciones»: la actualidad es interrogada mediante el filtrado del pasado,

seleccionándose porciones de él para circunscribir la singularidad de una trayectoria histórica, un «nosotros» que remitiría a una configuración cultural singular (Foucault 1996).

Se dio, ocasionalmente, la noción de ciudadanía como inquebrantablemente atada a la Historia, a las cosas, al territorio y a la lengua. Me explico: desde el siglo XVIII, en un proceso que no hizo más que acentuarse progresivamente a partir del siglo XIX, el individuo, el ciudadano del mundo liberal, se volvió impensable fuera de la red social que lo liga a las tradiciones nacionales dictadas por el Estado (Elias 1994). De ahí la proliferación de leyes que aseguran destino específico a las cosas arqueológicas: ellas son restauradas, preservadas, exhibidas en los museos y en las plazas públicas. La legislación patrimonial —como *praxis* en la constitución histórica moderna de la jurisprudencia— se apoya, de este modo, en un conjunto de *experticias* y ciencias: se convoca a museólogos, antropólogos, arqueólogos, historiadores, conservadores y arquitectos para firmar el veredicto patrimonial.

Nada de eso nos es raro. En nuestras sociedades, las prácticas jurídicas, articulándose con varias ciencias, instituyeron la averiguación y el examen como forma de llegar a la verdad y crear una técnica de gestión, una modalidad de administración estatal de la economía y de la política (Foucault 2002). Lo que llamamos patrimonio cultural no escapó a esos procedimientos del examen y la verificación: las ciencias, tradicionalmente, fueron llamadas para fundar una razón jurídica sobre el pasado, administrar el legado cultural y decir a los individuos cuáles son, y cuáles no, sus filiaciones identitarias. En nuestras sociedades existe, aún hoy, un estatuto jurídico de las identidades sociales, para cuyo funcionamiento se activa la patrimonialización de las cosas. Para decirlo con un juego de palabras: desde el siglo XVIII, ningún gobierno gobierna sin patrimonio cultural (Ferreira 2009a).

De modo que, pasada más de una década del siglo XXI, disponemos de una abundancia legislativa que regula las cosas arqueológicas. Internamente, en Brasil, tenemos los *Planos Directores*, vinculados a las Secretarías de Cultura de los municipios; asimismo, a nivel federal, las resoluciones del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, concretamente la Ordenanza N° 230 (de 17 de diciembre de 2002), que regula las fases de obtención de permiso ambiental para las obras de ingeniería que impactan o destruyen el patrimonio arqueológico; finalmente, en la esfera transnacional, tenemos la actuación, entre otros organismos, de la UNESCO y, también, varias Cartas Internacionales,

emanadas de convenciones a partir de las cuales son publicados documentos que guían los procedimientos técnicos y éticos para la investigación, conservación y protección de las cosas arqueológicas.

De allí que las cosas arqueológicas estén cercadas por la retórica legislativa de preservación. Pero, ¿cuáles son, propiamente, las tonalidades que pueblan esa imaginación legislativa? Tomemos el ejemplo de la UNESCO. El lenguaje patrimonial de la institución, no obstante la incorporación de la noción de diversidad cultural, francamente refuerza valores predominantemente occidentales. Eso se clarifica en el apelativo de la idea de herencia cultural mundial y universal: ella invasivamente reconfigura proyectos coloniales, al conformar territorios delimitados por fronteras nacionales (Meskell 2002). Es innegable, sin embargo, que muchas comunidades, fortaleciéndose en movimientos civiles, impulsaron la reformulación de las legislaciones arqueológicas. Es el caso, por ejemplo, de los aborígenes australianos y de los indígenas norteamericanos, quienes, junto a los arqueólogos, garantizan el derecho de gestión de su propio patrimonio y de repatriación arqueológica (Simpson 2001; Colley 2002; Ferreira 2009a). De modo que podemos afirmar que sin los movimientos civiles no habría habido crítica al canon occidental y al logocentrismo de la retórica patrimonial, las legislaciones arqueológicas y los códigos de ética de investigación no se habrían modificado y varias disciplinas, como la Arqueología de la esclavitud, no habrían surgido (Ferreira 2009b).

Partiendo de esto, me pregunto si a esta altura de los acontecimientos mundiales, dichas legislaciones y códigos de ética no están siendo constantemente capturados por el mercado y por las prácticas nacionalistas. Cosas y monumentos, en varios cuadrantes del mundo, están siendo progresivamente enlazados en las mallas de los «nuevos» y «viejos» nacionalismos, tanto en el Este europeo como en el Oriente Medio, Japón y China (Kohl et al. 2007). Incluso el discurso del multiculturalismo es, en ese proceso, apetecible, especialmente en América Latina. Aunque las diversas legislaciones arqueológicas, modelos de gestión del patrimonio, y también las constituciones modernas, incorporen el concepto de multiculturalismo, lo hacen para homogeneizar las diferencias e impedirles el diálogo; lo evocan para recrear narrativas nacionalistas y colonialistas (Guthrie 2010; Armstrong-Fumero 2009; Gnecco 2009). Es que nuestras sociedades, aun admitiendo y celebrando sus culturas plurales, no abandonaron la «tiranía burocrática», con su consecuente principio de autoridad centralizada en la Ley para regir a los individuos y a sus identidades (Certeau 1993).

Al enredar las cosas, las legislaciones arqueológicas y su reciente apelativo multicultural, parecen haber confeccionado «mordazas sonoras» (Sartre 1979) para grupos subalternos. Las legislaciones arqueológicas han sido hábiles para actuar como aparatos de captura (Deleuze y Guattari 1980), absorbiendo el habla de los grupos subalternos para burocratizarla y darle pretendida entonación democrática. Conjugan los verbos del reparto de las cosas, de su gestión comunitaria, pero solamente para administrarlas mejor y retener la diversidad cultural que ellas componen. ¿Dónde esas artimañas son más visibles? Exactamente, en la exégesis de los juristas ingleses del patrimonio, aquellos que, en la línea de John Henry Merryman (2000), John Carman (2005) y Derek Gillman (2010), tratan el patrimonio arqueológico como herencia de toda la humanidad, como *recurso cultural* a ser administrado en foros internacionales y explotado como dividendo turístico. Vacían así, la pluralidad de representaciones que las comunidades confieren a las cosas, amalgámandolas. Es notorio que esa vertiente jurídica de análisis se incluya en los intereses del mercado turístico. El que interesa al turismo nacional e internacional que alimenta tarjetas, redes de hoteles y compañías aéreas, es, obviamente, el consumo. Y el pretexto del consumo es la fruición del llamado patrimonio universal.

Ahora bien, la relación entre Turismo y Arqueología surgió a lo largo de los siglos XIX y XX, junto con la industrialización, el colonialismo y la construcción de identidades nacionales (Chambers 2000). Pero, desde finales del siglo XX, la importancia del turismo arqueológico (es obvio que no solo el arqueológico) aumentó considerablemente como industria global, volviéndose en justificación para el desarrollo económico en todo el mundo. Se reitera en este proceso lo que ya se había hecho en el siglo XIX: el uso y abuso de las cosas arqueológicas para estructurar identidades nacionales y ahora neocoloniales. Se introdujo, entretanto, una innovación: la participación de las comunidades locales en las excavaciones arqueológicas y en la gestión del patrimonio (Baram 2007). La mercantilización de las cosas arqueológicas para el turismo, aparte de re-inscribir las identidades nacionales en los nuevos registros proporcionados por los viajes internacionales, acomoda confortablemente las interpretaciones y cosmologías de las comunidades. Como Silverman (2002) enseña para el caso del Perú, la participación de las comunidades, invocadas bajo el signo de la multivocalidad y del multiculturalismo, asegura la autenticidad de la industria turística.

En nuestro contexto más inmediato, América del Sur, las cosas arqueológicas, como espectáculos del turismo global, se conjugan con los procesos de expropiación de tierras para favorecer hoteles, multinacionales y redes de servicios (Belli y Slavutsky 2010; Rivolta et al. 2010). Las comunidades quedan, casi siempre, con las sobras de la economía turística; la venta de artesanías y empleos subalternos, pero nunca la gestión comunitaria de los negocios ni tampoco la conducción efectiva de los llamados proyectos de desarrollo auto-sustentable. Se reconfiguran, de ese modo, las herencias del colonialismo en lo que ellas tienen de más notorio: la apropiación de las historias nativas y la expropiación de tierras.

El turismo arqueológico contiene, además, una paradoja. El turista se sumerge en la ambivalencia de las políticas de representación y gestión del patrimonio cultural. Por un lado, está sometido a las retóricas locales del patrimonio arqueológico, con sus nociones de identidad regional y nacional. Lo someten, por lo tanto, al patrimonio como *lugar*; es decir, a la identidad en tanto que sinónimo de territorio compartido, aunque, para el gusto del turista, tal identidad pueda tener un toque exótico (y, para las industrias turísticas, mucho mejor es que lo tenga). Por otro lado, siguiendo los enunciados del antropólogo Marc Augé (2007), el turismo arqueológico, con su retórica de lo universal, de la identidad compartida por las realizaciones culturales de toda la humanidad, es accionado como *no-lugar*. Como en los supermercados, terminales, centros comerciales y aeropuertos, el turismo arqueológico intenta uniformar prácticas culturales. El turista es presentado a lo Mismo, a lo reconocible, y el turismo arqueológico es montado como espectáculo de consumo frugal del mundo globalizado.

### Contorneando el problema

Así, las cosas arqueológicas son alcanzadas por las redes de las prácticas nacionalistas y del turismo global. Dicho proceso se incrementó a partir de los años '90, con el avance del neoliberalismo y el recrudecimiento de las guerras en escala global. No es por casualidad que al final de los años '90 una obra apuntaba a que la Arqueología estaba bajo fuego (Meskell 1998). No obstante, el uso de las cosas arqueológicas como alegoría nacionalista y mercantilización, viene siendo combatido por las comunidades. Cada vez más, en las sociedades contemporáneas, las comunidades se embarcan en movimientos de descolo-

nización de la Arqueología en sus territorios (Smith y Wobst 2005). De modo que en las últimas dos décadas, emergieron áreas disciplinares que remodelaron el trabajo arqueológico junto a las comunidades. De manera general, lo conceptualizan como Arqueología pública (Merriman 2004), Arqueología colaborativa (Colwell-Chanthaphonh y Ferguson 2008; Macdavid 2004) y Arqueología comunitaria (Marshall 2002; Tully 2007). En las camadas que los constituyen, se lanzan en estos campos las semillas de la democratización del conocimiento arqueológico (Shackel 2001; Holtorf 2006); se observan sus paisajes como una «arqueología vista desde abajo» (*archaeology from below*) (Faulkner 2000); son descriptos, además, como nuevas teorizaciones sobre las relaciones entre presente y pasado, la investigación arqueológica y el público (Simpson y William 2008).

No hay una ontología propiamente dicha que una las propiedades de esas áreas. Pero se puede hablar de dos elementos metodológicos comunes, muy presentes en la literatura. El primero es la etnografía arqueológica. Son tres los objetivos de la etnografía arqueológica: entender las cosmologías y representaciones de las comunidades sobre las cosas arqueológicas y sus narrativas sobre el pasado; analizar las políticas de negociación de identidades y los conflictos que caracterizan a las comunidades; promover un espacio intercultural, de diálogo permanente entre el equipo de Arqueología y la comunidad, abriendose así oportunidades para la educación mutua y también para el establecimiento de comparaciones entre los discursos arqueológicos y locales (Hamilakis y Anagnostopoulos 2009).

No se trata, entonces, de educación patrimonial, del modo como esta viene siendo realizada sobre todo en Brasil (Ferreira 2010a; Ferreira y Sanches 2011). En la etnografía arqueológica, al primero que se debe educar es al arqueólogo mismo. Se busca, pues, crear un contrapeso en la asimetría de poder entre los arqueólogos y las comunidades. El arqueólogo no educa unilateralmente a la comunidad, sino que aprende con ella: en el trabajo etnográfico, dialoga acerca de las búsquedas identitarias de la comunidad; descubre (descubrir en la doble acepción de inventariar e inventar) la pluralidad de significados que las comunidades atribuyen a los artefactos y sitios arqueológicos. La etnografía arqueológica, vista así, tiene fundamento simultáneamente político y epistemológico. Lleva a pensar la diversidad cultural como una relación inseparable entre el presente y el pasado y, también, a considerar las tecnologías de gobierno promovidas por la activación del patrimonio cultural.

El segundo elemento metodológico común en estos temas arqueológicos es la integración de las comunidades en todas las etapas de investigación arqueológica: desde la formulación del proyecto de investigación, elaborado en consonancia con las demandas de las comunidades, hasta la proyección, exploración, excavación de sitios arqueológicos, curaduría y análisis de la cultura material en el laboratorio. Se trata de contribuir a las comunidades con instrumentos útiles para el manejo de su patrimonio arqueológico. Las políticas de representación del patrimonio arqueológico, sus formas de extroversión, exploración y administración, son decididas, conjuntamente, entre las comunidades y los arqueólogos. Las comunidades, en este sentido, ya no tienen la función de «informantes», guías locales para la búsqueda de sitios o «peones» en las excavaciones. Lo que se pretende es nivelar las relaciones de poder entre arqueólogos y comunidades y descentralizar la autoridad de la institución arqueológica.

El arqueólogo se convierte en colaborador de la comunidad. Busca esfumar, en este cuadro metodológico, su imagen tradicional: el extranjero, aliado de la administración colonial o del Estado nacional, quien se apropiaba de las cosas arqueológicas locales y define, por medio de una sola vía, la «diversidad cultural de la humanidad». Al contrario, aquí, como en cualquier otra reflexión antropológica, la cosmología del arqueólogo se contrasta con la cosmología de la comunidad; el arqueólogo, en este punto, no sólo se re-inventa culturalmente, sino que descubre la pluralidad de significados que reposa sobre los artefactos, los monumentos y el paisaje.

## De vuelta a las redes

Esos campos arqueológicos, por lo tanto, apuntan hacia la gestión e interpretación compartida de las cosas arqueológicas y hacia la promoción de la diversidad cultural. Pero, quizás, hoy en día ellos están, en la mayoría de los casos, apenas contorneando el problema. Como ya señalé, las legislaciones arqueológicas continúan apresando las cosas en sus mallas y salvaguardando el nacionalismo y el turismo global (Appadurai 2002). Al apuntar esto no estoy afirmando que el trabajo arqueológico con las comunidades, bien como la activación de las diversas legislaciones arqueológicas, sea parte de un plan maquiavélico, sobre el cual existe un acuerdo consensuado por parte de élites, gobiernos y el mercado turístico global. Tampoco estoy señalando que

los arqueólogos sean agentes acríticos e ingenuos ante la mercantilización, nacionalización y colonización de las cosas arqueológicas. Finalmente, no estoy minimizando la actuación incisiva de los movimientos civiles que han promovido todas las transformaciones que, al menos desde los años '60, tuvieron lugar en las legislaciones arqueológicas, en los códigos de ética de las investigaciones, la instauración del punto de vista nativo en la Historia, y la descolonización metodológica de la Arqueología y de la Antropología, entre otras cruciales y decisivas transformaciones.

No obstante, me parece que existe hoy una acentuada tendencia a que el trabajo arqueológico con las comunidades o la Arqueología pública (terminología bajo la cual se engloban, equivocadamente, diferentes disciplinas arqueológicas, como la Arqueología comunitaria y la Arqueología colaborativa), no se posicione claramente en oposición al nacionalismo, el colonialismo o el mercado. De nuevo aclaro mi argumento de modo anti-tético. Sin lugar a dudas, la Arqueología puede traer beneficios públicos (Little 2002). Y, en efecto, se trata de un «giro epistemológico» cuando, como si fuera en el teatro de Augusto Boal, el público se transforma en poeta y protagonista de la obra, y la mano de obra anónima que empuña los instrumentos de excavación no es únicamente negra (Sheperd 2009). En Brasil, por ejemplo, dar protagonismo a las comunidades y visibilizar la institucionalización de proyectos de Arqueología colaborativa sería fundamental ante el actual contexto de lucha de las comunidades indígenas y afro-descendientes por la tierra. Lamentablemente, son pocos, en Brasil, los trabajos enfocados en esa línea (cfr. p. ej: Silva 2011; Eremites de Oliveira y Pereira 2012; Bezerra 2012; Funari y Bezerra 2012; Funari y Carvalho 2012), mientras latifundistas, vinculados o no a las bancas del Congreso Nacional brasileño, se organizan (cuando no están actuando violentamente) contra la demarcación de tierras indígenas y de afro-descendientes, tal como vemos cotidianamente en nuestras ciudades.

Se observa entonces, en Brasil y en otros lugares, a las cosas arqueológicas bajo el beneplácito y ordenamiento de la legislación patrimonial, legitimando los llamados planes de crecimiento económico o proyectos de desarrollo. La práctica contemporánea que engendra tal legitimación es la Arqueología de contrato. Ella surgió, históricamente, como realidad de transacción entre las cosas arqueológicas y el liberalismo. Y hoy la Arqueología de contrato viene haciendo un uso bien particular de la Arqueología pública. Se vale de

la disciplina, en una clara distorsión de su epistemología y objetivos, como estrategia de *marketing*, como publicidad. Los proyectos de desarrollo pueden destruir los sitios, pero la Arqueología de contrato, aliada a esa versión furtiva de la Arqueología pública, nos dice: «¡Aquí estamos nosotros para preservar el pasado para el futuro y educar a la comunidad!». Así es que las empresas y gobiernos, ahora, conjugan destrucción desarrollista con preservación del pasado. Cuando no actúan cínicamente, viendo a la Arqueología como algo que se debe tolerar, o pura y simplemente como obstáculo para la puesta en marcha justamente del cronograma de las obras (¡No se puede parar la obra por culpa de estas lascas!). Pero la tónica mayormente, con rarísimas excepciones, es dictaminada por la propaganda.

Supongo que todos hemos visto, en nuestro propios países o en el exterior, folletos de propaganda (cuando no en artículos y congresos científicos) donde se presenta a la Arqueología de contrato como Arqueología pública. En Brasil, especialmente, lo que era llamado educación patrimonial, ahora se acostumbra a clasificar como Arqueología pública, como si ésta se limitase a la pedagogía patrimonial. Detengámonos en los códigos de dicho *marketing* académico. En primer lugar, en los manuales, cartillas, folletos y propuestas de «Arqueología pública» se colocan los logos de las empresas e instituciones gubernamentales que pagaron por el trabajo arqueológico. Es algo similar a la propaganda de las empresas «ecológicas» de cosméticos, como Natura: explotemos ampliamente los recursos naturales, pues, al final, «trabajamos por la conciencia de sustentabilidad y tenemos, actualmente, veinte proyectos para mejorar la educación brasileña» (cfr. el sitio Natura Ekos e Instituto Natura). Los logos de la propaganda ilustran, en segundo lugar, la empresa de Arqueología de contrato que ganó la licitación para ejecutar el trabajo. Se vende el producto, muchas veces, exhibiendo orgullosamente fotos que representan la «ciencia en acción», donde los principios metodológicos de la Arqueología comunitaria son puestos en la escena: se muestra a la comunidad trabajando en todas las etapas de la investigación arqueológica. Pero la realidad es que no se consulta previamente a la comunidad a la hora de elaborar el «proyecto de investigación», y tampoco se delibera con ella sobre los impactos económicos y ambientales que dichas obras de ingeniería podrán ocasionar. En resumen, se continúa tranquilamente con la «mejor» tradición autocrática del Estado brasileño: la imposición de proyectos sin consultar a la sociedad civil.

Leyendas y textos de las fotos hablan de «despertar vocaciones arqueológicas y patrimoniales», en «garantía del derecho a la cultura y a la memoria» (como si las comunidades no tuviesen cultura y memoria!), en educación de jóvenes y adultos, en «empoderamiento», en preparar a los profesores locales en los temas arqueológicos (casi siempre reducidos a la Pre-historia), en fomentar la artesanía local con motivos arqueológicos, y así sucesivamente. De lo que no se habla es de que los miembros de la comunidad vuelven a ser los antiguos «peones» de los trabajos arqueológicos. Tal vez en una escala todavía más explotadora, porque las comunidades, casi siempre, solo reciben viáticos, y no disfrutan de los derechos comunes de los trabajadores en Brasil: vacaciones remuneradas, aguinaldo, etc. Es casi el *gift* del contacto colonial: «deme sus cosas y paisajes, le doy a cambio educación, cultura arqueológica, re-significación de su memoria y desarrollo». Aquí, la ironía del arqueólogo social latinoamericano Felipe Bate sobre la Arqueología pública es perfectamente plausible: ella puede ser entendida como un discurso «altamente progresista y democrático, sumado a un paternalismo conmovedor» (Bate 1998:12).

Como ya acotó Chris Gosden (2001), la Arqueología se institucionalizó, en la Modernidad, como producto de la Filosofía liberal. No nos liberamos completamente de ese proceso. Eso es evidente en la propia aparición, en los Estados Unidos, de la conjugación entre Arqueología de contrato y Arqueología pública. El término Arqueología pública es acuñado, por primera vez, en la obra homónima de Charles McGimsey (1972). Lo que lo llevó a escribirla fue la legislación patrimonial que surgió en los Estados Unidos en los años 1960, designada como *Cultural Resource Management* (CRM). McGimsey estaba preocupado, como tantos otros arqueólogos, por la destrucción acelerada de sitios arqueológicos, conducida por los proyectos capitalistas de desarrollo. Sin embargo, en esa preocupación no descansa solamente la buena conciencia romántica de preservación, o el llamado iluminista público para la conservación de los «recursos culturales». Al contrario. Rápidamente la CRM y la Arqueología pública se colocaron al servicio de las empresas capitalistas y del gobierno, viabilizando obras de ingeniería y negocios turísticos. Aquí nació, bien nutrida y vigorosa, la Arqueología de contrato y su alianza con la Arqueología pública.

Ciertamente, la Arqueología procesual, que emergió en ese mismo contexto, se benefició enormemente con recursos destinados a la investigación. No obstante, tal como recientemente argumentó Patty Jo Watson (2008), una de las legítimas representantes de la Arqueología procesual, más del 90% de

la Arqueología practicada en los Estados Unidos hoy es hecha por contrato, vinculándose a la CRM y a la Arqueología pública. Trigger (1984), en un artículo clásico, argumentaba, a mediados de los años '80, que el procesualismo, con su búsqueda de regularidades transculturales y sujeción de las culturas a los sistemas, era expresión del imperialismo y nacionalismo de los Estados Unidos. El núcleo de la argumentación de Trigger es que la Arqueología se ubica en medio del sistema mundial, en la acepción de Immanuel Wallerstein. Equivale esto a decir que: durante la guerra fría, una fracción de la Arqueología mundial se estaba institucionalizando en la esfera del liberalismo.

De manera que ese vínculo contemporáneo entre Arqueología de contrato y «Arqueología pública» se consustancia en el mercado, reproduciendo desigualdades sociales con retóricas patrimoniales. La cuestión no es sólo permitir las obras desarrollistas, en la medida en que es fundamental para el funcionamiento del mercado. Se trata, igualmente, de acoger a las comunidades y todas sus cosas arqueológicas, cual piezas publicitarias. Se trata, aún más, de transmitir la imagen de que la destrucción también construye. Destruye, pero preserva la pluralidad cultural. Devasta positivamente, inventariando paisajes, costumbres y cosas en los archivos, donde posteriores consultas sobre la diversidad que nos caracteriza históricamente podrán ser hechas. En esos archivos, el pasado estará registrado para beneficio del futuro.

Las cosas arqueológicas en este punto, son mercantilizadas y actúan en el mundo liberal. Ellas se enredan en las tramas del discurso liberal acerca de la pluralidad cultural, el cual, desde 1989, usurpa las diferencias y la diversidad con su idea de individuo y libertad (Bauman 1998). Aun así, hay más. Los lazos entre Arqueología de contrato y «Arqueología pública» rejuvenecen viejos nacionalismos y colonialismos. En este sentido, permítanme narrar una experiencia personal. En mayo del año pasado tuve la oportunidad de participar, como invitado, en el congreso *Archéologie de l'esclavage colonial*, en el *Musée du quai Branly*, en París. Dicho congreso fue organizado por el *Institut National de Recherches Archéologiques Préventives* (INRAP), vinculado al Ministerio de la Cultura y Comunicación de Francia. Ese instituto es responsable de la Arqueología de contrato que se hace en dicho país.

El INRAP, por lo tanto, centraliza, vía Estado, los trabajos en Arqueología de contrato. Se refiere a una forma de gestión y ejecución de Arqueología de contrato muy distinta a lo que se manifestó como el «modelo brasileño» (para otros ejemplos, cfr. Ferreira e Sanches 2011), muy cercano del «hom-

bre cordial» descrito por Sérgio Buarque de Holanda, esto es, propenso a no discernir y a mezclar las áreas de actuación de lo público y de lo privado. Pues bien, me sorprendió constatar, en los folletos de propaganda del INRAP, tres slogans. El primero: «nosotros excavamos su historia»; presumo que, ante tal evidencia, no se necesitan mayores comentarios sobre el tono nacionalista de dicho slogan. El segundo se relacionaba con la Guinea francesa, cuya entonación era más o menos la siguiente: «descubrimientos del pasado francés en Guinea». La modulación colonialista de este slogan es también bastante evidente, pero me atrevo a decir que, en esta época, cuando tantos arqueólogos y arqueólogas se esmeran en refining los abordajes postcoloniales y aquellos sobre la descolonización de la Arqueología, no deja de ser espantoso leer una sentencia tan colonialista como esta.

El tercer slogan, a su vez, es bastante recurrente en la Arqueología de contrato que se hace afuera. Este decía algo del género: «el creciente número de sitios excavados por el INRAP en Francia». Acompañaban dicho slogan datos cuantitativos, con la representación, en mapas de distribución, del número creciente de sitios excavados por el INRAP. Moraleja de la historia: antes de la Arqueología de contrato, antes del INRAP, no conocíamos ese número de sitios arqueológicos. Cabe preguntarnos si esos datos numéricos sobre la cantidad creciente de sitios arqueológicos registrados y excavados resultan, verdaderamente, en conocimiento científico. A mi parecer, tal procedimiento evidencia que la legislación arqueológica, al agenciar las cosas, las reubica, vía asociación entre Arqueología de contrato y esa modalidad desvirtuada de Arqueología pública, en las mallas de los discursos nacionalistas y colonialistas, aparte de asegurar los intereses del mercado y las políticas liberales.

En Brasil, según datos recientes, el 98% de las autorizaciones emitidas por el *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (IPHAN) son destinadas a la Arqueología de contrato (Zanettini 2009; Wichers 2010; Tega 2012). En Argentina, así como en otros países suramericanos, la Arqueología de contrato se está posicionando firmemente en el escenario académico. La justificación para esta penetrante inserción, particularmente en Brasil, se asemeja al tercer slogan del INRAP. En nuestro caso, desacoplada, para bien o mal, de los usos nacionalistas. Pero en este momento en que la economía brasileña ha crecido exponencialmente, la Arqueología de contrato, autenticándose ahora como «Arqueología pública», agencia las cosas arqueológicas y

recapitula el colonialismo interno accionado por la Arqueología brasileña del siglo XIX y comienzos del XX (Ferreira 2010b): alinea las historias nativas y legitima la expropiación de las tierras.

Concluyo recordando lo que dijo David Lowenthal (2005) en un debate con Henry Merryman: las leyes patrimoniales raramente funcionan, pues la cultura material, además de estructurante, se vivifica de acuerdo a los contextos y las cosmologías de las comunidades. Es verdad. Sin embargo, se debe considerar, en las investigaciones que hacemos sobre la agencia de la cultura material, que las legislaciones arqueológicas encasillan las cosas; y hoy día, son crecientemente alegorizadas como emblemas de banderas nacionalistas y colonialistas, atracciones del turismo global y soportes del mercado liberal.

## Referencias bibliográficas

- Andersen, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*. Verso, London.
- Appadurai, A. (ed.) 1988. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge U. P, Cambridge.
2002. The Globalization of Archaeology and Heritage. *Journal of Social Archaeology*, (1): 35-49.
- Armstrong-Fumero, A. 2009. A Heritage of Ambiguity: the Historical Substrate of Vernacular Multiculturalism in Yucatán, México. *American Ethnologist*, (36): 2, 300-316.
- Augé, M. 2007. *Não-Lugares: Uma Introdução à Antropologia da Sobremodernidade*. 90 Graus Editora, Lisboa.
- Baram, U. 2007. Appropriating the Past: Heritage, Tourism, and Archaeology in Israel. En: Kohl, P; Kozelsky, M; Ben-Yehuda, N. (eds.). *Selective Remembrances: Archaeology in the Construction, Commemoration, and Consecration of National Pasts*, P. Kohl, M. Kozelsky, N. Ben-Yuda (eds.), pp 229-325. The University of Chicago Press, Chicago.
- Bate, F. 1998. *La Investigación en Arqueología*. Crítica, Barcelona.
- Bauman, Z. 1988. Sobre o Comunitarismo e a Liberdade Humana, ou como Enquadrar o Círculo. En: *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*, pp. 231-245. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

- Belli, E.; Slavutsky, R. 2010. A Gestão Estatal do Patrimônio para o Desenvolvimento dos Setores Polulares da Quebrada de Humahuaca. En: *Patrimônio Cultural no Brasil e na Argentina: estudos de caso*, L. M. Ferreira, M. L. M. Ferreira, M. Rotiman (eds.), pp. 145-159. CAPES/Annablume, São Paulo.
- Bezerra, M. 2012. Signifying Heritage In Amazon: A Public Archaeology Project At Vila De Joanes, Marajó Island, Brazil. *Chungara*, (44): 533-542.
- Bhabha, H. K. 1990. Dissemination. En: *Nation and Narration*, pp. 291-322. Routledge, London.
- Buchli, T. 2007. Material Culture: Current Problems. En: *A Companion to Social Archaeology*, L. Meskell, R. W. Preucel (eds.), pp. 179-194. Oxford: Blackwell Publishing, Oxford.
- Burckhardt, J. 2012. *O Estado como Obra de Arte*. Penguin e Companhia das Letras, São Paulo.
- Carman, J. 2005. *Against Cultural Property: Archaeology, Heritage and Ownership*. Duckworth, London.
- Certeau, M. 1993. *La Culture au Pluriel*. Éditions du Seuil, Paris.
- Chambers, E. 2000. *Native Tours: The Anthropology of Tourism and Travel*. Prospect Heights, III: Waveland Press.
- Colley, S. 2002. *Uncovering Australia: Archaeology, Indigenous People and the Public*. Allen and Unwin, Sidney.
- Colwell-Chanthaphonh, C.; Ferguson, T. J. (ed.). 2008. *Collaboration in Archaeological Practice: engaging descendant communities*. Altamira Press, Lanham.
- Deleuze, G.; Guattari, F. 1980. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*. Éditions de Minuit, Paris.
- Elias, N. 1994. *A Sociedade dos Indivíduos*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.
- Eremites de Oliveira, J.; Pereira, L. M. 2012. *Terra Indígena Buriti: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na serra de Macarajá, Mato Grosso do Sul*. UFGD, Dourados.
- Faulkner, N. 2000. Archaeology from Below. *Public Archaeology*, (1): 1, 21-33.
- Ferreira, L. M. 2009a. Patrimônio Arqueológico, Pós-Colonialismo e Leis de Repatriação. En: *Patrimônio Cultural e Ambiental: questões legais e conceituais*, P. P. Funari, S. Pelegrini, G. Rambelli (eds.), pp. 77-96. Annablume, São Paulo.
- 2009b. Arqueología da Escravidão e Arqueología Pública: Algumas Interfaces. *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, (3): 1, 9-23.
- 2010a. Arqueología Comunitaria, Arqueología de Contrato y Educación Patri-

- monial en Brasil. *Jangwa Pana: Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena*, (9): 95-102.
- 2010b. *Território Primitivo: a institucionalização da arqueologia no Brasil (1870-1917)*. Editora da PUCRS, Porto Alegre.
- Ferreira, L. M.; Sanches, P. L. M. 2011. Arqueologia de Contrato e Educação Patrimonial no Brasil: algumas provocações. En: *Patrimônio Cultural no Brasil e na Argentina: estudos de caso*, L. M. Ferreira, M. L. Ferreira, M. Rotman (eds.), pp. 161-172. São Paulo: CAPES/Annablume, São Paulo.
- Foucault, M. 1996. *¿Qué es la Ilustración?* Las Ediciones de La Piqueta, Madrid.
2002. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. NAU Editora/PUC, Rio de Janeiro.
2008. Nascimento da Biopolítica. Martins Fontes, São Paulo.
- Fourmile, H. 1989. *Who owns the past? Aborigines as captives of the archives. Aboriginal History*, (13): 1, 1-8.
- Funari, P. P.; Bezerra, M. 2012. Public Archaeology in Latin America. En: *The Oxford Handbook of Public Archaeology*, R. Skeates, C. Macdavid, J. Carman (eds.), V I, pp. 100-115. Oxford University Press, Oxford.
- Funari, P. P.; Carvalho, A. V. 2012. Inclusion in Public Archeology in Brazil: Remarks on Collaborative Practices. *Archaeologies* (8): 5-25.
- Gillman, D. 2010. *The Idea of Cultural Heritage*. Cambridge U. P, Cambridge.
- Given, M. 2004. *The Archaeology of Colonized*. Routledge, London.
- Gnecco, C. 2009. Caminos de la Arqueología: de la Violencia Epistémica a la Relacionalidad. En: Arqueología Amazônica: História e Identidades, L. M. Ferreira (ed.). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas*, (4): 1, 15-26.
- Gombrich, E. H. 1992. *Réflexions sur l'histoire de l'arte*. Jacqueline Chambon, Nîmes.
- Gosden, C. 2001. Postcolonial Archaeology: Issues of Culture, Identity, and Knowledge. En: *Archaeological Theory Today*, I. Hodder (ed.), pp. 242-261. Cambridge: Polity Press, Cambridge.
2004. *Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present*. Cambridge U. P, Cambridge.
2005. What do Objects Want? *Journal of Archaeological Method and Theory*, (12): 3, 93-211.
- Guthrie, T. H. 2010. Dealing with Difference: Heritage, Commensurability and Public Formation in Northern New Mexico. *International Journal of Heritage Studies*, (16): 4-5, 305-321.

- Hamilakis, Y.; Anagnostopoulos, A. 2009. Public archaeology: archaeological ethnographies. *Public Archaeology*, (8): 2-3, 65-87.
- Hodder, I. 2012. *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Wiley-Blackwell, Oxford.
- Holtorf, Cornelius. 2006. Can less be more? Heritage in the Age of Terrorism. *Public Archaeology*, (5): 2, 101-110.
- Horkheimer, M. 1970. *Origens da Filosofia Burguesa da História*. Editorial Presença, Lisboa.
- Hume, I. N. 1969. The Why, What, and Who of Historical Archaeology. In: *Historical Archaeology: A Comprehensive Guide for Both Amateurs and Professionals to the Techniques and Methods of Excavating Historical Sites*, pp. 7-20. Alfred Knopf, New York.
- Jones, A. 2007. *Memory and Material Culture*. Cambridge U. P, Cambridge.
- Kohl, P; Kozelsky, M.; Ben-Yehuda, N. 2007. Introduction: Selective Remembrances: Archaeology in the Construction, Commemoration, and Consecration of National Pasts. En: *Selective Remembrances: Archaeology in the Construction, Commemoration, and Consecration of National Pasts*, P. Kohl, M. Kozelsky, N. Ben-Yehuda (eds.), pp. 1-28. The University of Chicago Press, Chicago.
- Latour, B. 2008. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial, Buenos Aires.
- Little, B. (ed). 2002. *Public Benefits of Archaeology*. University Press of Florida, Florida.
- Lowenthal, D. 2005. Why Sanctions Seldom Work: Reflections on Cultural Property Nationalism. *International Journal of Cultural Property*, (12): 393-423.
- Marshall, Y. 2002. What is Community Archaeology? *World Archaeology*, (32): 2, 211-219.
- McDavid, C. 2004. From «Traditional» Archaeology to Public Archaeology to Community Archaeology. En: *Places in Mind: Public Archaeology as Applied Anthropology*, P. A. Shackel. E. J. Chambers (eds.), pp. 15-35. Routledge, London.
- McGimsey, Ch. 1972. *Public archaeology*. Seminar Press, New York.
- Merriman, N. (ed.). 2004. *Public Archaeology*. Routledge, London.
- Merryman, J. H. 2000. *Thinking about the Elgin Marbles: Critical Essays on Cultural Property, Art and Law*. Kluwer Law International, London.
- Meskell, L. (ed.). 1998. *Archaeology under Fire: nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle Eastern*. Routledge, London.
2002. Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology. *Anthropological Quarterly*, (75): 3, 557-574.

- Rivolta, M. C.; Montenegro, M.; Argañaraz, C. del V. 2010. Multivocalidade nos Processos de Apropriação e Significação no Pucará de Tilcara. Em: *Patrimônio Cultural no Brasil e na Argentina: estudos de caso*, L. M. Ferreira, M. L. M. Ferreira, pp. 173-192. CAPES/Annablume, São Paulo.
- Sartre, Jean-Paul. 1979. Prefácio. En: *Os Condenados da Terra*, F. Fanon, pp. 3-21. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Schofield, J.; Johnson, W. G. 2006. Archaeology, Heritage and the Recent and Contemporary Past. En: *Historical Archaeology*, D. Hicks, M.C. Beaudry (eds.), pp. 104-122. Cambridge U. P, Cambridge.
- Shackel, P. 2001. Public Memory and the Search for Power in American Historical Archaeology. *American Anthropologist*, (103): 3, 655-670.
- Shepherd, N. 2009. «Cuando la mano que sostiene el palustre es negra....». Prácticas disciplinarias de auto-representación y el asunto de la mano de obra «nativa» en Arqueología. *Arqueología Suramericana*, (5): 1, 3-20.
- Silva, F. A. Patrimônio Arqueológico em Terras Indígenas: Considerações sobre o Tema no Brasil. En: *Patrimônio Cultural no Brasil e na Argentina: estudos de caso*, L. M. Ferreira, M. L. M. Ferreira, M. Rotman (eds.), pp. 193-218. CAPES/Annablume, São Paulo.
- Silverman, H. 2002. Touring Ancient Times: The Present and Presented Past in Contemporary Peru. *American Anthropologist*, (104): 3, 881-902.
- Simpson, M. G. 2001. *Making Representations: Museums in the Post-Colonial Era*. Routledge, London.
- Simpson, F.; Williams, H. 2008. Evaluating Community Archaeology in the UK. *Public Archaeology*, (7): 2, 69-90.
- Skinner, Q. 1996. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Smith, C.; Wobst, H. M. (eds.). 2005. *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. Routledge, London.
- Téga, G. 2012. Arqueologia no Brasil e o Panorama Atual: os números de 11 anos de divulgação na Folha de São Paulo. *Arqueologia Pública*, (5): 14-27.
- Thomas, N. 1991. *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government*. Princeton U. P, Princeton
- Trigger, B. G. 1984. Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist. *Man*, (19): 355-370.
- Tully, G. 2007. Community Archaeology: General Methods and Standards of Practice. *Public Archaeology*, (6): 155-187.

- Turner, V. 2005. *A Floresta dos Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. Editora da UFF, Niteroi.
- Watson, P. J. 2008. Processualism and After. En: *Handbook of Archaeological Theories*, R. A. Bentley, H. D. G. Maschner, C. Chippindale (eds.), pp. 29-37. Altamira Press, New York.
- Wichers, C. A. de Moraes. 2010. *Museus e Antropofagia do Patrimônio Arqueológico: caminhos da prática brasileira*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Museologia, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia, Lisboa.
- Zanettini, P. E. 2009. Projetar o Futuro para a Arqueologia Brasileira: um desafio de todos. *Revista Americana*, (27): 71-87.



## **PARTE II**

### **ARQUEOLOGÍA COLABORATIVA LAS COMUNIDADES Y LOS USOS DEL PASADO**



# INCLUSIÓN EN LA ARQUEOLOGÍA PÚBLICA BRASILEÑA: APUNTES SOBRE PRÁCTICAS COLABORATIVAS

Pedro Paulo Funari  
Aline Vieira de Carvalho

## Introducción

Existen varias experiencias en el campo de la interacción entre arqueología y comunidades en el Brasil y, entre las más notables, tenemos las siguientes:

1. Interacción arqueológica con comunidades asociadas con temáticas indígenas y afro-brasileñas tales como el estudio de Palmares, quilombo del siglo XVII.
2. Interacción con comunidades locales, principalmente habitantes de *favelas* y otros tipos de asentamientos informales (Funari, Oliveira y Tamanini 2007).
3. Estudios arqueológicos de áreas habitadas por indígenas, que acompañan diversos proyectos (Oliveira 1998; Silva 2002; Funari y Robrahn-González 2008).
4. Estudios arqueológicos que buscan recuperar restos y evidencias de acciones de represión política (Oliveira 2002; Funari, Zarankin y Salerno 2009).

En este artículo nos enfocaremos en una experiencia que se está llevando a cabo y que nosotros administramos. Su objetivo es la inclusión social por medio de la aplicación de la metodología pedagógica denominada *feedback learning*. Está pensada, entonces, como una práctica que busca modificar en el proceso las relaciones comunitarias y la práctica arqueológica (poniendo el énfasis en su dimensión interpretativa).

Con el fin de comprender las relaciones generadas por las acciones de la Arqueología Pública trabajaremos con cuatro conceptos principales: «colaboración», «inclusión», «conflicto» y «subjetividad». En el campo de las acciones prácticas exploramos dos trabajos de Arqueología Pública desarrollados por el Laboratorio de Arqueología Pública (LPA), localizado en el *Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais* (NEPAM), en la Universidad Estatal de Campinas: el proyecto «*Escava-ação*» y el «Proyecto Paulo Duarte».

### **Colaboración, inclusión y subjetividad: temas de la Arqueología Pública para reflexionar**

«Colaboración» e «inclusión» son dos conceptos claves para nuestra forma de comprender la práctica arqueológica. Por «colaboración» entendemos el trabajar en grupo, pues los arqueólogos y el público lego interactúan constantemente. Esto trae implícita la idea de que la producción de conocimiento resulta de tal interacción, como bien lo sugería hace algunos años el educador brasileño Paulo Freire (1989), que afirmaba que el lego y el académico aprenden el uno del otro.

Varios arqueólogos conciben la arqueología pública, particularmente en lo que se refiere a cómo dirigirse a este público, como parte esencial de su responsabilidad social (Mazel and Stewart 1987:169), y como una forma de producir conocimiento arqueológico. La arqueología juega, en este marco, un papel significativo en la tarea de hacer explícita la diversidad, visibilizando la pobreza en el pasado, celebrando la arquitectura ordinaria al mostrar las paredes «sucias», antes que mostrar tan solo las «limpias». De esta manera, la gente común puede reconocerse a sí misma en el discurso arqueológico, usando el pasado para crear textos alternativos para el presente (Hall 1994:182; sobre el concepto de «gente común», véase Funari 1993). De este modo, la Arqueología Pública será comprendida, en este capítulo, como una práctica investigativo-pedagógica que abarca todos los aspectos públicos de la arqueología, y que incluye tópicos tales como políticas arqueológicas, educación, política, religión, etnicidad y arqueología, así como el involucramiento del público en arqueología (Ascherson 1999).

Consideraremos que los «pasados» son producidos en el presente y que ellos están, inevitablemente, imbricados en él, lo que significa que el pasado no es más «el pasado» únicamente, sino una estructura que forma parte de

una miríada de relaciones en el presente (Witmore 2007:195, 220). Esta es una forma de aproximarse al mundo explícitamente postmoderna, si además se considera que produciremos narrativas abiertas (*open-ended*) sobre el pasado, plural por definición (Mathews 2002:3). Estas posiciones están inspiradas en Walter Benjamin:

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, «tiempo-ahora» (*Jetzzeit*)<sup>1</sup>.

El concepto de *Jetzzeit* es difícil de traducir. Es tan diferente de *Gegenwart* (presente), que en francés se usa *à-present*. Como lo afirma Laurent Olivier (2008:157), esto se relaciona directamente con la arqueología:

La memoria material del pasado es lo que interesa a la arqueología, y su objetivo es el estudio de la construcción de esta memoria a través del tiempo. Así, el presente, entendido como la presencia del ahora, se convierte en el núcleo de la interpretación del pasado. Esto es lo que precisamente Walter Benjamin propuso como forma de superar el impasse al cual nos condujo el historicismo<sup>2</sup>.

La «presencia del “ahora”» es un concepto complejo, que se opone al paso del tiempo positivista —*khronos*—, un tiempo crítico y absoluto —*kairos* (Funari 1996:51; Löwy 2005:119). En cualquiera de sus traducciones, el concepto hace referencia al compromiso con el presente, con las personas y con la interpre-

<sup>1</sup> Traducido por los autores a partir del original: *Über den Begriff der Geschichte*. Rolf Tiedeman y Hermann Schweppenhauser (Eds). En *Gesammelte Schriften*, vol. I, tomo 2, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1974, pp. 691-704. Versión en español tomada de la traducción de Jesús Aguirre, publicada por la Editorial Taurus, Madrid, 1973.

<sup>2</sup> Traducido por los autores del original y modificado por el autor de la versión al español: «On considère que c'est la mémoire matérielle du passé qui est en question dans l'archéologie, et que la démarche archéologique consiste à étudier la construction de cette mémoire, à travers le temps. Dans ce cas, le présent, comme à-present, devient effectivement le lieu central de l'interprétation du passé. C'est précisément l'approche que préconise Benjamin comme une solution à l'impasse à laquelle conduit l'historicisme».

tación. Esto significa, para nosotros, compromiso con las diversas formas de interacción con la gente, grupos indígenas, grupos de interés y miembros de las comunidades, entre otros tipos de agentes sociales.

Esto también significa criticar los usos del pasado cuyo fin sea la opresión y el sometimiento de seres humanos. Dentro de este marco, adoptamos la filosofía del Congreso Arqueológico Mundial, movimiento que rompe con la neutralidad y el positivismo (Funari 2006); Anne Pybum enfatizaba que «quizás el motivo más importante para que los arqueólogos se comprometan con su público es la exhortación a que éste desarrolle una reflexividad más profunda sobre lo que hace y sus porqués» (Pybum 2008:202).

Epistemológicamente hablando, la interacción con la gente es, en ese contexto, una práctica relevante, puesto que el «interactuar» les sirve tanto a los arqueólogos como a las comunidades cuando se trata de trabajar acerca de sus preocupaciones comunes sobre la «presencia del ahora». Los conflictos sociales, las contradicciones internas y la violencia son la raíz del *Jetzzzeit*, y la arqueología juega un papel importante en la promoción del debate —en vez de la supresión—, sobre las diversas clases de tensiones existentes (Zarankin and Funari 2008; Starzmann, Pollock and Bernbeck 2008).

Quizás la interacción local y el compromiso no son asuntos sobre los cuales los arqueólogos prestan atención tradicionalmente. Pero ello debería tornarse una prioridad, y así debería suceder con la reflexividad y la introspección en el análisis de nuestras acciones y de cómo ellas —nuestra presencia física, nuestras publicaciones e informes de trabajo—, tienen consecuencias directas en los sistemas económicos y los sistemas sociales (Kersel, Luke y Roosevelt 2008:315).

De esta forma tenemos que, cuando la acción de involucrarse con las comunidades es un movimiento epistemológico, «aprendemos con la gente» (Paulo Freire 1989). No resulta sorprendente, entonces, que tales prácticas, y posteriormente, sus consecuencias epistemológicas, se desarrollaran de forma temprana y veloz en Brasil. Esto se debe a que las contradicciones y condiciones de la posición periférica de este país resultaron siendo favorables a la producción de pensamiento crítico. Sus condiciones sociales favorecieron, además, diversas prácticas innovadoras en las últimas décadas, como por ejemplo, la arqueología de los desaparecidos o de las dictaduras (Funari, Zarankin y Salerno 2009).

La memoria social, la memoria pública y la arqueología (Little 2002; McDavid 2004; Delle 2008:86-88) se encuentran en este espacio trabajando a partir del criterio de Benjamin de no aceptar un «tiempo y un futuro vacíos». Las contradicciones existentes en el interior de la sociedad, los conflictos, la diversidad de intereses y de puntos de vista, son fenómenos enraizados en esta clase de actividades, que procuran un futuro mejor y más diverso. Como decía Christopher Matthews, «las luchas del pasado están en el presente» (Matthews 2002:6-7).

Dignificar los puntos de vista de los diferentes grupos de personas es, de nuevo, una mejor forma de concebir una arqueología que, inevitablemente, se preocupa por las relaciones de poder (Shanks y Tilley 1987). La interacción con los indígenas es una característica novedosa de la arqueología hecha en la periferia. En el Xingú, en la cuenca amazónica brasileña, arqueólogos y otros científicos sociales han aprendido junto con los nativos. Iniciativas tales como la *Oficina* (taller) *Cultural Xingú* (<http://oficinaxingu. ning.com/>) muestran que el trabajo conjunto con las comunidades produce retroalimentación para los arqueólogos, como nosotros mismos lo comprobamos. El registro de los primeros sitios indígenas, tan solo hace un año —en 2010—, como parte del patrimonio cultural brasileño, es resultado del trabajo conjunto de la arqueología, patrocinada por la UNICAMP y de las comunidades indígenas<sup>3</sup>.

La sociedad se caracteriza siempre por el conflicto y, basados en una epistemología dialéctica, la experiencia del pasado se considera como parte de un enfrentamiento continuo entre actores sociales (McGuire y Saitta 1996:198-204). Los arqueólogos lidian con sociedades divididas en clases, donde los productores de la plusvalía del trabajo son diferentes de sus dueños. La explotación genera un conflicto abierto y continuo, así como contradicciones en el interior de la sociedad (Saitta 1992), y las fuerzas dominantes, y la resistencia a ellas, son omnipresentes (Frazer 1999:5). La interpretación de estos conflictos es «maleable» y subjetiva (Rao 1994:154), y los arqueólogos (del campo de la arqueología histórica), pueden concebir el pasado como un conjunto de textos complejos, entrelazados en forma de un discurso (Hall 1994:168).

<sup>3</sup> <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=15201&sigla=Noticia&retorno=detalheNoticia> <sup>3</sup> <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=15201&sigla=Noticia&retorno=detalheNoticia>

Si el conflicto y la subjetividad forman parte de la evidencia, así como de su interpretación, tenemos inevitablemente que se debe producir una gran variedad de miradas sobre el pasado. Los arqueólogos no pueden evitar, en ese marco, tomar una posición. Hay diferentes formas de conocer el pasado y los arqueólogos deben formular la pregunta sobre quién tiene el derecho de saber y sobre quién puede participar en el proceso de dar significado al pasado.

La Arqueología puede ser un arma poderosa para revelar historias subalternas (Franklin 1997:800) y para que la gente se «apodere»<sup>4</sup> de sí misma por medio de ellas. Como suele suceder en la investigación arqueológica, en este capítulo probablemente estamos formulando tantas preguntas como dando respuestas (Delle 1999:32). Pero, más que proponer una —supuestamente— única interpretación correcta, lo que queremos es promover un debate pluralista sobre la inclusión social en la Arqueología Pública brasileña.

La descripción e interpretación de lo que ocurrió en el pasado requiere del uso de textos y artefactos (McKay 1976:95; Ober 1995:111; Orser 1987:131). Para llevar a cabo la tarea de interpretar el conflicto dentro de la sociedad, es necesario aplicar una estrategia multidisciplinaria de trabajo, si es que pretendemos combinar el análisis de textos con las prácticas de campo como la sociología o la antropología entre otras (Small 1995:15).

Tradicionalmente, el conflicto es interpretado por los grupos dominantes en una sociedad (Molyneaux 1994:3). Hasta hace unos cuarenta años atrás, los arqueólogos dirigían su atención exclusivamente a los ricos y famosos, contribuyendo a la conservación, refuerzo y reproducción de ideologías conservadoras (Orser 1997: 662). El examen de la evidencia material de los grupos subordinados ofrece la oportunidad de tener un acceso más comprensivo de los grupos tradicionalmente «sub-representados» (cfr. Guimarães 1990; Funari 1993).

La forma en que interpretamos el «conflicto» en una sociedad depende directamente de qué entendemos por «sociedad». Tradicionalmente, los arqueólogos han considerado que la «cultura arqueológica» es una entidad homogénea bien delimitada (Mullins 1999:32). Esta idea proviene de la bien conocida definición, ya desechada por su estatus de «clásica», de V. Gordon

---

<sup>4</sup> Apoderar es usado como traducción del popular neologismo de las ciencias humanas y sociales, *«Empowerment»*.

Childe (1935:198): «La cultura es un patrimonio social. Ella corresponde a una comunidad que comparte instituciones *comunes* y una forma de vida *común* [el énfasis es nuestro]».

Esa definición implica armonía y unidad dentro de una sociedad, una comunión de intereses y, en ese sentido, una ausencia de conflicto (Jones 1997:15-26). Una de las raíces de esta forma de concebir la vida en sociedad está en la obra de Aristóteles y su definición de *koinonia*, es decir, una asociación (cfr. Aristóteles, *Política* 1252<sup>a</sup>7). Compartir valores en una cultura homogénea significa que todos deben aceptar tales rasgos «generalizantes» y comunes (cfr. Aristóteles, *Política* 1328<sup>a</sup>21).

La «homogeneidad» es un concepto establecido por parte de movimientos capitalistas nacionales (Handler 1988). Las culturas y las naciones eran consideradas, por las ideologías burguesas, como entidades bien delimitadas y unidas, mientras que la historia se concebía como el producto de las acciones y eventos asociados con ellas. En este contexto, «generalizar» implica homogeneizar, y hay una creciente insatisfacción con el uso de esta perspectiva normativa para interpretar la vida social (cfr. Skidmore 1993: 382). La naturaleza holística y monolítica de las culturas y sociedades ha sido cuestionada por múltiples estudios teóricos y empíricos en las últimas décadas (Bentley 1987; Jones 1997a).

Las nociones de «homogeneidad», «orden» y «finitud vinculante»<sup>5</sup>, fueron asociadas, *a priori*, a la presunción de que es la estabilidad, y no el conflicto, lo que caracteriza las sociedades. Sin embargo, el creciente número de evidencias y el escrutinio crítico del pensamiento social ha desafiado esa tradición considerando, por el contrario, que cada sociedad es heterogénea y presenta construcciones generalmente conflictivas entre sí, de identidad cultural. Si consideramos las nociones de «heterogeneidad», «fluidez» y de «cambio continuo» en nuestra visión de mundo, tendremos que también existen múltiples entidades mutando en el interior de cada sociedad.

<sup>5</sup> *Boundedness*, en el original.

## Experiencias del Laboratorio de Arqueología Pública (LPA) de la UNICAMP: El Proyecto «Escava-ação» y el Proyecto «Paulo Duarte»

### Cuestionando la ciencia arqueológica: El Proyecto «Escava-ação»

El Laboratorio de Arqueología Pública (LPA), órgano adscripto a la *Universidade Estadual de Campinas* (São Paulo, Brasil), fue inaugurado hace dos años. Los objetivos del laboratorio son: a) ampliar el diálogo entre la investigación desarrollada por estudiantes de pre y postgrado y la sociedad como un todo; b) actuar en el campo de la divulgación, democrática y responsable, del conocimiento científico.

En ese contexto, el LPA consolidó una asociación con el Museo Exploratorio de Ciencias (MES), que también forma parte de esta universidad. El objeto de esta sociedad, que está alineada con el proyecto político de la universidad, es la consolidación de un espacio para la conversación, discusión y trabajo, conectado con las ciencias, con diversos públicos —cuya composición varía en lo que tiene que ver con los rangos de edad e ingreso familiar de sus miembros. Su propuesta es crear espacios para la construcción de conocimiento crítico que promueva el respeto por la diversidad y la subjetividad, así como la valoración del pensamiento complejo y la acción colaborativa.

El Museo (MES), entre otros objetivos, busca actuar en relación con una situación reportada por Roberto Bartholo, profesor de la Universidad Federal de Río de Janeiro:

Vivimos en un tiempo en el cual el confrontarnos con los poderes y los logros tecno-científicos es parte constitutiva de nuestro cotidiano. La creencia en la omnipotente bondad de la intervención tecno-científica, elemento básico para las ideologías de salvación tecnocráticas, presupone una certeza en la capacidad de auto-corrección del vector tecnológico en el caso de que se presenten efectos externos indeseables, sin que sea necesario tener ninguna revisión de sus parámetros y criterios de eficiencia y efectividad (2005:3).

Bartholo resalta la existencia de una tradición cultural que ve el conocimiento científico como algo «neutral» y capaz de resolver cualquier problema socio-ambiental. Pensando a partir de esta línea argumental,

tenemos que existe una creencia con relación a temas emblemáticos de nuestro presente, como por ejemplo los cambios climáticos, donde estos no deberían causar miedo o preocupación, ni generar una reflexión en el seno de las poblaciones.

La explicación que derivamos del enfoque de Bartholo es que hay individuos que, de un modo general, creen que las ciencias pueden solucionar todos los problemas humanos. Desastres como el de Nueva Orleans, USA (2005) o el de Río de Janeiro, Brasil (2011) se han tornado símbolos de grandes accidentes y no el resultado de las tortuosas y complejas relaciones entre humanos y naturaleza.

El Museo (MES) actúa a partir de este imaginario cultural: las ciencias no son neutrales, no son objetivas y no son omnipresentes. Con el propósito de trabajar con las ciencias, concibiéndolas como humanas (producto de la acción humana) y, especialmente como acción política, el MES desarrolla estrategias para el diálogo con públicos de diversa índole: niños, adolescentes y/o profesores, entre otros grupos de ingresos bajos, medios o altos.

Desde mayo de 2009, como parte de la asociación entre el Museo (MES) y el Laboratorio de Arqueología Pública (LAP), la ciencia arqueológica fue incluida en este campo de trabajo y reflexión. Imbricadas en las propuestas de la arqueología pública, el objetivo de las actividades propuestas es despertar, en nuestro público-objetivo, la curiosidad y el placer de leer sobre la materialidad que nos rodea, poniendo énfasis en cómo estas lecturas son siempre subjetivas y benéficas para grupos concretos. La propuesta incluye dirigir la mirada del público hacia la pregunta *cui bono*, expresión latina que se usa para interrogar sobre quién se beneficia con alguna cosa o acción. Esta pregunta les es formulada, tanto a aquellas narrativas sobre el pasado construidas a partir de la cultura material, como a aquellas construidas sobre el presente.

Trabajar con la ciencia arqueológica se torna, de esta manera, una forma de comprender las relaciones sociales y las transformaciones de la sociedad (Funari 2003:15), permitiéndonos realizar análisis de las relaciones de poder (de negociación, conflictos y subjetividades). Por ejemplo, junto con los estudiantes de las escuelas públicas y privadas analizamos, entre otras cosas, la materialidad del universo escolar. Dicho de otra forma, se debate y se reflexiona sobre el carácter constructivista e histórico de la disposición de los salones de clase, los pupitres, la mesa del profesor, la arquitectura del

edificio, entre otros elementos que conducen a que profesores y estudiantes adopten comportamientos socialmente aceptados (Funari y Zarankin 2005).

Cuando trabajamos con la subjetividad de la interpretación arqueológica, el público del Museo participa en discusiones sobre: 1) las relaciones entre las interpretaciones y sus contextos; 2) el proceso de selección de objetos y memorias para ser «celebrados»; y, finalmente 3) las políticas inherentes a la actividad científica.

Los trabajos desarrollados en conjunto con el MES buscan democratizar la ciencia arqueológica, la memoria y el diálogo con las comunidades, las cuales son reconocidas como conformadas por sujetos que participan activamente en el proceso de construcción y conservación del patrimonio (Cerqueira, Scwnz, Maciel, Zorzo 2007). Pretendemos trabajar, junto con estas comunidades, en el campo de la construcción del pasado concebido subjetivamente, es decir, a partir de elecciones políticas y de la posibilidad constante de hacer lecturas de las materialidades en el presente. Aunque hemos planeado otras actividades en el área de Arqueología Pública, para ser desarrolladas dentro del espacio del Museo, en este texto presentamos el Taller *Escava-ação*, que presenta la siguiente estructura:

1. Los mediadores (estudiantes de diferentes cursos de pregrado de la UNICAMP) participan activamente en el proceso de construcción del trabajo arqueológico en el MES. Además de recibir entrenamiento teórico-práctico propio del curso, ellos actúan en el mejoramiento de los talleres: realizan evaluaciones sobre estrategias que funcionan —o no—, con ciertos grupos, hacen sugerencias sobre nuevas actividades para realizar, y participan en la elaboración del material para los profesores y estudiantes de escuelas públicas y privadas, entre otros públicos. Algunos de los nombres de las actividades de Arqueología Pública desarrolladas en el Museo fueron sugeridos por estos mediadores. Es el caso del taller *Escava-ação* (literalmente, «excava-acción»). El nombre hace referencia al proceso de excavación arqueológica y, al mismo tiempo, a la actividad participativa de pensar en la «acción» de excavar, sobre los objetos encontrados y sobre las hipótesis formuladas. Todas estas actividades, llevadas a cabo en el Museo, nunca son concebidas como estructuradas y finalizadas. La fluidez caracteriza los trabajos que se realizan. Dependiendo del público, los talleres pueden ser modificados, repensados y re-direccionalizados. Las actividades son fluidas porque son construidas conjuntamente con el público, es decir, mancomunadamente.

2. En el taller *Escava-ação*, los estudiantes, de diferentes edades y extracción socio-económica, son recibidos por los mediadores. Junto con estos mediadores, los visitantes construyen un concepto de Arqueología (plural, democrático y político). Este es un momento de grandes sorpresas y, en este espacio, los mismos mediadores descubren lecturas e interpretaciones de la cultura material que no se habían imaginado antes. En uno de los talleres, llevado a cabo en julio de 2010, por ejemplo, una mediadora se sorprendió cuando un estudiante de 10 años de edad le dijo que una taza, normalmente destinada para beber, también podía ser usada como recipiente durante la afeitada. La mediadora sonrió y dijo que a ella nunca se le había ocurrido que tal objeto pudiera tener esa función (asociada normalmente con las abluciones matutinas masculinas).
3. Los estudiantes son divididos en equipos que experimentarán con la ciencia arqueológica, particularmente con el trabajo de campo. Todo lo que les ha sido presentado previamente se materializa en forma de juegos y desafíos. Los estudiantes se turnan en las tareas: de forma colaborativa y participativa, todos ejercen todas las funciones.
4. Cada equipo es desafiado a ofrecer una interpretación de las culturas materiales halladas. En este momento interactúan con el concepto de subjetividad científica. De forma cuidadosa, representantes de todos los grupos presentan sus artefactos, explicaciones y dudas. Luego, el grupo, como un todo, debe encontrar soluciones y evaluar la situación que confrontan. Esta etapa también ha presentado grandes sorpresas. Los mediadores recogen del producto de esta actividad dudas y soluciones inusuales. Los trabajos desarrollados generan aprendizaje, tanto para los estudiantes como para los mediadores.
5. Los estudiantes son invitados a producir material para los registros y para hacer públicos los conocimientos producidos (una actividad esencial de la arqueología). En este momento, se explora tanto el concepto de usos políticos del conocimiento arqueológico como, particularmente, la propuesta para que el estudiante analice, de forma crítica, su cotidianidad. El despertar de una conciencia del «mundo material» es trabajado para que tenga significado dentro del universo semántico y práctico del Museo pero, especialmente, en el universo existente fuera de esta institución. Dicho de otra forma, entendemos que el ejercicio de leer críticamente el universo material debe ser llevado al

mando cotidiano de cada persona que participe de los talleres. De esta forma, la arqueología contribuye a tomar conciencia del «ahora», parafraseando a Benjamin, ya que cada uno de ellos debe reconsiderar la relación entre el pasado y el presente en su materialidad. Normalmente, los pupilos inician esta experiencia afirmando que el pasado no tiene nada que ver con ellos, con las problemáticas y temas del presente, pero luego esta visión del mundo cambia debido a su experiencia «arqueológica». Y ponemos énfasis en esta su condición de «arqueológica» porque es ella la que caracteriza y produce la mudanza en su forma de concebir los problemas planteados por el «pasado». Es, en conclusión, *Jetzzzeit* en acción.

El taller *Escava-açaō* es la primera actividad que se lleva a cabo en el MES que resulta de la sociedad formada con el LAP. Muchas otras propuestas que podrían ser desarrolladas en este espacio están en la fase de elaboración y prueba.

### **El Proyecto «Paulo Duarte»: estrategias para evaluar la diversidad**

El proyecto Paulo Duarte, desarrollado por el LAP de la UNICAMP, y que cuenta con apoyo institucional y financiero del CNPq, tiene dos ejes principales que guían sus actividades:

1. Catalogación y publicación de documentos referentes a Arqueología, Patrimonio y Memoria producidos y/o seleccionados por Paulo Duarte.
2. Desarrollo de actividades para estudiantes provenientes de familias de bajos ingresos de la ciudad de Campinas (SP), y regiones aledañas, cuyo objetivo es reducir la distancia entre el ejercicio de investigación —en el área de Patrimonio—, y la cotidianidad del estudiante.

Paulo Duarte (São Paulo, SP, Brasil; 1899-1984) fue un humanista. Su trayectoria, marcada por luchas políticas por la defensa del patrimonio nacional, exilios e incluso por momentos de pobreza financiera, parecen haberlo curtido y convertido en luchador implacable. Aunque formó parte del grupo de modernistas brasileños, cuyos miembros participaron en la

elaboración de políticas del Estado nacional, Duarte fue perseguido durante el gobierno de Getúlio Vargas (1930-1945), particularmente después del golpe de estado que condujo a la instauración del gobierno fascista conocido como *Estado Novo* (1937-1945).

Las posiciones ideológicas de Duarte lo condujeron constantemente al exilio. Lejos de su país, Duarte comenzó a dedicarse al estudio de la Prehistoria en el Museo del Hombre de París, bajo la dirección de Paul Rivet. La pasantía que realizó en esta institución, además de proporcionarle los conocimientos que aplicaría años más tarde en la fundación y organización del Instituto de Prehistoria, también consolidó su proximidad con investigadores franceses del campo de las Humanidades y una duradera amistad con Paul Rivet.

Entre el vaivén de persecuciones políticas y la admiración que él suscitaba, Duarte sería uno de los participantes activos en el proceso de fundación de la *Universidade de São Paulo* (1934). Para ello, el intelectual investigó varios modelos de universidades americanas y europeas. En 1945, tras el fin del gobierno de Vargas, Paulo Duarte consiguió fundar el Instituto de Prehistoria —dedicado en sus comienzos al estudio de concheros (*sambaquis*)— y el Instituto Oceanográfico de São Paulo (Mendes 1994). Las instituciones se unirían a la Universidad de São Paulo en 1962.

Con la transferencia del Instituto de Prehistoria a la USP, Duarte pasó a ser empleado de la institución. El intelectual, formalmente miembro de la Universidad, comenzó su lucha contra las relaciones de poder basadas en el compadrazgo (pocas veces relacionadas con el mérito personal) y el parroquialismo cristalizado en las instituciones públicas y privadas del Brasil. Sus críticas, constantes y ácidas, le significaron enfrentar varias peleas con rectores y profesores de la USP.

En medio de las disputas políticas, Duarte participó en la elaboración de la Ley de Protección Patrimonial (Ley 3924/61) que aún está vigente. Sus relaciones con intelectuales franceses hicieron posible que una significativa cantidad de profesores y arqueólogos de esta nación europea viajaran al Brasil. Al mismo tiempo, esto posibilitó que los arqueólogos brasileños viajaran a Francia, como fue el caso de Niède Guidon. Su compromiso social y político abrió el camino para la profesionalización de la arqueología en Brasil, así como para la creación de numerosas instituciones arqueológicas en este país.

Duarte trabajó activamente para transformar el escenario brasileño que se caracterizaba por la devaluación del Patrimonio, de las instituciones museológicas, de la lectura entre otros instrumentos relacionados con la educación. Como paraninfo<sup>6</sup> de la clase de 1966, del Colegio de Filosofía de Presidente Prudente, Duarte pronunció las siguientes palabras:

«CUERPO SIN ALMA Y ALMA SIN CUERPO: Mario de Andrade solía decir que somos un país lleno de escritores que no saben escribir. Podríamos parafrasearlo, diciendo que somos un país lleno de periódicos y profesores que no saben utilizar el lenguaje que usan para predicar o para enseñar (...) Cada vez es más notorio que los tiempos de indiferencia total están pasados de moda, como lo comprueban las repetidas demostraciones de los espíritus jóvenes brasileños. Y cuando me refiero a los espíritus jóvenes no me refiero tan solo a los de los jóvenes. Esto acabará en la imposición de una sanción, necesaria, a aquellos hombres públicos que continúan oponiéndose al significado de los museos, las bibliotecas o la Universidad. Son ellos los que iluminarán con una nueva luz este paisaje desolado al que me he referido antes (...)» («Os caminhos da autenticidade». Unidad de archivo: Documentos, *notação PI157* - «Discurso dado por el Paraninfo de 1966 del Colegio de Filosofía de Presidente Prudente»).

Por creer en los «espíritus jóvenes», Duarte fue pensionado por decreto en el año 1969. Pero, aún así, encontrándose lejos de la Universidad, él persistió en su defensa del patrimonio cultural brasileño y, particularmente, del patrimonio arqueológico. Antes de morir, Paulo Duarte donó todo sus archivos y biblioteca personales a la UNICAMP. Sus libros fueron distribuidos en las bibliotecas de la institución universitaria y los documentos fueron enviados al *Centro de Documentação Cultural Alexandre Eulálio CEDAE*, órgano hoy en día adscripto al *Instituto de Estudos da Linguagem*, de la UNICAMP.

En este contexto el Laboratorio ha venido consolidando el Proyecto Paulo Duarte, cuya misión es introducir a los estudiantes escogidos por el CNPq en el archivo de Paulo Duarte. En su primera etapa, la propuesta del Proyecto Paulo

---

<sup>6</sup> *Paraninfo* (*class sponsor* en el original), designa, en portugués al orador elegido para dirigirse a los graduandos de un curso universitario.

Duarte/CNPq Jr. consiste en que los estudiantes cataloguen los documentos del archivo relacionados con Memoria, Patrimonio y Arqueología.

Para cumplir con este objetivo, sencillo en apariencia, los estudiantes deben sumergirse en la red de debates relacionados con los conceptos de bien público, memorias, patrimonios y las acciones de la arqueología. El estudiante se comunica con especialistas en estos temas, hace preguntas y debate los conceptos expuestos, reflexiona sobre la relación de éstos con su cotidiano y es invitado a conocer los archivos de la UNICAMP y el Laboratorio de Arqueología. De esta forma, son guiados en pro de generar una reflexión, propia, autónoma, sobre el mundo que los rodea y sobre las posibles lecturas críticas de este mundo y, por este medio, pensar en formas de modificarlo.

Así, aún cuando el primer objetivo del proyecto sea la catalogación de documentos relacionados con la Arqueología, Patrimonio y Cultura Brasileña, las competencias que el proyecto busca desarrollar van más allá de la clasificación archivística: los estudiantes se sienten orgullosos de sí mismos por estar en la Universidad, se destacan en sus colegios por poder aportar nuevas formas de leer e interpretar textos y se sienten más competentes en la lectura del universo material que los rodea.

Por este motivo podemos decir que el proyecto es parte de lo que, creemos, es el propósito de la Arqueología Pública: trascender el universo académico y ampliar el diálogo con un público cada vez más diverso, valorando la diversidad de puntos de vista y objetivos, con la misión de generar actos de reflexión. Los diálogos se dan de una forma democrática y plural, respetando las visiones de mundo que cada uno trae, pero enfatizando la necesidad de estar abierto a la reflexión y libertad de elección.

Hasta ahora, dos grupos de estudiantes completaron su participación en el Proyecto. Cada estudiante recibió una beca (cuyo nombre en portugués es *Bolsa de Iniciação Científica*) y un carnet de la Universidad que les permitió acceder a servicios propios del campus, tales como restaurantes y bibliotecas. Algunos de los testimonios de los estudiantes sobre el proyecto nos permitirán comprender la dimensión social del trabajo:

¡Me gusta formar parte del Proyecto Paulo Duarte porque estoy en la UNICAMP! Esto es increíble. Siento, al mismo tiempo, junto con las discusiones que tenemos, que comencé a poner más atención a las razones de por qué alguna cosa es construida; lo que significa, por ejemplo, que alguna

cosa se pueda considerar como patrimonio cultural. Siento que comenzamos a intentar aprender más sobre las cosas. (Tamara Yoshie S. de Andrade, Escuela Antônio Vilela Jr.)

Estoy en la UNICAMP y eso despierta la curiosidad de los profesores y de otros estudiantes. ¡Todos me preguntan qué estoy haciendo allá! Y yo les respondo que soy una investigadora. Es fantástico. Al mismo tiempo, yo me he vuelto más crítica con las cosas. Siento que ahora cuestiono todo mucho más. (Daphne Caroline Prado, Escuela Barão Ataliba Nogueira)

Comencé a pensar mucho más acerca de lo que significa Patrimonio y, más importante, a notar cosas en mi ciudad. Las notaba y pensaba: ¿Quién construyó aquello? ¿Por qué? ¿Cuándo? ¿Cuál es su importancia? ¿Para quién es importante? Además, creo que es chévere recuperar la memoria de Paulo Duarte. Estás en contacto con la historia de un tipo que fue muy importante para la Historia de Brasil, que ayudó a fundar una de las universidades más grandes del país y luego fue olvidado. (Rafaela de Melo Pereira, Colegio Estatal Profesor Celso Henrique Tozzi)

Me siento más importante desde que me comencé a participar en el Proyecto. Ahora observo todo con mayor atención. Sigo con atención a los profesores de Filosofía e Historia y, además, contarles a los demás que pasas la tarde en la UNICAMP, ¡es súper! ¡Es estupendo ser una investigadora! Aprendí muchas cosas sobre Patrimonio y Arqueología. Y con Paulo Duarte comencé a ponerle más atención a la Política. Él fue una persona muy involucrada con la política. (Estela Fernanda Freitas Requel, Colegio Estatal Miguel Vicente Cury)

Los estudiantes que participaron en este proyecto arqueológico experimentaron un cambio en la forma de verse a sí mismos, lo que resulta increíble en el sentido de ver cómo la arqueología consigue generar en ellos una conciencia del ahora: el pasado no es más algo vacío, distante e irrelevante, sino, por el contrario, una forma de introducirse en el presente como actores sociales relevantes. Los jóvenes, de condiciones sociales humildes e, inclusive, humillantes, transforman su entendimiento sobre su posición dentro de la sociedad. El *Jetzzeit* entra en acción de nuevo, de cierta forma, vengativamente. Benjamin

huyó de los Nazis y se suicidó en una tierra sin esperanza, entre los Nazis y los Fascistas españoles. Sus alumnos brasileños provienen de situaciones sociales peligrosas y se reencuentran a sí mismos, de entre todos los posibles lugares para hacerlo, en el campo de la Arqueología. Esto nos hace recordar otra imagen de Benjamin, aquella del ángel de la Historia y del aspecto mesiánico del pasado (Funari Mosès 2009).

## Conclusiones

Para los estudiantes y sus familias, antes de su paso por el taller o por el Proyecto Paulo Duarte la arqueología era considerada algo más parecido a una aventura, les resultaba una clase de práctica extraña al mejor estilo de Indiana Jones o de Lara Croft. Lo primero es resultado directo de la exposición a los medios masivos de comunicación, mientras que lo segundo parece atribuirse a las prácticas patrimoniales diseñadas por las élites brasileñas, en general, y de la ciudad de Campinas en particular. Como resultado de nuestra interacción con ellos, y del taller, los estudiantes, y sus familias, pasaron a considerar a la arqueología como algo más próximo a ellos, mundano y relacionado con sus valores. También comenzaron a dar un valor más positivo a la cultura material indígena brasileña, que antes era ignorada o juzgada como «muy bárbara». Mejoraron su comprensión de la comunidad a la que pertenecen y valoraron de forma más positiva la cultura material común, algo que antes ellos tenían como banal.

La comunidad involucrada en los talleres incluye a los familiares de los niños miembros del equipo, estudiantes y servidores en general. El Proyecto del Archivo incorpora gente de extracción humilde. Esto significa que admitimos brasileños que pertenecen a una amplia gama de clases sociales, etnicidades y hasta comunidades de diversas regiones, lo que se refleja en el hecho de que la gran mayoría del personal del laboratorio y los estudiantes son de fuera de Campinas, ciudad cuya población es de cerca de un millón de personas. Aún más, participan miembros de varios grupos étnicos, tanto nacionales como extranjeros. El proyecto está diseñado para incluir, en su primera fase únicamente a aquellas personas vinculadas con la Universidad y, en su segunda fase, realizada en 2010, una comunidad más grande, incorporando principalmente tanto a niños del barrio de clase media que circunda el campus universitario como de las favelas de las cercanías.

La participación de este público, que se ha caracterizado por su diversidad, generó que las actividades llevadas a cabo en los talleres resultaran altamente productivas. Por ejemplo, los arqueólogos comprendieron las limitaciones de la racionalidad académica tradicional en relación con la tipología. Efectivamente, los arqueólogos están acostumbrados a referirse a los artefactos por medio de la terminología «técnica» preestablecida la cual, sin embargo, es bastante ambigua en su definición, y en los talleres, es blanco de los estudiantes que cuestionan la utilidad de los criterios tipológicos. En ese sentido, se discute, por ejemplo, el concepto de cultura material homogénea que es compartida, arbitrariamente, por una cultura del pasado. Esta estaría, de acuerdo con el criterio tradicional, representada y contenida en el nombre de una cultura arqueológica como «Industria lítica *Umbu*» y un pueblo «*Umbu*» inventado. El proyecto de archivística ha contribuido a nuestra reevaluación académica y arqueológica del potencial de inclusión social de la arqueología y a considerar cómo las temáticas patrimoniales están en el corazón de nuestra disciplina, aún cuando no seamos conscientes de ello.

El involucramiento de la gente en ambos proyectos es voluntario y esta es una decisión estratégica importante, porque los alentamos a que participen, pero son libres de hacerlo según su parecer. La razón principal por la cual la gente decide participar, hasta donde hemos podido entender, es experimentar con la ciencia, descubrir cómo funcionan las cosas y esto es probablemente un sesgo importante, ya que todos los participantes están relacionados de alguna forma con la Universidad. En la segunda fase de las actividades del Taller cuando incluyamos nuevos participantes, sabremos el cómo y el porqué la gente de fuera de la universidad tiene interés en comprometerse en nuestro proyecto. En el caso del Proyecto Paulo Duarte que ya va por su tercer año de funcionamiento, la participación de los estudiantes ha revelado el interés de los más jóvenes por temáticas relacionadas con el Patrimonio, algo probablemente *contra-intuitivo*, pero que revela su entusiasmo por el cambio social a través del uso del pasado.

Otro rasgo común del proyecto son los conflictos, noción que surge especialmente en relación con aspectos del taller de arqueología tales como clase, etnidad o temas de género. Socialmente, el arqueólogo se enfrenta con una mezcla de personas de diferente extracción, debido a que la relevancia de temas, como por ejemplo restos de culturas indígenas, es disputada dentro de la sociedad. Los temas de género aparecen, en particular cuando la mayoría de

arqueólogos y educadores son mujeres, pues el poder social en Brasil, y en las universidades, continúa siendo ostentado predominantemente por los varones. Esto significa que las mujeres mantienen un estatus de sirvientes mientras que los varones son considerados, preternaturalmente, como jefes y líderes. En este aspecto, cuando cuestionamos ese orden de las cosas, esos estereotipos, surgen conflictos y discusiones. Consideramos que el conflicto, en este sentido, es un efecto secundario positivo de nuestros talleres. El proyecto Paulo Duarte revela, por su parte, que los conflictos sociales en el pasado reciente, en relación con las temáticas de patrimonio arqueológico, tienen una mayor resonancia en los estudiantes pobres en este nuestro siglo, lo que puede ser útil para llevar a cabo propósitos «del ahora», para usar una expresión inspirada en Walter Benjamin.

Nuestros proyectos arqueológicos han cambiado como resultado del conflicto y la interacción con la sociedad y entre arqueólogos y su público. Las tensiones sociales nos permiten reconsiderar nuestras metas y estrategias e incluir esos desafíos como parte de nuestras actividades. Anticipamos que tales desafíos y procesos de aprendizaje serán ampliados aún más cuando incluyamos a la comunidad externa a la Universidad, porque tendremos grupos de orígenes sociales diferentes, incluso de diferentes extremos del esquema de orden social vigente, interactuando. El Proyecto archivístico, por otro lado, genera una serie de interacciones sociales entre estudiantes pobres y arqueólogos, que conducen a una reevaluación continua de nuestra comprensión del rol que juega el arqueólogo en las estrategias de inclusión social.

La sustentabilidad o continuidad de los proyectos de arqueología pública depende de la implementación exitosa de estrategias de auto-organización, para que sean las propias comunidades las que organicen la administración del patrimonio. Claro está, esto no es algo que sea necesariamente responsabilidad de los arqueólogos, ya que tales actividades también dependen de decisiones políticas y legales. Algunas veces, o quizás, la mayoría de las veces, resulta difícil mantener la continuidad de un proyecto cuando la arqueología pública se rinde. Existen algunas excepciones como el Proyecto de Patrimonio Indígena de Xingú. En el caso de nuestros proyectos, estos están planeados como actividades institucionales por lo que los planificamos sin considerar la suspensión de actividades. Debemos proyectar siempre considerando que en algún punto la interacción con la comunidad generará su propia renovación, dirigiéndolo hacia nuevas e imprevistas posibilidades.

De esta forma tomamos en consideración el enorme potencial de una arqueología dialógica. Los temas de construcción de comunidad deben incluirse y creemos que esto es un desafío enorme, porque como arqueólogos no podemos proyectar la utilidad potencial del pasado arqueológico para comunidades concretas. Respecto de esto, nuestro objetivo es trascender experiencias previas como las que tuvimos con quilombos, indígenas y familiares de desaparecidos, para que los proyectos se tornen una iniciativa institucional para trabajar con las comunidades a largo plazo. Aún nos encontramos en el comienzo de nuestras actividades, pero sabemos que los viajes largos comienzan cuando damos los primeros pequeños pasos.

## Referencias bibliográficas

- Ascherson, N. (1999). «Editorial». En: *Public Archaeology* 1 (1): 1-4.
- Bartholo, R. (2005). «Ainda sobre a ciência como vocação». En: *Ciência e Cultura*, vol. 57, N°1 Jan./Mar. 2005, São Paulo. En: [http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252005000100021&script=sci\\_arttext](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252005000100021&script=sci_arttext) [Consultado el: 07/01/2010].
- Benjamin, W. (1974). «Über den Begriff der Geschichte». En *Gesammelte Schriften*, Tiedeman, R. y H. Schweppenhauser (Eds.), vol. I, tome 2: 691-704, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Bentley, G. C. (1987). «Ethnicity and Practice». En: *Comparative Studies in Society and History*, 29: 24-55.
- Carvalho, A. V.; P. A. Funari (2010). «O Direito à diversidade: patrimônio e Quilombo de Palmares». En: *Revista REID*, v. 06.
- Cerqueira, F. V.; J. K. Scwnz, L. L Maciel, y M. Zorzi (2007). «Entre o passado e o presente: um encontro com a memória através dos objetos». En: *Cadernos do Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina*, Year 20, n.26, PP.19-54.
- Childe, V. G. (1935). «Changing Methods and Aims in Prehistory», Presidential Address for 1935. En: *Proceedings of the Prehistoric Society* 1:1-15.
- Delle, J. A. (2008). «A Good and Easy Speculation»: Spatial Conflict, Collusion and Resistance in Late Sixteenth Century Munster, Ireland. En: *International Journal of Historical Archaeology*, 3(1): 11-35.

- Franklin, M. (1997). «Why Are There So Few Black American Archaeologists?». En: *Antiquity*, 71(4):799-801.
- Frazer, B. (1999). «Reconceptualizing Resistance in the Historical Archaeology of the British Isles: an Editorial». En: *International Journal of Historical Archaeology*, 3(1):1-35.
- Freire, P. (1989). *Educação como prática para liberdade*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Funari, P. P. A. (2006). «The World Archaeological Congress from a Critical and Personal Perspective 01/07/2006». En: *Archaeologies* v. 2, n. 1-2006, p. 73-79. World Archaeological Congress, Blue Ridge Summit, USA.
- (2003). *Arqueología*. Contexto, São Paulo.
- (1996). «Considerações em torno das Teses sobre a Filosofia da História de Walter Benjamin». En: *Crítica Marxista*, 1, 3, 45-63.
- (1996). «Novas perspectivas abertas pela Arqueología na Serra da Barriga». En: *Negras Imagens*, Moritz Schwarcz, L. y L. Vidor de Sousa Reis (Eds.), pp. 139-151; 228-230. Edusp/Estação Ciência, São Paulo.
- (1993). «Graphic Caricature and the Ethos of Ordinary People at Pompeii». En: *Journal of European Archaeology* 1(2):133-150.
- Funari, P. P. A.; N. V. Oliveira, y E. Tamanini (2007). «Archaeology to the lay public in Brazil: three experiences». En: Jameson, J.Jr; y S. Baugher (Org.). *Past Meets Present: archaeologists partnering with museum curators, teachers, and community groups*, pp. 217-228. Springer, New York.
- Funari, P. P. A.; y A. Robrahn-Gonzalez, E. (2008). «Arqueología Pública: comunidades indígenas, mídia e ciência aplicada». En: *Arqueología pública* (UNICAMP) v. 3, p. 3-4.
- Funari, P. P. A.; A. Zarankin, y M. Salerno (Eds.) (2009). «Memories from Dakrness, Archaeology of Repression and Resistance in Latin America». 1 ed. Springer, New York.
- Funari, P. P. A.; y A. Zarankin. (2005). «Cultura material escolar: o papel da arquitetura». En: *Pro-Posições*, v. 16, n. 1, p. 135-144, Campinas.
- Guimarães, C. M. (1990). «O Quilombo do Ambrósio: Lenda, Documentos e Arqueología». En: *Estudos Ibero-Americanos*, 16: 161-174, Porto Alegre.
- Hall, M. (1994). «Lifting the Veil of Popular History: Archaeology and Politics in Urban Cape Town». En: *Social Construction of the Past, Representation as Power*, Bond G. y A. Gilliam (Eds.), pp. 167-184. Routledge, London.
- Handler, R. (1988). *Nationalism and Politics of Culture in Quebec*. University of Wisconsin Press, Madison.

- Jones, S. (1997a). *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in The Past and Present*. Routledge, London.
- (1997). «Nationalism, Archaeology and the Interpretation of Ethnicity in Ancient Palestine». En: *Boletim do CPA* 3:49-80, Campinas.
- Little, B. J. (2002). «Archaeology as a shared vision». En: *Public Benefits of Archaeology*, Little, B. J. (Ed.). University Press of Florida, Gainesville.
- Löwy, M. (2005). «Mundialização e Internacionalismo: a atualidade do *Manifesto Comunista*». En: *Ensaios sobre o Manifesto Comunista*, Navarro de Toledo, C. (Ed.), pp. 115-126. Xamã, São Paulo.
- Matthews, C. (2002). *An archaeology of history and tradition. Moments of danger in the Annapolis landscape*. Kluwer, New York.
- Mazel, A. D; y P. M. Stewart (1987). «Meddling with the mind: the treatment of San hunter-gatherers and the origins of South Africa's black population in recent South African history text-books». En: *South African Archaeological Bulletin* 42: 166-70.
- Mc. David, C. (2004). «Towards a More Democratic Archaeology? The Internet and Public Archaeological Practice». En: *Public Archaeology*, Merriman, N. (Ed.), pp. 159-187. Routledge, London.
- Mc. Guire, R. H.; y D. J. Saitta (1996). «Although They Have Petty Captains, They Obey Them Badly: the Dialectics of Prehispanic Western Pueblo Social Organization». En: *American Antiquity*, 61(2):197-216.
- Mc. Kay, J. (1976). «The Coalescence of History and Archaeology». En: *Historical Archaeology* 10(1):93-98.
- Molyneaux, B. L. (1994). «Introduction: the Represented Past». En: *The Presented Past, Heritage, Museums and Education*, Stone, P. y B. L. Molyneaux (Eds.), pp. 1-13. Routledge, London.
- Mosè, S. (2009). *The Angel of History*. Stanford University Pres, Stanford.
- Mullins, P. R. (1999). *Race and Affluence. Na Archaeology of African America and Consumer Culture*. Kluwer/Plenum, New York.
- Ober, J. (1995). «Greek Horoi: Artifactual Texts and the Contingency of Meaning». En: *Historical and Archaeological Views on Texts and Archaeology*, Small, D. (Ed.), pp. 91-123. Brill, Leiden.
- Oliveira, N. V. (2002). «Escavando Desaparecidos em Cemitério no Rio de Janeiro». En: *Fronteiras* (Campo Grande), Universidade Federal de Mato Grosso, v. 6, n. 11, p. 79-86.
- (1998). Projeto História Viva: Patrimônio, Cultura e Educação. En: *Cadernos de Extensão*, v. 1, p. 149-151. UERJ, Rio de Janeiro.

- Olivier, L. (2008). *Le sombre abîme du temps. Mémoire et archéologie*. Seuil, Paris.
- Orser, C. Jr. (1998). «The Challenge of Race to American Historical Archaeology». En: *American Anthropologist* 100(3):661-668.
- (1997). *Historical archaeology as modern-world*. Harvard U., Cambridge.
- (1987). «Plantation Status and Consumer Choice. A Materialist Framework for Historical Archaeology». En: *Consumer Choice in Historical Archaeology*, Spencer-Wood, S. (Ed.), pp. 121-137. Plenum Press, New York.
- Pyburn, A. (2008). «Public Archaeology, Indiana Jones, and Honesty». En: *Journal Archaeologies*. Springer-New York. Vol.04: n.02.
- Rao, N. (1994). «Interpreting Silences: Symbol and History in the Case of Ram Janmabhoomi/Babri Masjid». En: *Social Construction of the Past, Representation as Power*, Bond, G. y A. Gilliam (Eds.), pp. 154-164. Routledge, London.
- Saitta, D. J. (1992). «Radical Archaeology and Middle-Range Methodology». En: *Antiquity*, 66(4):886-897.
- Shanks, M.; y C. Tilley (1987). *Reconstructing Archaeology*. Routledge, London.
- Silva, F. A. (2002). «Mito e Arqueologia. A Interpretação dos Asurini do Xingu sobre os Vestígios Arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuati-nemu-Pará». En: *Horizontes Antropológicos*, v. 17, p. 175-187, Porto Alegre,
- Skidmore, T. (1993). *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. Durham, Duke UP, London.
- Small, D. (1995). «Introduction». In *Historical and Archaeological Views on Texts and Archaeology*. Small, D. (Ed.), pp.1-24. Brill, Leiden.
- Starzmann, M.; S. Pollock, y R. Bernbeck (2008). «Imperial Inspections: Archaeology, War and Violence». En: *Journal Archaeologies*, vol 04, n.03. Springer, New York.
- Tamanini, E. (1999). «Museu de Sambaqui de Joinville: um olhar necessário». En: *Arqueologia Histórica e Cultura Material*, Funari, P P A (Ed.), 179-220. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas.
- Witmore, C. L. (2007). «Landscape, time, typology: an archaeological account of the Southern Argolid, Greece». En: *Envisioning Landscape situations in Archaeology and Heritage*, Hicks, D.; G. Fairclough, y L. Mc. Atackney (Eds.), 194-225. Lefcoast, Walnut Creek.
- Zarankin, A.; y P.P.A. Funari (2008). «Eternal Sunshine of the Spotless Mind: Archaeology and Construction of Memory of Military Repression in South America (1960-1980)». En: *Archaeologies*, v. 5, p. 74-91. World Archaeological Congress.



## **ARQUEOLOGÍA Y MULTIVOCALIDAD HISTÓRICA EL PASADO RECENTE EN CONSTRUCCIÓN EN URUGUAY**

**Octavio Nadal  
José M. López Mazz**

### **Introducción**

Este es un trabajo acerca del lugar de la arqueología como disciplina llamada a actuar en un espacio político «atípico» derivado de un «giro cultural» en la aplicación de tecnologías de la representación dentro de un contexto nuevo y preciso de transición regional en el Cono Sur. Un nuevo espacio de relaciones entre actores que no disputan tanto la representación de un pasado remoto, o la controversia epistemológica acerca de la posibilidad captarlo, sino una voluntad de ampliar el escenario de los actores, incluyendo un interés etnográfico por los «protagonistas» del pasado reciente.

A partir de los años sesenta, las ciencias sociales derivaron hacia nuevos terrenos teóricos, experimentando cambios radicales. Acaso uno de los decisivos haya sido el progresivo abandono de la esperanza positivista de aislar una base material sólida y «objetiva» sobre la que se expresaba una superestructura subjetiva, «ideológica» y sobretodo ilusoria. La preocupación por conocer las «fuerzas de la historia» ha venido dando lugar a una mayor inclinación por lo subjetivo y sus representaciones. La nueva clave de la materialidad sería que podemos percibir esos entes pero siempre dentro de esquemas que son históricos. Son producciones sociales y políticas creadoras de condiciones

que producen grillas de inteligibilidad donde la materia se presenta bajo forma de acontecimiento, como planteó Lévi-Strauss hace ya 50 años, en *El pensamiento salvaje*.

Por ese camino, la antropología discutió la relación entre estructura, historia y representación, en particular en la obra de Marshall Sahlins (1976) sin alcanzar nuevas playas (o islas). Vale decir, para Sahlins el orden cultural era simbólico y estaba dado, como una realidad, aunque fue explicado como tal (Llobera 1981: 24) o más sencillamente: todo es simbólico. La crítica posmoderna que siguió a este debate, facilitó sin embargo un «giro cultural» que destrabó y posibilitó el intercambio entre la historia, la antropología y la etnografía, en momentos en que el concepto de cultura ingresaba en una crisis con esas corrientes posmodernas (Sandoval 2010:9).

Actualizando su visión crítica, la historia refrescó su perspectiva incorporando nociones de la antropología y la etnografía que le permitieron reformular sus conceptos de temporalidad, acontecimiento y estructura. De ese modo se favoreció el encuentro dialógico con voces y fuerzas que el anterior esquema historiográfico dejaba fuera, a saber, por ejemplo el «pensamiento» de los dominados, los que nos dejaron rastros claros en los documentos escritos, y una cierta desvalorización de la historia oral (LaCapra 2006:129).

En esa línea se halla la exploración de este trabajo, al plantear la posición de la arqueología en el escenario político de la fabricación del pasado. Esta arqueología propone una clasificación distinta para abordar el conocimiento del pasado, un esquema arqueológico (en el sentido de Foucault) para una historia traumática de acontecimientos en los bordes de lo comprensible para el relato histórico que, cuando no era de gestas, por lo menos quería ser racional.

### **Una arqueología «libreta de notas» en mano**

Libreta de notas o diario de campo, son dos cosas que distinguieron el trabajo de antropólogos y arqueólogos. Eran instrumentos, más bien borradores, en los que se recogían testimonios orales o también registros escritos y gráficos de épocas orales (en el caso de la arqueología).

A comienzos de los años '80 Jack Goody y Vansina habían advertido la existencia de un corpus «oral» presente en algunos escritos que la historiografía académica había soslayado (Ginzburg 2006:12). Percibieron en la historia oral una fuente de conocimiento y una vía de acceso legítima para

conocer una realidad histórica, no obstante los problemas de teoría y método que planteaba. Las fuentes orales serían como anotaciones en libretas de campo, apuntes, no habían sido considerados una fuente fidedigna, reflejo de una realidad, en fin, no eran escritura.

Una historiografía clásica u «oficial» había conformado una mirada sobre el pasado que estaba más ajustada a la visión de los jueces, a los que tienen «jurisdiccionalidad», a los que hacen «hablar» y no tanto a los que «hablan». Se trataba además de la búsqueda de la verdad (la de ellos) que aunque no la pudieron mostrar, sí consiguieron, en cambio, revelar los estereotipos y modelos que se usaban en forma extendida en el Viejo Mundo, tal vez no tanto para entender, sino para «entenderse» y provocar alteridad respecto de otros grupos.

Por ejemplo, la agenda política del pasado reciente fue puesta en clave de alteridad por los gobiernos de la post-dictadura; no había manera de estudiar ese pasado, pues éste tendría una «naturaleza» específicamente ajena al estudio de la historia (Allier-Montano 2010). Allí hay un marco fuerte de oposición política, queriendo ser naturalizado por la indiferencia y la imparcialidad supuestas de una visión «jurisdiccional» —en este caso los políticos-historiadores.

## Multivocalidad y respuestas rezagadas

Sería bueno contornear algunas peculiaridades del caso uruguayo, pues son el perfil de un modo de producir saber en un remoto borde. A lo largo de los años '90 la arqueología en Uruguay asistía como un espectador distante y relajado al debate procesualismo-postprocesualismo que tenía lugar en los centros. La producción de conocimiento, su manipulación y su uso, así como la discusión en torno a la objetividad como dominación y el relativismo como resistencia (Gnecco 1999:24) eran un asunto de intramuros, cuya proyección social concreta no había recibido exposición ni demandas expresas de magnitud y escala de estado. Cuando esa demanda se produjo, la disciplina debió reorientar su agenda hacia afuera, pero también hacia adentro. La demanda por parte del gobierno fue muy concreta: búsqueda de enterramientos clandestinos de personas desaparecidas durante la última dictadura. La respuesta técnica se dio perentoriamente. Sin embargo, la posición de la disciplina debió ser repensada en términos de ofrecer una especificidad disciplinar, que mantuviera una equidistancia relativa de las verdades del poder político, fueran la justicia, las comisiones parlamentarias o las organizaciones de DDHH.

## La «diferencia» de la arqueología

*La realidad es que, como los juristas saben perfectamente, el derecho no tiende en última instancia al establecimiento de la justicia. Tampoco al de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con independencia de la verdad o de la justicia. Es algo que queda probado más allá de toda duda por la fuerza de cosa juzgada que se aplica también a una sentencia injusta.*

Giorgio Agamben.  
Lo que queda de Auschwitz...

*Mire López, en Derecho hay «verdades forenses»* (comentario de un alto funcionario del estado Uruguayo a propósito del establecimiento de la «verdad» en relación con las violaciones graves a los Derechos Humanos, durante una reunión).

Esas palabras arriba citadas, en parte, podrían servir para despertar a algunos de su sueño dogmático acerca de la verdad que se abre paso «objetivamente». Traemos esa cita no con el propósito de desalentar o desacreditar las aspiraciones de muchos por un discernimiento y un esclarecimiento de los «hechos». Sólo que creemos que esa certeza deriva no tanto de virtudes de «objetividad» sino de lograr un cierto acuerdo y condiciones políticas acerca de adónde se van a poner los recursos para investigar y hacer «ciencia». La «diferencia» de la arqueología no es ser marxista o neoliberal o postprocesual, sino tener que producir dentro de un mundo que cuestiona los derechos humanos, las decisiones internacionales, y que enarbola como fin último una economía uniforme: de explotación y concentración de recursos que justifica la excusabilidad de la vida humana.

De modo que podríamos contestarle al funcionario que las «verdades forenses» pueden ser el resultado de una división del trabajo que no es objetiva y universal, sino local, y que como sostiene Giorgio Agamben, celebra «el juicio», la forma diríamos nosotros. La arqueología que quisiéramos poner en práctica no quiere celebrar viejos rituales formales, sino dotar de sentido y contenido concreto a los espacios históricos recientes, llenos de silencios culpables, aunque formalizados con «leyes» fueran de «obediencia debida», «caducidad de la pretensión punitiva del estado» o «punto final». El giro cultural

que señalábamos al principio mereció la pena si sirve para aceptar esas voces que están surgiendo, pero que no están jerarquizadas, suelen ser marginales, fronterizas de la historia de los estados nacionales.

### **Multivocalidad: repensar la alteridad**

Se plantea la posibilidad de superar la hegemonía de la epistemología clásica a través de un pluralismo histórico que traiga al escenario (vieja metáfora de la representación) a los diferentes, a los «otros». Si el golpe de estado de 1973 destruyó el mito del *welfare state* y el «país de las cercanías» (Real de Azúa 1985), todo lo que vino después de la postdictadura no fue «resetear» el Uruguay de 1973 y aledaños, como muchos políticos quisieron (incluidos muchos de izquierda). Si algo demuestra la arqueología es que hay procesos, no se puede volver a un punto anterior en el tiempo, como en los mitos. Hay acontecimientos, pero como la sociedad es compleja, no podemos ver todo, hay clivajes, rupturas, ocultamientos, que el gran instrumento del Estado-nación, que es la Historia, no puede registrar. En ese sentido, la multivocalidad, más que una voz, es transculturalidad y trans-historicidad; vale decir el pasado del estado nación no puede ser narrado enteramente por sí mismo. Debe atender a sus «olvidos».

La búsqueda de fosas clandestinas es un gesto hacia ese entendimiento, a la búsqueda de una cartografía de «otros» que se incorporan al gran relato aunque no cumplan con el proyecto «racional» de la realización de ideales (sean utopías o empirías de mercado).

### **Posibilidades de una historia global-local**

Bajo una confusa delimitación conceptual en la relación global-local de la historia, la ubicación de la arqueología, buscó especificidad, y la ofreció en la materialidad objetual, aunque no sustancial de las entidades exhumadas. Vale decir, el carácter de objeto (en sentido foucaultiano) se constituye no por el carácter sacro de monumento, que indefectiblemente van a adquirir (Museo de la Memoria) y como prueba de la deuda simbólica y el homenaje a los que murieron (Viñar 2007:29). Sino porque la actividad de la arqueología es algo público, hecho a la luz, donde esa multivocalidad de cosas y personas se opone a que alguien diga: «no lo sabíamos»; ya no

es posible decir eso, desentenderse. Todo el mundo lo sabe, aunque se produzca tal vez cierta «cacofonía», es mejor muchas voces, públicas, que una única y afinada.

### **La multivocalidad como profilaxis de la acción**

El trabajo del arqueólogo se ha visto envuelto en una red de expectativas que, sin embargo, en ningún caso deben ir en contra de su propia mirada. Familiares, jueces, periodistas, grupos políticos y público en general, miran, preguntan y demandan. No obstante el trabajo arqueológico debe buscar y encontrar su propio lugar, desde el cual desplegar su estrategia específica en el establecimiento de hechos del pasado. Una estrategia que focaliza la materialidad de la violencia, la huella del crimen, el tormento, la identidad de la víctima y las circunstancias de su muerte.

El arqueólogo y el antropólogo forense deben, en cada palada y en cada hueso producir la equidistancia, el justo espacio entre cada una de las sensibilidades y miradas involucradas, sin apropiarse de las ópticas específicas, pero construyendo la suya. Una óptica que no puede ceder en sus protocolos, ni tener conformidad con el poder, ya que el carácter de estas disciplinas es su importante devenir libertario, que desterritorializa las ópticas de estado y vuelve a producir otros territorios (Deleuze y Guattari 2006) que resisten el manejo ideológico.

El arqueólogo debe encontrar la equidistancia, abrir un espacio entre cada una de las sensibilidades y miradas involucradas, sin apropiarse de las «ópticas» específicas, pero construyendo la suya, desde el pozo y la pala, desde la fosa y los huesos.

### **¿Cómo se es multivocal en arqueología?**

¿Cómo abordamos los problemas locales actuales? Cómo pensar la arqueología, dentro de prácticas que le demandan desde saberes ya constituidos, sean periodistas, jueces, o grupos políticos. Tal vez deberíamos comenzar preguntándonos cómo se abandona la teoría. Se trataría de abandonar la «perspectiva» geométrica occidental, donde se construyen equivalencias a fuerza de apropiaciones, ejercicios hegemónicos y exigencias epistémicas de las disciplinas tradicionales. Quisiéramos abandonar aquí la teoría única, la noción de teoría como fuente de conocimiento

seguro. Es lo que dentro de la postmodernidad se señaló como la «sacralización» de la teoría (Mignolo 2000:50 y ss.) una fascinación por ejercitarse y discutir «de teoría» como algo separado de los problemas concretos y específicos.

Si ponemos los problemas concretos a resolver como la prioridad, la arqueología podrá dar una respuesta más comprensible y útil, aunque no dé de lleno en lo teórico. La convicción con que se abordó la labor de búsqueda de enterramientos clandestinos de Detenidos-Desaparecidos (López Mazz et al. 2007) no fue la de contribuir al conocimiento o al engrandecimiento de la nación y su narración elitista. Antes bien, las voces demandantes, las expresiones diversas de colectivos «extranjeros» (a la disciplina) como los «Familiares», «Hijos», «Presos», «Víctimas». Son «extranjeros», porque tuvieron que darse a conocer, dar voces que se presentaron descosidas del relato hegemónico, aunque no querían ser un relato competitivo, sino más bien una historia con voz propia, no prestada. En ese sentido, la de la arqueología es una voz más, una que para ser, no puede ser la única, es solventadora de problemas y terapéutica de asuntos colectivos y procesos, no de circunstancias individuales y momentos célebres.

### Un caso de arqueología «entre» vocalidades

El 21 de octubre de 2011 Presidencia de la República y autoridades del Poder Judicial daban a conocimiento público el hallazgo de un enterramiento humano clandestino en un campo de maniobras, sito en el Batallón 14 de la ciudad de Toledo, Departamento de Canelones. El hecho fue el resultado de la investigación del Grupo de Investigación en Antropología Forense (GIAF) que investigaba en el lugar por orden del Poder Judicial. El citado caso había sido incluido dentro del amparo de la Ley de Caducidad (1989) por el entonces presidente Julio María Sanguinetti hasta que el actual presidente José Mujica, en 2010, la exceptuó del marco de esa ley, abriendo así paso a la investigación judicial y a la búsqueda de restos humanos enterrados clandestinamente en el Batallón 14. El resultado del análisis de ADN realizado por LIDMO (Córdoba, Argentina) sobre los restos óseos recuperados reveló, sin embargo, que los restos correspondían a quien en vida fuera Julio Castro Pérez<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> [http://www.presidencia.gub.uy/wps/wcm/connect/Presidencia/Portal\\_Presidencia/Comunicacion/comunicacionNoticias/desparecidos-castro-julio](http://www.presidencia.gub.uy/wps/wcm/connect/Presidencia/Portal_Presidencia/Comunicacion/comunicacionNoticias/desparecidos-castro-julio)

Fue detenido el 1º de agosto de 1977 y trasladado al centro clandestino «La Casona», que funcionaba en la Avenida Millán (Servicio de Paz y Justicia 2005:62). En el año 2003 el Informe Final (Comisión para la Paz, 2003) estableció que había muerto el 3 de agosto de aquel año, víctima de las torturas, y sus restos reducidos a cenizas fueron arrojados al Río de la Plata, dentro de lo que se dio en llamar «Operación Zanahoria». Sin embargo, como se mencionara más arriba, la investigación forense del GIAF mostró que Castro fue enterrado clandestinamente en el Batallón 14 de Paracaidistas de Toledo.

En las figuras que se muestran a continuación se observan dos imágenes separadas en el tiempo, que parecen dialogar, de un modo irónico, sobre el tema de la desaparición y la búsqueda. El aviso de prensa de la época, publicado por los perpetradores (Fig. 1) simula preocupación, sin convencer; era la retórica de la represión que fingía inquietud por aquellos que eran en verdad sus víctimas. Afectando buscar, escondía, despistaba. Años más tarde, una inscripción anónima en un muro (Fig. 2), realizada días después de la identificación de los restos, es un responso en el tiempo a aquel aviso de prensa difundido por la dictadura. Es un testimonio sobre otra búsqueda, que comenzó con la desaparición de Julio Castro, una búsqueda auténtica y trabajosa, que arribó a una certeza y que encontró esa modalidad de legitimar las acciones de muchos al decir: «te encontramos».



Un grupo de Familiares de Detenidos-Desaparecidos en Uruguay, reunido en torno a un hallazgo de restos humanos (desenterrados por el GIAF<sup>2</sup> en un predio militar) hasta ese momento no identificados. Lejos de las audiencias, de los laboratorios (de ADN), de las Comisiones, desprovisto de intencionalidad política, este grupo de personas entabla un diálogo en los márgenes con la violencia de la aparición del «otro». En los márgenes de los archivos, pues sus voces, esta vez no han sido apropiadas para producir abstracciones históricas, que pretendían que en Uruguay no había Desaparecidos. Cuando la violencia de Estado y sus víctimas estaban por ser un tema del «pasado», los «testimonios» (acerca de asesinados y desaparecidos por la dictadura) se yerguen en hitos que actualizan los acontecimientos y reclaman otro lenguaje para hablar de la muerte y la desaparición durante el terrorismo de Estado en los años 70. El conflicto, más que el consenso y las visiones promediadas de una «sociedad amortiguadora» podría servir para re-mapear la causalidad histórica, a la vez que el hincapié en la responsabilidad de un relato histórico que se enfoca hacia el futuro.

<sup>2</sup> Grupo de Investigación en Antropología Forense. Es una organización de antropólogos uruguayos que investiga los lugares de enterramientos humanos clandestinos habidos durante la última dictadura militar en Uruguay, por orden del Poder Judicial en el marco de la Secretaría de Derechos Humanos para el Pasado Reciente.



Muro pintado por vecinos, de la localidad costera de Neptunia, pocos días después de que se diera a conocer la identidad de los restos humanos hallados por el GIAF en el predio del Batallón N° 14 de Paracaidistas de la ciudad de Toledo (Canelones)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Julio Castro Pérez, maestro y periodista uruguayo, secuestrado en agosto de 1977 a los 68 años de edad. Fue torturado y asesinado por efectivos de la dictadura, luego enterrado clandestinamente dentro del predio del Batallón N° 14 de Infantería de Paracaidistas de Toledo (Canelones). Sus restos fueron hallados el 21 de octubre de 2011, por el GIAF actuando dentro de una investigación dispuesta por el Poder Judicial, en el citado predio.

## Referencias bibliográficas

- Allier-Montano, E. (2010). *Batallas por la memoria: Los usos políticos del pasado reciente en Uruguay*. Trilce Montevideo.
- Deleuze, G. y F. Guattari (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Tecnos, Madrid.
- Ginzburg, C. (2006). *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. FCE., Buenos Aires.
- Gnecco, C. (1999). *Multivocalidad Histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la Arqueología*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- La Capra, D. (2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. FCE., Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *El pensamiento salvaje*. FCE., México.
- Llobera, J. (1981). *Antropología Económica. Estudios Etnográficos*. Anagrama, Barcelona.
- López Mazz, J. (Coord.) 2007. «Presidencia de la República. 2006. Investigación Arqueológica sobre Detenidos-Desaparecidos. En cumplimiento del Art. 4º de la Ley 15.848». Tomo V, Informe Final 2005-2006. Dirección Nacional de Impresiones y Publicaciones Oficiales (IMPO).
- Mignolo, W. (2000). *Historias locales/diseños globales*. AKAL, Madrid.
- Real de Azúa, C. (1985). *Uruguay: una sociedad amortiguadora*. CIESU-Banda Oriental, Montevideo.
- Sahlins, M. (1997). *Islas de Historia: la muerte del capitán Cook Metáfora, antropología e historia*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Sandoval, P. (2010). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Instituto de Estudios Peruanos, Popayán.
- Viñar, M. (2007). «Resistencias contra el olvido». En: *Resistencias contra el olvido. Trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones*, Pérez-Sales, P. y S. Navarro García (Eds.) pp. 29-33. Editorial Gedisa, Barcelona.



**ESTADO, PATRIMONIO CULTURAL  
Y COMUNIDADES INDÍGENAS:  
Machu Picchu y la historia de un diálogo asimétrico**

**Henry Tantaleán  
Miguel Aguilar Díaz**

**Una breve introducción**

El 24 de julio del 2011 se cumplió un siglo del «descubrimiento» de Machu Picchu por Hiram Bingham. Este sitio es el más activo en la construcción del discurso de identidad del Estado-Nación peruano a partir, tanto de la apropiación patrimonial del pasado prehispánico indígena andino, como del proceso de reclamo de repatriación de las piezas arqueológicas en posesión de la Universidad de Yale, institución donde Bingham era profesor y auspiciante de las misiones del explorador. Los mismos argumentos del proceso de repatriación se convirtieron en estrategias político-económicas de apropiación del sitio fundamentadas en su categoría de «Patrimonio Cultural Mundial», declarado por la UNESCO en 1983 bajo la precaria tutela del Estado peruano, así como la de «Nueva maravilla del Mundo» en un concurso que concluyó con la apertura desmesurada del monumento para las actividades turísticas.

En este capítulo, los autores esbozaremos un recuento de las políticas estatales para la repatriación, de las voces históricamente ignoradas de comunidades tradicionales de indígenas y arqueólogos, y contextualizaremos el hecho como un acto de reparación poscolonial por las prácticas coloniales del primer mundo (el norte imperial) como de la reproducción del colonialismo interno

en el Perú (el sur imperial). Consideramos que el proceso de repatriación debe ser entendido como una estrategia que debería nacer de un acto de diplomacia cultural entre las instituciones científicas y museográficas y los miembros de una comunidad afectada por las prácticas coloniales del pasado.

Así, en este proceso de reclamación, repatriación y exhibición de los objetos arqueológicos y el lugar al cual estuvieron asociados originalmente, entendemos la existencia y generación de un proceso de identidad cultural, que se puede definir como la identificación de un individuo o grupo de individuos con un elemento material sobre la base de diferencias socialmente significativas (Díaz-Andreu y Lucy 2005) y dentro de lo que se define como la construcción de un nacionalismo en torno a los objetos y sitios arqueológicos (Kohl y Fawcett 1995). Asimismo, partimos de la idea de que existen procesos de materialización de ciertos hechos sociales, y que la materialización de estos procesos crea a su vez una identidad local (Díaz-Andreu y Lucy 2005) la cual puede ser generada en el pasado y (re)apropiada en el presente. En este caso, existe una relación entre materialidad y colectividad humana en cuanto a identidad entre grupos sociales, especialmente entre los peruanos que han hecho de este lugar y la cultura material producida desde la época Inca (*circa* 1470-1532) un elemento de identificación colectiva. En ese contexto, la comunidad Quechua del Cusco es la que más se siente cercana a la identificación con este sitio y sus objetos asociados.

Esta situación sugiere, tanto a los habitantes del Cusco como a los intelectuales peruanos, que ciertas prácticas coloniales del pasado siguen siendo reproducidas hasta la actualidad en diferentes modalidades (especialmente de investigación para el conocimiento en términos de poder) por parte de instituciones académicas y oficiales de los países económicamente desarrollados (relacionados con manejos imperialistas y colonialistas) del mundo (Cohn 1996:11). Dichos países proclaman el derecho legítimo, e incluso legal, de pertenencia del pasado material de los países colonizados, habitantes de esta «parte no desarrollada del mundo» (Gänger 2006:77)<sup>1</sup>. Asimismo, estos países se refieren a este tipo de práctica como un resultado de una obligación

---

<sup>1</sup> Stübel, Alphons. «Carta a Julius Stübel». Bogotá, 17 de abril de 1868. IfL-AfG 125a/1.

moral de estudio y preservación de los restos materiales del pasado, para «salvarlos» de la ignorancia y del interés exclusivamente comercial y, por lo tanto, destructivo de la población local (ver cita de Bastian 1878-1889<sup>2</sup>, en Gänger 2006:78). Ejemplos de este tipo, en los cuales observamos la práctica de las exploraciones en modalidades de investigación como parte del proyecto cultural del colonialismo (Cohn 1996:12) asociadas a la propiedad actual del pasado material (Aguilar 2011:213-220) sobran en el mundo contemporáneo, por lo que no abundaremos en ellos e iremos directamente al caso en cuestión.

De esta manera, en este capítulo se expondrán los diversos argumentos que sustentan la legitimidad de la repatriación cultural como un caso de libertad objetiva y real a la identidad cultural. Para concluir ofreceremos un replanteo del concepto de «repatriación» llevado al campo de la reparación, el cual implica no solo la simple devolución de objetos culturales, sino el reconocimiento de una larga tradición cultural colonial caracterizada por la apropiación o la invención del pasado de las regiones subalternas, llámense las de oriente, las del sur o las del Tercer Mundo<sup>3</sup>. En ese sentido, creemos que la devolución de las piezas también debe suponer la existencia de una «deuda cultural» por parte de los países comprometidos en esas prácticas colonialistas con respecto a las comunidades de las cuales se trajeron dichos objetos y que les imposibilitó mantenerlos como parte de su paisaje histórico y utilizarlos en la construcción de sus identidades propias. Todo lo anterior trata de subvertir la tradición y justificación de lo que supone la superioridad del «Primer Mundo» frente a la inferioridad del «Tercer Mundo»<sup>4</sup>. El caso de las colecciones extraídas de

<sup>2</sup> Bastian, Adolf. *Die Culturländer des Alten America*. Berlin: Weidemann, 1878-1889, t. II, pp. 120, 121, 124 y 180.

<sup>3</sup> Hallamos apropiado referirnos al «Tercer Mundo» por sus orígenes políticos. Este término fue acuñado por el demógrafo e historiador político Alfred Sauvy en 1952 (Sauvy 1952) y entró en vigencia luego de la «Afro-Asian Conference» de Badung en 1955 (De Greiff y Nieto 2005:60). Utilizamos los términos sur-norte de la misma forma en que son usados en la actualidad por la ciencia política (De Greiff y Nieto 2005): el norte se refiere a los países industrializados, algunas veces llamados «países atlánticos», y el Sur al «Tercer Mundo».

<sup>4</sup> Edward Said (2008) definió mejor esta tradición en el establecimiento de la distinción de superioridad occidental y la inferioridad oriental por parte de los orientalistas europeos, en una relación de poder de lo occidental sobre Oriente.

Machu Picchu forma parte de esta discusión acerca de la propiedad real de los objetos arqueológicos y su uso correspondiente por los grupos humanos que los controlan, usan o reclaman.

No es de extrañar que la Universidad de Yale, con una larga tradición de modalidades de investigación y uso del conocimiento para procesos colonialistas e imperialistas con el ejército norteamericano, sobre todo, luego de la Segunda Guerra Mundial sobre los nativos americanos y la colonización del Pacífico (Cohn 1996:13), se haya mostrado reticente y justificado la posesión de esta colección en el juicio internacional del 2006<sup>5</sup>, cuyo proceso reclamaba ir más allá de estas tradiciones colonialistas en la ciencia y las instituciones del primer mundo, para llegar al diálogo y entendimiento de las estrategias concertadas a tomar en lo que se puede definir como «diplomacia cultural» (Higueras 2006)<sup>6</sup>. Pero antes de ver el caso concreto de Machu Picchu veamos brevemente el marco institucional y social en el que se desarrolla este diálogo en el Perú.

### **Estado, Machu Picchu y el discurso del patrimonio cultural en el Perú**

Machu Picchu es uno de los íconos más importantes del Perú, que se ha fijado en la memoria colectiva tanto de peruanos como de extranjeros. Ubicado en el departamento del Cusco (Fig. 1), su construcción como monumento arqueológico es parte de la historia peruana, sobre todo, en el siglo XX. Sin embargo, como toda historia, esta ha tenido vencidos y vencedores, diferentes lugares de escritura, un tiempo prolongado lleno de incómodas voces y silencios, y diferentes espacios conectados en torno a un sitio que, además de ser real, ha sido convertido en uno (o varios) discursos.

<sup>5</sup> El Estado del Perú vs la Universidad de Yale, en los tribunales del Estado de Connecticut, EEUU (ver las notas periodísticas: Henderson 2010a y 2010b; Caplan-Brickler 2010; Salazar-Burger 2010).

<sup>6</sup> Álvaro Higueras había propuesto esta estrategia diplomática basándose en las exitosas experiencias del caso entre Italia y el Museo Metropolitano de New York en el 2006, en el artículo: «Diplomacia» entre Museos: soluciones a la plaga del tráfico y otros casos de cooperación. Última visita: 21/09/2011.

<http://arqueoandina.blogspot.com/2006/12/diplomacia-entre-museos-soluciones-la.html>



Figura 1. Ubicación del Santuario de Machu Picchu y la ciudad del Cusco en el mapa actual de la República del Perú (Mariana Mould 2009d).

Machu Picchu ha sido objeto de una serie de misiones y exploraciones «científicas» desde fines del siglo XVIII, como las de Antonio Raimondi, Clements Markham y Charles Wienner. Sin embargo, las conducidas por el investigador norteamericano fueron las que han inspirado las más comerciales ideas sobre la práctica de la arqueología norteamericana en países económica, académica y políticamente sujetos a situaciones de colonización. Desde siempre, el Perú ha sido (y aún es) uno de estos lugares «de campo» en la periferia del conocimiento, básicamente por la situación en la cual se ha encontrado y se encuentra en el marco de los polos de poder económico y político global. En una metáfora anecdótica, Perú y América Latina son los escenarios perfectos del profesor, explorador y aventurero anglosajón a la búsqueda de artefactos para llenar los museos del primer mundo, la selva agreste, las pirámides escalonadas mayas y la ciudad perdida de los incas, tal y como vimos en la última película de Indiana Jones (Fig. 2).

Sin embargo, a este tipo de colonialismo de exploraciones científicas se les debe sumar la propia condición interna de nuestros propios países, o la reproducción endógena del colonialismo conocida por Souza Santos (2009:12) como el

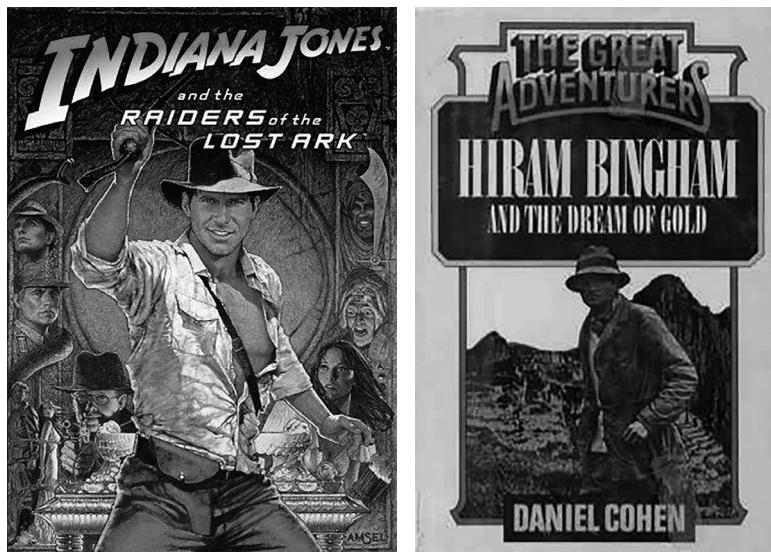


Figura 2. Izquierda: Afiche de la película «Indiana Jones y los cazadores del Arca Perdida», de Steven Spielberg. Derecha: Cubierta de «Las grandes aventuras de Hiram Bingham y el sueño del oro» de Daniel Cohen.

«Sur imperial». En este sentido, la actual condición de Machu Picchu, como parte del patrimonio arqueológico e histórico bajo la administración del Estado peruano y su categoría de «Patrimonio Mundial» inscrita en la lista de la UNESCO como patrimonio cultural y natural<sup>7</sup>, ha sido una condición que, además de no reconocer el derecho al manejo del pasado material por parte de las comunidades quechua andinas del Cusco (por parte del Estado) ni de solicitar la participación de las 12 comunidades campesinas tradicionales quechua andinas del distrito de Machu Picchu (por parte de la UNESCO), también ha jugado un papel preponderante en las luchas de intereses de grupos económico-sociales privados (v.g. inversión extranjera transnacional). Tanto el Estado y la academia, como los empresarios y la comunidad quechua del Cusco han querido apropiarse del sitio y sus objetos.

<sup>7</sup> Ver la lista completa en: <http://whc.unesco.org/en/list/>. Es menester mencionar que esa inscripción se encuentra en observación desde febrero del 2011 tal como consta en la decisión 35 COM 7B.38, mediante la cual se recomienda su inscripción en la lista de patrimonio en peligro.

Esta historia revela esas luchas que van más allá de las fronteras nacionales reales e imaginadas. No es de extrañar, si uno se atiene a la historia del Estado peruano y su relación con otros países hegemónicos y colonialistas<sup>8</sup>, que la historia oficial de Machu Picchu comience con un supuesto descubrimiento por parte de un investigador y explorador norteamericano: Hiram Bingham III, a pesar de que desde hace 20 años se reconoce oficialmente la presencia de pobladores mucho más antiguos que él en el mismo sitio, como consta en las placas recordatorias colocadas en la misma entrada del sitio (Fig. 3).

Bingham había sido guiado hasta el sitio mismo por pobladores quechuas andinos habitantes de la región y ya existían mapas que lo identificaban (Aguilar 2011). Desde aquella fecha, él mismo «exportó», «retiró» o «sustrojó» las piezas producto de sus excavaciones con destino hacia los EE.UU., para ser depositadas finalmente en el Peabody Museum de la Universidad de Yale, auspiciadora de la expedición con la ayuda financiera de la National Geographic Society. En ese momento, las piezas fueron extraídas del Perú con autorización de los gobiernos de Augusto B. Leguía y Guillermo Billinghurst gracias a 3 resoluciones que se dieron entre 1911 y 1914, las mismas que daban un plazo de 3 años para la investigación y devolución de las piezas<sup>9</sup> (Fig. 4).

Como el Estado peruano no las reclamase «en su debido momento» (*circa* 1917), no fue sino hasta el 2008, casi un siglo después, que el Perú inició un juicio contra la universidad en los tribunales norteamericanos, quien se negó

<sup>8</sup> En el Perú, y en general en los Andes, ha existido una larga tradición científica por parte de los antiguos imperios europeos y centros hegemónicos, considerados como las «metrópolis» del conocimiento (e.g. las misiones alemanas; Chávez 2006; cfr. Kaulicke et al. 2010), los cuales han buscado conocer la naturaleza y las culturas antiguas del Nuevo Mundo (Nieto 2008: 136), en un contexto imperialista que influía en la «invenCIÓN de América» (Gänger 2006:69-70). Estas tradiciones crearon determinadas relaciones de poder que actualmente se reflejan en la propiedad del pasado material y la memoria. Se consolidaron gracias al eurocentrismo de la época, el imperialismo científico y las políticas de la ciencia en los centros hegemónicos o metrópolis del conocimiento. Tal como afirma Mauricio Nieto (2008:136), estas misiones y tradiciones científicas fueron, más que prácticas científicas relacionadas con prácticas políticas, prácticas políticas en sí mismas.

<sup>9</sup> Éstas se dieron en 1911, 1912 y 1916 y condicionaron la salida de los restos, con el retorno de todos ellos luego de concluidas las investigaciones (Mould de Pease 2004; Aguilar 2008, 2009).



Figura 3. Placas recordatorias a la entrada del sitio arqueológico de Machu Picchu. La placa izquierda dice: «Homenaje a Hiran (sic) Bingham en el 50 aniversario del descubrimiento de Machu Picchu. 1911-24 Julio-1961». La placa de la derecha dice: «Instituto Nacional de Cultura Cusco. Rinde homenaje a Melchor Arteaga Richarte y Álvarez quienes habitaron en Machu Picchu antes de Hiran (sic) Bingham» (Foto: M. Aguilar y A. Zuluaga, julio 2012).

inicialmente a la devolución bajo la premisa de que las piezas no habían sido solicitadas pasados los 3 años, y que por lo tanto ya habían pasado a ser parte del patrimonio de la Universidad. A pesar de que esta colección ya recorrió los EE.UU. en una exposición itinerante de 3 años (Aguilar 2008) y ha sido objeto de elegantes publicaciones y catálogos en inglés (Burger y Salazar 2003, 2004), generaciones de comunidades andinas quechua, arqueólogos cusqueños y peruanos en general nacieron y murieron sin poder observar y disfrutar de esa parte de su legado cultural.

Afortunadamente, las piezas empezaron a ser devueltas al Perú, aunque recién en el 2011, gracias a una serie de complicadas y tirantes negociaciones, frustrados «memorandos de entendimiento» y conversaciones entre el Estado peruano y la Universidad Yale, de por los cuales pudimos ser testigos de la materialidad de unas 360 piezas que han regresado al Perú (de un universo calculado en 46.000). En un acto simbólico de «reivindicación» de la dignidad nacional, fueron exhibidas en el mismo Palacio de Gobierno de Lima en la exposición «Machu Picchu, 100 años después: El Reencuentro», luego de haber sido recogidas del aeropuerto y custodiadas por patrullas de la policía y alta seguridad hasta el recinto de la exposición temporal. Luego de una



Figura 4. Piezas asociadas a entierro inca excavadas por Bingham. En la parte superior izquierda hay un grabado de Bingham (1912), en el cual grafica dos de estas piezas, una olla con asa y base pedestal y una jarra con cara gollete (la jarra con cara gollete de la foto del medio es la misma que aparece en la foto de la derecha, tomada de Burger y Salazar, 2004) (Cortesía Archivo de Mariana Mould de Pease).

breve exposición de 14 días, la cual se extendió unos pocos días más por la alta cantidad de visitantes (303.600 en 17 días)<sup>10</sup>, las piezas retornarían al Cusco para ser exhibidas en la Casa Concha de la Universidad San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC), en donde se recibieron con las flameantes banderas de dicha Universidad, la del Tawantinsuyo (una bandera de 7 bandas horizontales con los colores primarios), la bandera nacional del Perú y la de la Universidad de Yale (Fig. 5), generando toda una serie de reacciones, percepciones y discursos de orgullo y patriotismo, así como una (otra) fuerte campaña turística para el sitio.

<sup>10</sup> Fuente: <http://noticias.terra.com.pe/nacional/unos-300-mil-visitaron-exposicion-de-piezas-de-machu-picchu>



Figura 5. Frontis de la Casa Concha del Cusco el día de la llegada de las 360 piezas procedentes de Yale, luego de haber recibido una cantidad récord de visitantes (Foto: M. Leyva, abril 2011).

### **Machu Picchu. Entre patrimonio y comunidad**

Machu Picchu es el símbolo conflictivo del Perú de estos días, porque su excepcional arquitectura incaica adecuada al paisaje andino atrae a miles de turistas y viajeros tanto nacionales como internacionales, generando importantes ingresos económicos a determinados sectores empresariales y marginando a los ancestrales residentes locales. Esta marginación, inicialmente económica, y actualmente cultural, se reproduce en el centro del discurso de un Estado-Nación construido en el siglo XIX, en el cual lo más importante era el reconocimiento extranjero proveniente del primer mundo, en este caso, los Estados Unidos de América.

Desde la década de 1970, luego de la Convención de la Unesco, se desarrolla la elaboración del concepto de «patrimonio cultural», por el cual se empezó a construir un proceso de apropiación por parte del aparato central del Estado (peruano) de los sitios y objetos arqueológicos e históricos, desvinculando a las poblaciones nativas de sus manejos y participación a

pesar de que estas viven en los alrededores e, incluso, dentro de los mismos sitios y paisajes; consecuentemente, desvinculando la memoria material colectiva de los diferentes pueblos nativos de la actualidad.

Estas apropiaciones de este patrimonio en lo material, se dieron en un primer momento al inicio de la vida republicana del Perú (1821) mediante la apertura al capitalismo económico y académico por parte de las instituciones hegemónicas de producción del conocimiento, entre las que se encuentran las tradiciones científicas de las misiones europeas, particularmente alemanas (Gänger 2006; Nieto 2008; Dirlik 2002). Estos buscaron un conocimiento del orden social del Nuevo Mundo a partir de un eurocentrismo de inclusión, de acuerdo a la perspectiva ofrecida por Arif Dirlik, quien nos recuerda que el verdadero poder de una mirada eurocéntrica no se encuentra en la exclusión de los otros, sino por el contrario en la inclusión, en la inscripción de un mundo entero dentro de un orden y un sistema (Dirlik 2002). Desde la primera mitad del siglo XX, en la medida en que Estados Unidos reemplazó a Gran Bretaña y a los imperios europeos como nueva «superpotencia», requirió de una tradición científica que contemplara el estudio de los «otros», basada en la instauración de una ciencia positivista y en la recolección e interpretación de información dentro de los marcos de paradigmas teóricos dominantes de esa época (Cohn 1996:12-15).

A pesar de estas tradiciones externas coloniales, la dinámica local en el desarrollo de la arqueología y del conocimiento en las instituciones académicas peruanas (sobre todo capitalinas), siguieron re-produciendo, desde los discursos y prácticas académicas estatales, la apropiación del pasado material de las sociedades andinas a partir de la «patrimonialización» de su pasado observable en los nuevos museos, promoviendo la desconexión de las actuales comunidades indígenas con las de ese pasado material. De esta manera, estas comunidades quedaron fuera en las decisiones sobre el manejo, uso y conservación de su legado cultural y su pasado material, a pesar de que en muchos casos son las mismas comunidades quienes perviven y persisten en los mismos espacios y lugares geográfico-culturales. Las primeras misiones científicas arqueológicas del Perú (realizadas por el arqueólogo alemán Max Uhle o por el primer arqueólogo peruano que además tenía ascendencia indígena Julio C. Tello) llevaron a cabo un conjunto de actividades de reconocimiento y recolección del material para albergarlo y exponerlo en los primeros museos nacionales de arqueología o el de la Universidad de San Marcos de

Lima (en el caso de Tello) (Tantaleán 2010), o en museos alemanes como el Etnológico de Berlín (*vide* Gänger 2006; Kaulicke et al. 2010) y el museo de la Universidad de Pennsylvania, en el caso de Uhle (Uhle 1903).

En los últimos 10 años, la apropiación por el Estado del «patrimonio cultural» de grupos indígenas actuales es mucho más evidente. El caso de las diversas comunidades del Cusco que habitan en el Valle Sagrado (Urubamba) hasta las inmediaciones de Machu Picchu es un ejemplo. Mencionaremos solo uno, como es el del asentamiento actual de origen inca de Ollantaytambo. En la elaboración de los planes de manejo del Parque Arqueológico Ollantaytambo, la población que habita en los mismos cimientos inca no ha sido tomada en cuenta, ni tampoco las comunidades indígenas aledañas que hacen uso diario de las redes viales inca así como del sistema agrícola de terrazas. Son una especie de sujeto exótico, con voz pero sin voto, un «valor agregado» al conjunto de estructuras antiguas:

Dentro del Parque Arqueológico, el Poblado Histórico de Ollantaytambo y el Monumento principal constituyen sin lugar a dudas uno de los testimonios mas (sic) importantes de gran valoración patrimonial, que alberga al único Poblado Inca vivo y por tanto es una muestra del Patrón de Asentamiento u ocupación de la Planificación urbana inca; asociado a ello se tiene otras estructuras edilicias, agrícolas, religiosas, de defensa y protección, etc. y que conjuntamente con el paisaje natural y escenario que lo rodea le otorga mayor valoración y calidad como muestra del manejo y ocupación del territorio. (Plan Maestro del Parque Arqueológico Ollantaytambo 2008:3)

En este sentido, el criterio del Estado y sus instituciones (Ministerio de Cultura, ex Instituto Nacional de Cultura) en Ollantaytambo se encuentra articulado (tanto espacial como simbólicamente) a Machu Picchu. A pesar de tener una población cercana, ha sido descubierto, redescubierto, apropiado y recuperado por agentes que poco o nada han involucrado a los descendientes de sus creadores. Claramente, esta práctica por parte de las instituciones del Estado parte de un presupuesto en el cual el Estado según sus fórmulas constitucionales hace lo que es mejor para la «nación», el «pueblo», generalmente bajo criterios mal llamados «técnicos». La labor de la Dirección de Arqueología del Ministerio de Cultura es la que se encarga de «conservar, restaurar y poner en valor el Patrimonio Arqueológico Inmueble. También propone los sitios y

monumentos arqueológicos prehispánicos que deberían ser considerados como Patrimonio Cultural de la Nación»<sup>11</sup>. Esta manera de velar y preservar por el cuidado y conservación de los bienes arqueológicos muebles e inmuebles de las épocas prehispánicas, así como de regular procesos de intervenciones «técnicas y científicas», se desarrolla en todos los sitios arqueológicos del país al margen de que comunidades y grupos humanos los habiten históricamente. No existe una sola mención, en las responsabilidades de la Dirección de Arqueología, a los grupos indígenas históricos que habitaron y habitan esos mismos territorios usurpados en el pasado, y en el presente. De esta manera, este (y cualquier) pueblo abstraído de su hábitat puede ser obviado de participar de sus intereses comunitarios a pesar de que muchos de estos sitios u objetos se encuentran en los terrenos que han usufructuado y que hasta pertenecen a ellos bajo formalismos que se remontan varios siglos atrás.

Resulta, además, paradójico que en una república fundada sobre principios liberales como el Perú, donde los derechos individuales, entre ellos el más importante, cual es el derecho a la propiedad privada, el derecho a los terrenos donde están incluidos edificaciones u objetos arqueológicos, sea pasado por alto sin mediar negociación o por lo menos una reparación económica a los afectados. Sin embargo, la «puesta en valor» reconoce la necesidad de abrir los sitios al «público», vale decir a los ciudadanos de la nación. En este sentido, las comunidades indígenas andinas, que preservan las tradiciones de sus antepasados, no solamente son obviadas de ser consultadas en el manejo de su herencia, sino que constituyen un sujeto implícitamente fuera del concepto de ciudadanía. Los sitios no se «ponen en valor» para ellos, más bien ellos deben observar externamente cómo su pasado material es apropiado, modificado y presentado al «público» visitante, mientras en ellos los niveles de pobreza se han incrementado a pesar de que la región presenta cada año aumentos graduales de visitantes (a pesar de que la pobreza ha disminuido significativamente en el Perú) (Tabla 1. Ver también Tabla 3 para detalle de cifras de visitantes). Asimismo, son ajenos a los beneficios que el Estado debe brindar o garantizar a todos, como servicio eléctrico, agua potable, desagüe y otros servicios básicos a pesar de que dentro del distrito de Machu Picchu se encuentra la Central Hidroeléctrica de Machu Picchu, una de las 20 en todo el Perú (Tabla 2).

<sup>11</sup> Ver con mayor detalle: [http://www.mcultura.gob.pe/patrimonio\\_arqueologico.shtml?x=24](http://www.mcultura.gob.pe/patrimonio_arqueologico.shtml?x=24)

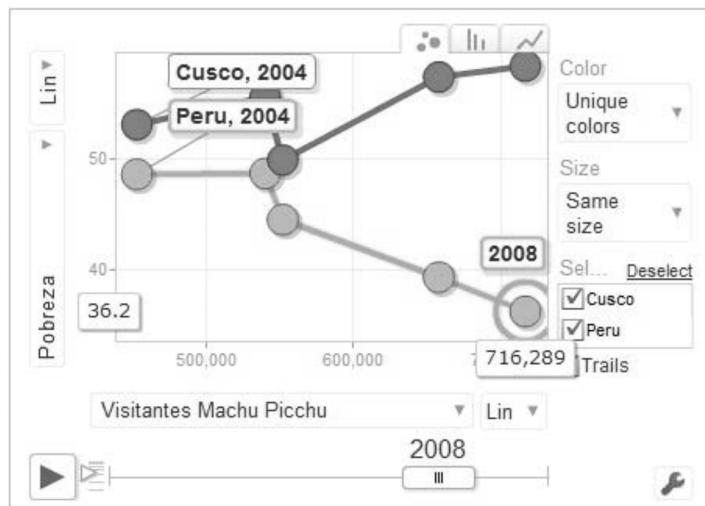


Tabla 1. Línea de pobreza entre los años 2004 a 2008 en el Perú y el Cusco, comparadas con la variable cantidad de visitantes en Machu Picchu entre los mismos años<sup>12</sup>.

#### REPORTE DE SERVICIOS BASICOS Y SOCIALES EN LAS COMUNIDADES DEL DISTRITO

COMUNIDAD	SERVICIO DE AGUA ENTUBADA	SERVICIO DE LUZ	TELE FONO	CENTRO EDUCATIVO	POSTA MEDICA	ACCESO CARRETERO
Ahobamba	X	----	----	----	----	----
Colpani	X	X	----	X	X	X
Choquelluska	X	X	----	----	----	X
Wayllabamba	X	X	----	X	X	----
Willcar	X	----	----	----	----	----
Intiwatana (Hidroeléctrica)	X	X	----	X	----	----
Pampaccahua	----	----	----	----	----	----
Q'ente	----	----	----	----	----	----
Qoriwayrachina	X	X	X	----	----	----
Santa Rita	----	----	----	----	----	----
San Antonio de Torontoy	----	----	----	----	----	----
Tarayoc	X	----	----	----	----	----

Fuente: Plan Estratégico del Distrito de Machupicchu 2003 - 2013  
(X) Cuenta con el servicio  
(-) No cuenta con el servicio

Tabla 2. Reporte de las 12 Comunidades Campesinas Quechua del distrito de Machu Picchu y accesos a los servicios básicos y sociales al 2011<sup>13</sup>.

Desde las primeras décadas del siglo XX, cuando comienzan a existir leyes específicas acerca de lo que es y cómo debe manejarse el «patrimonio cultural» en el Perú, existió una clara contradicción a la hora de decidir a quién pertenece el patrimonio cultural: ¿a sus poseicioneros?, ¿a sus dueños legales?, ¿a las comunidades?, ¿a las instituciones del Estado?

### ¿Una industria sin humo? Neoliberalismo y Patrimonio Cultural

Producto de la propaganda y el énfasis de los empresarios nacionales y el capitalismo extranjero del sector turístico, este incremento, se debe también a la intensa propaganda interna y externa para visitar Machu Picchu como símbolo del país de los incas, que el gobierno del Perú lleva a cabo desde 1998. Dicha propaganda llegó a su clímax luego que este sitio fue elegido una de las «Nuevas Siete Maravillas del Mundo», gracias a que el Estado peruano patrocinó una campaña internacional para lograr esto (Barrón et al. 2009). Luego de ese concurso, en 2009, el turismo en el Cusco se incrementó al doble, y la cifra remontó hacia el 2010 y el 2011 (ver Tabla 3). La cantidad descomunal de turistas y visitantes a Machu Picchu fue creciendo desde 1920 hasta nuestros días, hasta copar incluso la capacidad del mismo sitio. Podemos decir que desde 1980, los visitantes comenzaron a fluir hacia el Santuario Histórico de Machu Picchu (SHMP) en números cada vez mayores. La UNESCO recomendó una capacidad de 2.500 visitantes por día en 1998 producto de los estudios de capacidad del sitio realizados en el Plan Maestro (Martorell 1998); sin embargo, los sectores empresariales pidieron ampliar la capacidad de visita al sitio hasta 5.000 visitantes por día, con el peligro de un colapso paulatino. Si en 2008 la cantidad de visitantes al sitio era de 858.211 personas (Tabla 3), en 2010 fue de 1.550.000<sup>14</sup>. Aunque el sitio tuvo que cerrarse debido a las lluvias e inundacio-

<sup>12</sup> Fuente: Rafael Vereau, <http://www.infos.pe/2011/09/planeta-de-los-planes/>

<sup>13</sup> Fuente: Dánae Rivadeneyra, <http://www.infos.pe/2011/09/la-pesadilla-de-vir-en-machu-picchu/>

<sup>14</sup> «Cusco alcanzó cifra récord de turistas». Entrevista a Víctor Hugo Pérez, Director Regional de Comercio Exterior y Turismo de la Región Cusco. En: diario Perú21, 29 de diciembre de 2010 ([www.per21.pe/noticia/691229/cusco-alcanzo-cifra-record-turistas](http://www.per21.pe/noticia/691229/cusco-alcanzo-cifra-record-turistas)).

nes en febrero de 2010, la campaña turística arremetió hacia los demás sitios arqueológicos y otros atractivos aledaños. Para el 2011, la cantidad de visitantes al Cusco ya ha sido superada hacia el mes de mayo, y se espera un total de 2,5 millones de visitantes antes de fin de año. Sin embargo, producto de esta apertura desmesurada, la capacidad de carga del sitio ya ha sido observada por la UNESCO, motivo por el cual (entre muchos otros) recomendó en febrero de 2011 su incorporación a la «Lista de Patrimonio Mundial en Peligro». A pesar de esto, la clase empresarial ligada al sector turístico solicita una apertura de carga ideal de hasta 6.800 personas al día, y óptima de 5.400 al día en dos turnos proponiendo la apertura de otra vía de acceso al Santuario Histórico de Machu Picchu por el distrito vecino de Santa Teresa y habilitando 5 entradas más a la ciudadela. Concordante con esto, el Estado acaba de reconocer que es necesaria la presencia del gremio empresarial turístico en la Comisión Técnica de la Unidad de Gestión de Machu Picchu, entidad creada por Decreto Supremo en los últimos días del gobierno del presidente Alan García<sup>15</sup>, para normar y regular el manejo del sitio, tener la capacidad de actualizar el Plan Maestro y responder y elaborar los informes ante la UNESCO, entre otros. A la fecha, se acaba de presentar el «Plan de Uso Público»<sup>16</sup> del sitio, el mismo que se encuentra en abierta contradicción con el Plan Maestro original aprobado por la UNESCO. En este documento se menciona que, a pesar de que en el santuario existe una gestión dispersa y la existencia de múltiples objetivos, la conservación del Patrimonio Cultural sigue estando en un nivel adecuado, y los impactos ambientales en términos generales se resumen en efectos locales que no han incidido significativamente en los sistemas de vida del lugar (Consorcio

---

<sup>15</sup> Dicho Decreto Supremo (DS-003-2011-MC) entró en funcionamiento el 17 de junio del 2011 y sirvió como base para la instalación del Comité Directivo y Técnico de la Unidad de Gestión del santuario histórico de Machu Picchu - UGM. Puede descargarse en: <http://es.scribd.com/doc/65551823/2011-06-17-DECRETO-SUPREMO-003-2011-MC>

<sup>16</sup> Documento elaborado por la Consultora Khipu, dedicada a consultorías del sector turístico, y financiado por la Dirección Regional de Comercio y Turismo del Cusco. Fue supervisado, además de la Dirección de Turismo, por la Dirección Regional del Ministerio de Cultura y por el Ministerio de Ambiente vía el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas-SERNANP, presentado en junio del 2011. Ver documento en: <http://es.scribd.com/doc/66860743/Plan-de-uso-publico-Diagnostico-Final-Junio>

Flujo de Turistas: Machu Picchu			
Año	Extranjeros	Nacionales	Total
1980	100.534	45.032	145.566
1981	96.060	37.214	133.274
1982	77.234	46.548	123.782
1983	65.570	54.552	120.122
1984	72.089	51.450	123.519
1985	67.545	59.169	126.714
1986	77.966	63.886	141.652
1987	89.726	101.162	190.888
1988	116.911	70.431	187.342
1989	97.594	51.842	149.436
1990	72.867	47.682	120.549
1991	41.112	36.183	77.295
1992	39.724	54.851	94.575
1993	58.090	69.525	127.615
1994	111.083	95.539	207.622
1995	159.590	88.951	248.541
1996	198.664	98.334	296.998
1997	189.030	105.002	294.032
1998	227.709	106.854	334.563
1999	286.600	95.591	382.191
2000	352.294	68.096	420.390
2001	294.437	126.433	420.870
2002	308.814	148.284	457.098
2003	333.805	190.003	523.808
2004	338.402	218.477	556.879
2005	475.315	204.636	679.951
2006	480.741	210.884	691.625
2007	548.168	251.900	800.068
2008	616.111	242.100	858.211
2009	581.880	233.388	815.268
2010	472.742	227.089	699.831

Fuente: I.N.C. Cuzco

Elaboración: Observatorio Turístico del Perú

Tabla 3. Flujo de turistas nacionales y extranjeros a Machu Picchu desde 1980 hasta 2010 (Tomado de: <http://www.observatorioturisticodelperu.com/mapas/impne.pdf>, última visita 22 de mayo del 2011).

ESCENARIO	ADMISIÓN MÁXIMA PROYECTADA	CONDICIONES BÁSICAS A CUMPLIR
<b>SITUACIÓN ACTUAL TENDENCIAS EN CURSO</b>	<b>2,268</b> Visitantes Simultáneos <b>3,400</b> Visitantes por Día (1.5 Turnos) <b>850M</b> Visitantes al Año	Ajuste Operacional / salida alterna / boleto electrónico / espacio en ampliación / más sitios de visita (W/M) / facilidades mejoradas
<b>ESCENARIO 1 DE PARTIDA 1-5 AÑOS</b>	<b>2,500</b> Visitantes Simultáneos <b>5,000</b> Visitantes por Día (2.0 Turnos) <b>1,500M</b> Visitantes al Año	SMV preliminar / más puertas de ingreso / 1ra ampliación del espacio turístico / interpretación integrada / tematización de recorridos

Tabla 4. Capacidad propuesta de visitas diarias en el SHMP en relación con las condiciones básicas a cumplir (Fuente: Consorcio Khipu 2011:44)

Khipu 2011:19). Además se expresa que la capacidad de carga planteada en el Plan Maestro hoy se halla en «obsolescencia» en el mundo del turismo (*ídem*, p. 24), y la cifra de 2.500 personas al día es sin duda un postulado de valor relativo, y que en realidad se halla mucho más asociado a las limitaciones de gestión que a los posibles efectos en la conservación del sitio (*ídem*, p. 41). Se propone, por lo tanto, una capacidad de carga «conservadora» de hasta 5.000 personas por día (Tabla 4), basada en una serie de mejoras e implementaciones como la construcción de nuevas vías de acceso al santuario, la apertura de 5 nuevas puertas a la ciudadela, la implementación de las vías inca y, en el

mediano plazo, la construcción de un aeropuerto cercano en la localidad rural de Quillabamba que articule la entrada al sitio vía un sistema de ascensores o teleféricos (*ídem*, p. 72).

Ciertamente ya hay quienes consideran que esta intensificación de visitantes a Machu Picchu es un indicador de la prosperidad turística cuzqueña (Angles 2007), sin tener en cuenta que los niveles de pobreza en la región del Cusco no se modificaron ni mejoraron en los últimos 10 años sino que, por el contrario, empeoraron a pesar de la reducción de la pobreza en los otros 23 departamentos del Perú (ver Tabla 1). Cusco es una de las regiones más pobres de todo el país. En 2005, y de acuerdo con las cifras estatales oficiales, la pobreza total era de 55,6%. En 2006 fue de 49,9%, y en 2007 este índice de pobreza creció al 57,4%<sup>17</sup>. En 2010 creció a 59,0 %, en una población total de 1,2 millones de habitantes, de los cuales el 67% solo se dedica al agro, actividad que apenas representa el 13% de los ingresos de la región. El rubro de servicios por el turismo, a pesar de constituir el 61% del total de los ingresos de la región, emplea apenas al 11,9% de la población económicamente activa<sup>18</sup>. Por otro lado, la minería (otro de los grandes motores en los discursos del modelo económico y del Estado) emplea solo al 0,6% de la población económica y genera el 13% de los ingresos regionales (la misma proporción que el agro).

No es difícil, sin embargo, saber qué tipo de intereses se encuentran muy pendientes del incremento del flujo turístico al sitio, constituidos en su mayoría por grupos empresariales norteamericanos e ingleses asociados a empresas nacionales con fuertes influencias en el Estado. De este modo, mientras crecen los beneficios económicos de los empresarios e incluso las arcas del Estado (particularmente del Ministerio de Cultura) se incrementan con el dinero de los turistas nacionales y extranjeros quienes pagan elevadas tasas por el ingreso al sitio, el panorama para la población local no ha mejorado correlativamente, a pesar de que existe una percepción bastante extendida (y difundida por diferentes medios tanto estatales como privados) de que el turismo genera el

<sup>17</sup> «La pobreza en el Perú en el año 2007». Informe técnico del Instituto Nacional de Estadística e Informática. [www.inei.gob.pe](http://www.inei.gob.pe) (descargado el 8 de mayo de 2011).

<sup>18</sup> Información tomada del Dossier Regional de Economía, elaborado por el semanario *Perú Económico*, edición de junio de 2010 ([www.peru economico.com/ediciones/46-2010-jun/articulos/666-cusco-economia](http://www.peru economico.com/ediciones/46-2010-jun/articulos/666-cusco-economia)).

progreso de las comunidades implicadas con los sitios destinos de turistas. De hecho, el principio promovido por la UNESCO de que la práctica turística se complementa con la del desarrollo social, se diluye en las inmensas cifras de nuestra nueva maravilla del mundo, maravilla de unos, pero no de otros.

Si el Estado hubiera invertido en la investigación, conservación y uso social del sitio con participación efectiva de las comunidades nativas locales, más allá de la de utilización de sus hombres como cargadores de bultos de los operadores turísticos con sueldos mínimos, así como en la apertura de otras áreas a los visitantes de Machu Picchu antes de que hayan sido apropiadamente estudiadas, como ha observado UNESCO inicialmente<sup>19</sup>, se podría pensar que el interés es el desarrollo de la economía local y regional. Pero las cifras muestran lo contrario. En ese contexto, el objetivo de la repatriación por parte del Estado parece ser consolidar su apropiación del sitio para la construcción del concepto de «patrimonio cultural», en desarrollo sostenible con los intereses del capital, en la lógica del modelo económico neoliberal.

El hecho de convertir a Machu Picchu en mercancía para el mejor postor hizo que algunos descendientes de Emilio Abril y su esposa Tomasa Ferro —hija de Mariano Ignacio Ferro, propietario de la hacienda Quente (en cuyos terrenos está Machu Picchu), en el momento de la llegada de Hiram Bingham— hayan enjuiciado al Estado peruano para que les devuelva «su propiedad» y, además, les pague devengados por el dinero que han dejado de percibir por su uso turístico. Ante este reclamo, preguntamos: ¿pueden los descendientes de este matrimonio cuzqueño demostrar que son descendientes de Pachacutec Inca Yupanqui? Y ¿puede el Estado peruano apropiarse de un bien público para otorgar este «patrimonio» en concesión privada? ¿Puede el Estado peruano demostrarse a sí mismo sucesor del Imperio de los Incas? ¿Qué principios legales neoliberales pueden rescindir de sus derechos a la propiedad privada a los propietarios de un terreno, independientemente de que este incluya un sitio arqueológico?

<sup>19</sup> En la sesión 33 del Centro del Patrimonio Mundial, que se llevó a cabo en Sevilla, España, entre el 22 y el 30 de junio de 2009 (Mariana Mould, comunicación personal). Sin embargo, producto de la falta de estudios y previsiones, la UNESCO recomendó en su última decisión no aprobar la construcción de las vías alternas al SHMP, tanto por la fuerte carga del sitio como por los problemas sociales de la región.



Figura 6. «EL NOVENO INGA, PACHACVTI INGA IVPANQVI / Reyno hasta Chile y de toda su cordellera. / pachaqtu». Grabado de Felipe Guamán Poma de Ayala (Folio 108, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Guaman, 1615).

Por razones todavía por estudiar y comprender, el Gobierno del Perú aún no ha concluido el proceso de inscripción del Santuario Histórico de Machu Picchu en Registros Públicos a nombre de los ministerios de Agricultura y de Educación, dada su doble condición de bien natural y cultural; por ello, ya ha sido enjuiciado por estos supuestos propietarios de este sitio (Contraloría General de la República y Embajada de los Países Bajos 2005; Mould de Pease 2003, 2005b, 2008a, 2009c; Vilela 2006; véase también el portal Cátedra Jurídica del Poder Judicial del Cuzco). Esto implica que el sitio no está correctamente declarado como bien inmueble en el marco del sistema jurídico peruano, lo que implica que los planos del sitio con sus límites exactos y su área de amar-

tiguamiento no estén convenientemente establecidos. Además, esto implicó, en el pasado, que se haya podido realizar sin problemas la construcción de un hotel de cinco estrellas a la entrada del sitio mismo, en lo que debería ser área de amortiguamiento y reserva del yacimiento arqueológico, un espacio negado, por ejemplo, para que las comunidades edifiquen algún parador turístico o mercado comunitario para ofrecer sus artesanías.

Esta no es la ocasión para explayarse en torno a este juicio por la propiedad de Machu Picchu, que desde nuestro punto de vista, pertenece a todos los descendientes de su edificador histórico, Pachacuteq Inca Yupanqui, a quien se le atribuye la construcción del asentamiento y la gran expansión imperial del Tawantinsuyu. Lo que se sustenta aquí es el carácter sagrado del sitio y la legitimidad de su pertenencia a la comunidad del Cuzco, y la construcción y ubicación de esta ciudadela indica que Machu Picchu es ancestralmente un espacio sagrado andino.

Ese carácter sagrado se debe en gran medida a que dentro de esta ciudadela se construyó el mausoleo del Inca Pachacuteq (Fig. 6), llamado así por Luis Guillermo Lumbreras, en la estructura denominada el «torreón» (Instituto Nacional de Cultura del Cusco 2005). En este mausoleo los incas construyeron tres paredes que sirven para estabilizar un bloque granítico, y es parcialmente un techo natural (Carlotto et al. 2007), que albergaba a la momia de este noveno Inca, aunque ella habría sido sustraída durante la Colonia y estuvo en poder de los españoles hasta que se perdió.

Luego de la conquista europea, este espacio no fue habitado, puesto que pertenecía a la *panaca* o familia real de un inca, y estos espacios eran respetados como pertenecientes al Estado central y, por lo tanto, de propiedad de la nobleza indígena. A pesar de que las instituciones hispanas pretendían cimentarse sobre las instituciones andinas, estas desconocieron en esencia el carácter jurídico y social de la propiedad indígena (Pease 2000).

### Reflexiones finales: El mejor conversador es el que escucha

Los «tesoros» que ahora identificamos como la colección reunida por Hiram Bingham en esta *llacta* inca no son grandes ni espectaculares. No son extraordinarias piezas de oro, plata u obras de arte textil. El valor artístico y técnico de estos artefactos no va más allá de las más logradas piezas de cerámica y textilería publicadas en fotos a colores en un catálogo (Burger y Salazar

2003). La mayor parte de las piezas constituyen objetos cerámicos asociados a artefactos de piedra y restos humanos. El gran valor de los «tesoros» de Machu Picchu está todavía encerrado en las mismas piezas asociadas a los restos humanos excavados y retirados por Bingham (Burger y Salazar 2003; Eaton 1990).

Sin embargo, este es un valor quizá difícil de comprender para la academia norteamericana, para los propios políticos en búsqueda de la construcción de su discurso oficial y hasta para los arqueólogos peruanos que casi siempre reproducen las posturas de la academia hegemónica norteamericana. El valor de los objetos de Machu Picchu radicaría en la importancia cultural para la comunidad quechua hablante del Cuzco y en el derecho que ellos mismos tienen en la propia preservación de su pasado, así no nos parezca científico. Si el pasado se compone de materia, la memoria también se remite a la materia de la que está hecha el pasado. De este modo, la perduración tanto del pasado como de la memoria no puede estar en poder de instituciones foráneas, en las que se podría incluir al mismo Estado peruano quien todavía no ha entendido el valor que supone la memoria materializada u objetivada en los objetos y sitios arqueológicos que, para ellos, simplemente son parte de su paisaje cotidiano.

Nuestra posición al respecto es que todas las partes que se involucraron en el desmembramiento de un sitio arqueológico o histórico para llevarse consigo sus obras de arte muebles, y que todavía las tienen en su poder, deben hacer todos los esfuerzos posibles conjuntamente con sus antecesores y/o predecesores cercanos o lejanos, las autoridades y la sociedad organizada del país de origen para hacer posible su reunificación. Saldar su «deuda cultural» con las comunidades a las que les fue arrebatado parte de su acervo es algo ineludible e imprescriptible.

Con respecto a las negociaciones para la devolución por parte de Yale de las colecciones al Perú, la diferencia entre los conceptos de repatriación y reparación presenta un universo epistemológico distinto. Mientras que con la repatriación el acto termina en la devolución de las piezas hacia el país de origen, con la reparación de una deuda cultural se acepta el hecho de un daño que busca ser reparado, reconocido, resarcido y saldado. Esto se justifica por cuanto la ausencia del pasado material ha creado un daño objetivo y simbólico en las comunidades afectadas. Su reclamo por el acceso a su pasado responde a los vínculos de una colectividad humana referidos a la identidad con su materialidad, a una materialidad que, a pesar de ser propiedad colectiva de los sucesores de una comunidad que los ha producido históricamente, se ha

visto en poder de una institución del «Primer Mundo» que negó el retorno de esa materialidad asumiéndola y consumiéndola como parte de su propio patrimonio. Esta actitud responde a una tradición más amplia que busca en sus propios argumentos (circulares) sus propias respuestas, por considerarlas legítimas. El discurso político de la verdad y legitimidad de la ciencia constituyó un elemento central en la justificación y legitimización de la apropiación del pasado del «otro», incapaz de preservar y cuidar su propio pasado y su propia memoria. La voz de los principales actores, las comunidades originarias, siempre fue silenciada o marginada por su «incapacidad» científica certificada por el propio Estado que dice defender sus derechos básicos establecidos en la constitución política.

En este caso, solo la intervención del Estado peruano motivó un proceso de negociación que concluyó en el retorno de las piezas. Un Estado que responde a intereses políticos y económicos propios, que no son necesariamente los mismos intereses de la comunidad cuzqueña. Sin el poder político y económico de lo que implicó la participación de la clase gobernante peruana en el reclamo de repatriación, la Universidad de Yale no hubiera siquiera respondido a los reclamos del Cusco que venían sensibilizando a la academia y a los políticos peruanos.

Por ello, explorar los conceptos de «deuda cultural» y «reparación» como instrumentos teóricos de ruptura con este orden impuesto y establecido pueden permitir vislumbrar, de manera crítica, las relaciones que el colonialismo generó durante la época republicana. Estas relaciones coloniales incluyen tanto las que se alinearon con los centros hegemónicos (colonialismo) como las que se reprodujeron hacia adentro: hacia la misma sociedad peruana y realizada mediante el mismo Estado peruano (endocolonialismo). En este endocolonialismo, las comunidades indígenas han sido conducidas al despojo territorial y a la declaración de lo «arqueológico» como patrimonio cultural, cosificando lo que para ellos formaba parte de su paisaje cotidiano y su presente. Un patrimonio construido bajo la óptica del Estado neoliberal como un objeto turísticamente explotable, y no como un vehículo y portavoz de su memoria colectiva.

Si bien los conceptos de «repatriación» y «restitución» han sido usados, en especial el primero, en el mundo anglosajón (*e.g.*, NAGPRA 2009), para referirse a las acciones adelantadas por el Estado con la finalidad de revisar la posesión de «bienes arqueológicos», nos parece que los conceptos de «deuda cultural» y «reparación» podrían servir para señalar un proceso que no sola-

mente involucre la devolución de objetos a sus países y lugares de origen, sino la reconsideración del valor real y particular que estos objetos o sitios tienen para las comunidades despojadas. El reconocimiento de que ciertas relaciones entre Estado y comunidades reprodujeron el colonialismo externo e interno también hará posible pensar al pasado bajo un régimen disciplinario asociado a un proyecto político que reconozca la legitimidad de las comunidades descendientes en la posesión y manejo de su propia materialidad<sup>20</sup>. La reparación o pago de la deuda cultural puede ser parte de un proyecto poscolonial (y por lo tanto poscapitalista) en el que se busque realmente subsanar la herida colonial a partir de la reintegración del propio pasado y la preservación de la memoria colectiva de los pueblos. Lo que se sugiere es que se dé un reconocimiento por parte de las instituciones del «Primer Mundo» de su tradición de imposición académica y política, además de la económica, y en la disculpa histórica que debe ir dirigida a las comunidades afectadas, más allá de las construcciones coyunturales de las políticas públicas de los Estados-Naciones.

En última instancia, es menester reconocer el endocolonialismo reproducido por las instituciones locales criollas republicanas en consonancia con los intereses de los capitales económicos que han elaborado detalladamente una construcción del concepto de Patrimonio Cultural. Dicho concepto de Patrimonio Cultural se ha venido utilizando nada inocentemente en un sentido de recurso explotable, expropiado al de herencia cultural y la concepción de pertenencia implícita a los descendientes de pueblos originarios, con la complicidad de las instituciones globales, como la UNESCO, quien vela por la conservación del Patrimonio Cultural Mundial en clara desconexión con las dinámicas regionales de América del Sur en particular, y del Tercer Mundo en general. Lo anterior también ha sido reproducido por prácticas coloniales de algunos arqueólogos provenientes del centro hegemónico, incluso con la

---

<sup>20</sup> Esta posición fue planteada en los objetivos desarrollados por Wilhelm Londoño y Miguel Aguilar en el simposio «El pasado no es de quien lo exhibe. Repatriación cultural y la propiedad del pasado material en la América del Sur indígena», llevado a cabo en el 13 Congreso de Antropología en Colombia, en la Universidad de los Andes, en octubre de 2009 (Aguilar 2009), y junto además a Luis Gerardo Franco en el simposio «Del patrimonio cultural y otros demonios», en el VI Congreso de Arqueología en Colombia, en octubre de 2010.

complicidad de nuestras propias academias, museos y nuestros improvisados Ministerios de Cultura, los cuales rara vez escuchan realmente las voces locales de los pueblos nativos. Tal como hemos visto, los indígenas son utilizados generalmente como objetos exóticos de un museo vivo. Como arqueólogos conscientes de la existencia de esta dramática realidad y como oyentes atentos de las conversaciones en torno a los sitios y objetos arqueológicos, debemos ser consecuentes con una posición sobre qué tipo de proyecto político deseamos con respecto a nuestra sociedad. Después de todo, como todos y todas sabemos, un verdadero diálogo comienza escuchando al otro, y se mantiene en una relación de igualdad objetiva y que conduzca a una comprensión que beneficie a todos y no solo a uno (el más poderoso) de los interlocutores.

## Referencias bibliográficas

- Aguilar Díaz, M. (2011). «Entre diálogos y repatriaciones. Reparación colonial por la memoria y preservación de Machu Picchu». En: *Antípoda*, 12: 211-234.
- (2010). «Being and Becoming a South American Archaeologist». En: *Being and Becoming Indigenous Archaeologists*, Nicholas, G. (Ed.). Left Coast Press, Walnut Creek.
- (2009). «El pasado no siempre es de quien lo exhibe. La repatriación de los restos culturales de Machu Picchu en “poder” de Yale, EE. UU.». Ponencia en 13 Congreso de Antropología en Colombia. En: *Libro de Resúmenes*, Bogotá, Universidad de los Andes.
- (2008). «Between Kennewick Man and Machu Picchu. Voices from outside United States». En: *Kennewick Man, Perspectives on the Ancient One*, Burke, H.; C. Smith, D. Lippert, J. Watkins y L. Zimmerman (Eds.), Left Coast Press, Walnut Creek.
- Angles, V. (2007). «Autopistas a las 34 poblaciones antiguas de Machu Picchu, Cuzco», Studio Creativo Punto Corn Com SAC.
- Barrón, J.; Interforum y Universidad San Ignacio de Loyola (Eds.) (2009). *Visiones. Imperio de la luz, Machu Picchu, nueva maravilla del mundo*. Edición bilingüe inglés castellano, Poder Judicial, Lima.
- Bastian, A. (1878-1889). *Die Culturländer des Alten America*, t. II. Weidemann, Berlin.

- Bingham, H. (1922). *Inca Land: Explorations in the Highlands of Peru*. IIa Ed., Boston,
- (1913). «In the Wonderland of Peru». En: *The National Geographic Magazine* XXIV: 4.
- (1912). «Preliminary Report of the Yale Peruvian Expedition». En: *Bulletin for the American Geographical Society*, XLIV.
- Burger, R. y L. Salazar (2004). *Machu Picchu. Unveiling the Mystery of the Inca*. Yale University Press, New Haven / Londres,
- (2003). *The 1912 Yale Peruvian Scientific Expedition Collections from Machu Picchu. Human and Animal Remains*. Yale University Publications in Anthropology, New Haven.
- Carlotto, V., J. Cárdenas y L. Small. (2007). «La Geología en la conservación de Machupicchu», Boletín No. 1, serie 1, *Patrimonio y Geoturismo*.
- Contraloría General de la República y Embajada de los Países Bajos (2005). *Machupicchu. Auditorías de Gestión Ambiental y de Patrimonio Cultural*. Digigraf, Lima.
- De Souza Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinvenCIÓN del conocimiento y la emancipación social*. México D.F., CLACSO Coediciones.
- Díaz-Andreu, M. y S. Lucy (2005). «Introduction». En: *The Archaeology of Identity. Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*, Díaz, M., S. Lucy, S. Babic y D. Edwads (Eds.), pp. 1-13. Routledge, Nueva York.
- Dirlik, A. (2002). «History without a center? Reflections on Eurocentrism». En: *Across cultural borders. Historiography in global perspective*, Fuchs, E. y B Stuchtey (Eds.): Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Eaton, G. (1990). *La colección del material osteológico de Machu Picchu*. Traducción del inglés de S. Guillén Oneglio de la primera edición, New Haven, 1916. Sociedad de Arqueología Andina, Lima.
- Flores, J. (2009). «Los cusqueños y Machu Picchu». En: *El Dominical de El Comercio*, 5 de julio.
- Gänger, S. (2006). «¿La mirada imperialista? Los alemanes y la arqueología peruana». En: *Historica*, XXX. 2: 69-90.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1615). *El primer nueva corónica y buen gobierno* [1615]. Ms. Gammel Kongelig Samling (GKS) 2232, 4°. Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague. En: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm> [Consultado el: 22/05/2011].
- Instituto Nacional de Cultura del Cusco (2005). *Machupicchu, Historia, Sacralidad*

- e identidad*. Impresión Konygraf, Lima.
- Kaulicke, P; M. Fischer; P. Masson y G. Wolff (Eds.) (2010). *Max Uhle (1856-1944): Evaluaciones de sus investigaciones y obras*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Kohl, P. y C. Fawcett (1995). «Archaeology in the service of the state: Theoretical considerations». En: Kohl, P. y C. Fawcett (Eds.): *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*: 3-18. Cambridge University Press, Cambridge.
- Martorell, A. (1998). *Patrimonio cultural. Políticas contra el tráfico ilícito*, Fondo de Cultura Económica, Lima.
- Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú (2008). «Expedición del benemérito señor Baltazar La Torre al río Madre de Dios y playas de los Sirineyris y su trágico fin (Correspondencia (1872-1873))». Ministerio de RR. EE, Lima.
- Mould de Pease, M. (2009d). «Diálogos interculturales por la preservación de Machu Picchu». Ponencia presentada al 13 Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de los Andes, 3 de octubre del 2009.
- (2009c). «Maravilla bajo amenaza». En: *El Dominical de El Comercio*, pp. 12-13, 5 de julio.
- (2009b). «Machu Picchu: maravilla de siempre». En: *El Dominical de El Comercio*, p. 5, 28 de junio.
- (2009a). «Machu Picchu: entre la realidad y la ficción». En: *Perú Explorer*. Revista bilingüe inglés-castellano, pp. 31-32.
- (2008b). «Disco compacto: Mapas que muestran a Machu Picchu antes de las visitas de Hiram Bingham. 1868-1910». Sociedad Pro Cultura, Clorinda Matto de Turner. Colección Franklin Pease G. Y. para la Historia Andina del Perú, BNP, Cuzco.
- (2008a). «De la propiedad de Machu Picchu». En: *CAP Revista especializada en arquitectura, urbanismo, y territorio* 2 (7): 58-60, Lima.
- (2005b). «Machu Picchu: un rompecabezas para armar». En: *Revista Andina* 41: 199-220.
- (2005a). «Aproximación a Machu Picchu». En: *Lundero. Publicación Cultural de «La Industria»*, Marzo.
- (2004). «Machu Picchu y la ética de la arqueología». En: *Crónicas Urbanas. Análisis y perspectivas urbano-regionales*, año IX: 173-184.
- (2003). *Machu Picchu y el Código de Ética de la Sociedad de Arqueología Americana: una invitación al diálogo intercultural*. Instituto Nacional de Cultura, Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología, Universidad Nacional

- San Antonio Abad del Cuzco, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Native America Graves Protection Repatriation Act (NAGPRA). (2009). <http://www.cr.nps.gov/nagpra/SPECIAL/International.htm>
- Nieto, M. (2008). «Alexander Von Humboldt y Francisco José de Caldas. Americanismo y eurocentrismo en el Nuevo Reino de Granada». En: *Alexander Von Humboldt. Estancia en España y viaje americano*, Cuesta, M. y S. Rebok (Eds.), pp. 127-142, Real Sociedad Geográfica, Madrid.
- Pease, F. (2000). «Prólogo». En: *Machu Picchu: patrimonio cultural en peligro*. Editorial Malze, Lima.
- Said, E. (2008). *Orientalism*. Random House Mondadori, Barcelona.
- Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: la invención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI, CLACSO, México D. F.
- Tantaleán, H. (2010). «El pasado tras del espejo: arqueología y nacionalismo en el Perú», En: *Historias de Arqueología Suramericana*, Natri, J. y L. Meneses (Eds.), pp. 137-168, Fundación de Historia Natural Félix de Azara, Buenos Aires.
- Uhle, M. (1903). *Pachacamac, Report of the William Pepper, M. D. LL. D., Peruvian Expedition of 1896*. Traducido por C. Grosse. Philadelphia, Department of Anthropology, The University of Pennsylvania.
- Vilela, S. (2006). «Los dueños de Machu Picchu». En: *Etiqueta Negra*, año 5, No. 37: 13-23.

## **INVESTIGADORES, HABITANTES Y RESTOS ARQUEOLÓGICOS**

**Javier Nastri**

Existe en la actualidad un proceso de resurgimiento de las identidades indígenas en nuestro continente (Ayala 2008:37), así también como un creciente interés por la puesta en valor del patrimonio cultural asociado al pasado indígena. Consecuentemente con esto, la cuestión de la relación entre los arqueólogos, los habitantes locales y los restos arqueológicos se ha convertido en un tópico de reflexión y debate, al cual pretendo contribuir con las páginas que siguen, proporcionando en primer lugar una perspectiva histórica crítica de la mencionada relación, así también como una conceptualización de los planos involucrados en la misma. Finalmente daré forma a una propuesta de conformación de archivos de cultura material que considero constituye uno de los principales aportes que los arqueólogos podemos hacer a la sociedad en la cual nos encontramos insertos.

Los primeros trabajos arqueológicos se desarrollaron en Argentina a mediados de la década de 1870, en consonancia con la resonante campaña militar del Estado Nacional contra las poblaciones indígenas libres de Pampa y Patagonia. Historiadores de la disciplina han destacado la vinculación entre Estado y práctica científica en dicho momento, al punto que varios de los cautivos de guerra de la mencionada campaña terminaron sus días como prisioneros-objetos de estudio científico en los sótanos del recientemente creado y monumental Museo de La Plata (Podgorny y Lopes 2008:226), en la

nueva capital de la provincia de Buenos Aires. No obstante la visión inicial de que el Estado impulsó a la arqueología como modo de legitimar su accionar (Podgorny 1995) ha sido enfrentada a varias matizaciones desde la década del '90 (Podgorny 2009:19). Al respecto cabe mencionar la identificación de una corriente alternativa desarrollada en la arqueología de Catamarca en el último cuarto del siglo XIX, contrastante en buena medida con el proyecto liberal pro-europeo auspiciado por el Estado nacional (Haber 1994). Podgorny advirtió más recientemente, por su parte, que el apoyo del Estado fue por lo general a consecuencia de pedidos y negociaciones por parte de los investigadores y no a la inversa (Podgorny 2009). Y que existieron acciones de defensa de la población aborigen en los primeros tiempos del desarrollo de la disciplina en Argentina (Podgorny 2004:157). En base a estas y otras contribuciones de los últimos años (p.e. Jofre 2010; Martínez et al. 2008; Nastri 2004, 2010) es posible establecer una secuencia de los cambios en las relaciones entre arqueólogos y habitantes locales de la sub-área valliserrana del NOA a lo largo del tiempo.

### **La cuestión de la continuidad con las poblaciones del pasado durante los inicios de la práctica arqueológica (1876-1905)**

En el Noroeste, donde las guerras contra el aborigen habían sido emprendidas por los españoles varios siglos antes, las primeras contribuciones arqueológicas no estuvieron cargadas con la agresión presente en el caso de Pampa y Patagonia. También a diferencia de este último ámbito, las primeras referencias acerca de los testimonios y eventos del pasado prehispánico no establecían un vínculo entre éste y la población rural descendiente de los antiguos habitantes. En la mayoría de las contribuciones más tempranas acerca de hallazgos arqueológicos en los Valles Calchaquíes no hay referencias a la población local (Leguizamón 1876; Pringles 1876a; Liberani y Hernández 1877; Burmeister 1877; Ameghino 1880, 1881). Solo en la segunda nota sobre los descubrimientos de las ruinas del Pucará de Lerma, en la provincia de Salta, publicada en los *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, se señalaba al pasar la gran importancia que habría tenido en el pasado la manufactura textil, a partir de «su existencia entre los descendientes de los antiguos calchaquíes» (Pringles 1876b:332-333). José F. López volvió a señalar hacia 1884 la mencionada asociación, en un opúsculo complementario de los informes

sobre materiales arqueológicos y de antropología física de la región del célebre antropólogo Rudolph Virchow:

Es un fenómeno interesante que el valor y la diligencia de la población con mezcla indígena en el Valle Calchaquí recuerda aún las de sus antepasados. (...) Existen todavía algunos antiguos ejemplares de su arte cerámico, que son confeccionados por sus descendientes con habilidad tradicional (López 1884:381)<sup>1</sup>.

De modo que puede suponerse que la vinculación entre la población actual y los antecesores indígenas era reconocida por los primeros investigadores del pasado americano<sup>2</sup>, pero ellos no creían que tuviera mayor relevancia científica; de ahí lo ocasional y el escaso detenimiento en el tratamiento de la cuestión. Esto comenzó a cambiar a mediados de la década de 1880, cuando algunos de los precursores del americanismo empezaron a sistematizar sus apuntes referidos a las costumbres locales:

Este folklore es siempre de mucho interés para mí y nunca dejo de apuntar todo lo que recojo de boca de los viejos, porque luego no quedará ni la tradición de estos usos y costumbres.

Peralta es un indio viejísimo del extinguido pueblo del Pantano, donde ahora más de 250 años estaba el presidio fronterizo que fundó D. Gerónimo Luis de Cabrera para tener a raya a los calchaquíes, diaguitas y otras tribus alzadas de la jurisdicción de Londres (Lafone Quevedo 1891:356).

El desarrollo de investigaciones de campo puso en contacto a los estudiosos con la población local y sus ritos y creencias en relación con los agentes del entorno natural en donde se encuentran los sitios arqueológicos. De esta manera, para 1896, Ambrosetti afirmaba sin dudar que:

<sup>1</sup> Traducción de Carlota Romero.

<sup>2</sup> Por ejemplo, en una de las últimas cartas de Lafone Quevedo al diario *La Nación*, señalaba: «Como este indio hay muchos (...) Yo los quiero, pues he vivido 28 años entre ellos y no tengo queja mayor: en obsequio a la verdad tengo que confesar que son buenos, si bien á veces no les falta algo de Calchaquí» (Lafone Quevedo 1888:270).

La población actual de los valles pertenece en su mayor parte a los restos de aquella raza de valientes. (...)

Los actuales calchaquíes son muy desconfiados, no gustan hablar de estas cosas, puesto que siempre temen la burla de quien los oye. (...)

En los pueblos, en las iglesias, oyendo a los sacerdotes, niegan la práctica de estas ceremonias, y las ocultan, quizás, hasta en la confesión; puede ser que algunos hagan propósito de enmienda, pero en llegando a sus montañas, colocados de nuevo en su ambiente, la herencia vibra otra vez en sus cerebros, el temor a la Pacha Mama surge en ellos, y las ofrendas y libaciones en su honor se repiten en cada una de sus faenas, con la persistencia de un rito (Ambrosetti 1953 [1896]:119).

A medida que el trabajo de campo se fue volviendo una práctica más frecuente entre los estudiosos, se fue poniendo de manifiesto el valor de los informantes locales. No solo para el hallazgo de yacimientos sino también para la interpretación de los usos de los objetos. En el NOA, la corriente caracterizada por Haber como «histórico-filológica» explotó el potencial contenido en las informaciones folklóricas y desplegó una actitud de abierta simpatía con las poblaciones indígenas y rurales (Haber 1994). En contraste con la por entonces popular postura sarmientina (Nastri y Catania 2011), los arqueólogos comenzaban a expresar «amor» por los indios, a pesar de que no dejaban de justificar su sometimiento. Establecían por otra parte matices según los casos:

Sí, Dr. Adán Quiroga, lo quiero, porque V. también *quiere* a los pobres indios. Concedo que los indios malos del Chaco sean un problema y de los más difíciles a resolver; no seré yo el que prejuzgue al militar que procede como sabemos que han procedido muchos, porque ellos están allí en el campo de los hechos, y nosotros, sentados en nuestras butacas con tiempo sobrado para la reflexión y sin necesidad de imponer nuestra autoridad por el miedo, único argumento que entienden los salvajes cuando se trata de despojarlos de su patrio suelo (Lafone Quevedo 1894:3)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Énfasis mío.

El hecho de la conquista seguía entonces siendo central, más allá de que se estaba llevando a cabo en otras regiones del país y no ya en el noroeste. Lo novedoso entonces era la introducción de la cuestión de un sentimiento de amor hacia las poblaciones originarias, sobre el cual volveré más adelante.

### **La subsunción del pasado aborigen en el nacionalismo de Estado (1905-1955)**

Considerando que el Estado nacional sometió a la población nativa hacia fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, la palabra más repetida en toda consideración en relación con las tradiciones indígenas ha sido desde entonces el adverbio «todavía». Aún en los autores que sentían simpatía por las mencionadas tradiciones (los que las repudiaban difícilmente les dedicaran líneas a las mismas) se expresaba la tácita idea de que se trataba de tradiciones inevitablemente condenadas a la desaparición en el corto o mediano plazo. Un buen ejemplo de esto es el discurso nacionalista de Salvador Debenedetti:

Lo muerto, muerto está y solo puede tener un lugar en los museos. El espíritu que presidió el desarrollo de extinguidas culturas no puede volver y vano es todo esfuerzo para revivirlo. Por eso se fue definitivamente una parte del alma indígena y lo poco que de ella queda, se irá, de manera irremediable, por el cuesta abajo que la civilización nueva le ha impuesto y para lo cual no habrá diques capaces de contenerla.

El indio terminó su cometido el día que por tierra americana cruzó el primer acero templado. A la cultura presente no le corresponde otro papel que el de asistirle en su hora final, haciéndole soportable su agonía y prepararle piadosamente sus exequias. No habrá contendientes en el reparto de la herencia indígena: la ciencia será su única y universal heredera (Debenedetti 1917:248).

Resultan elocuentes las palabras de Debenedetti en lo que respecta a la decisión consciente de dar por muerta a la tradición aborigen. Pero a su vez este hecho implica que existía la posibilidad o el deseo de restauración de las antiguas tradiciones por parte de otros agentes. En el curso de los trabajos de campo, los arqueólogos se enfrentaban al hecho inocultable de que los peones que trabajaban en las excavaciones eran descendientes de las poblaciones cu-

jos restos excavaban, o así lo sentían íntimamente en muchos casos. En una obra paradigmática de esta nueva etapa, las «Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de La Paya», Ambrosetti señalaba que:

El presente estudio es fruto de (...) la labor incesante de dos campañas molestísimas en las cuales hubo que luchar contra los elementos, la fatiga y las preocupaciones de las gentes del lugar (Ambrosetti 1907:6).

Dichas “gentes” resistían la orden de excavación de sepulcros por suponer —probablemente con razón, como admitía Ambrosetti— que correspondían a sus antepasados, los cuales montarían en cólera ante la profanación, desatando diversas calamidades. Ambrosetti desarrolló entonces una verdadera estrategia de persuasión consistente en buena paga y múltiples regalos suplementarios, así también como en el acompañamiento de las prácticas propiciatorias de los peones a través de los cuales se pretendía complacer a los muertos. Ya en sus excavaciones en Quilmes, años atrás, Ambrosetti había ordenado distribuciones extras de coca que los peones arrojaban sobre la sepultura pronunciando cada uno en quichua frente a las mismas: «Tata antiguo, toma y coquea, no te enojes, á nosotros nos ordenan» (Ambrosetti 1897:306). Por eso, junto con la descripción de los obstáculos que las “supersticiones” de los lugareños imponían al normal desarrollo de las excavaciones, Ambrosetti no dejaba de reconocer el derecho de los campesinos a resistirse a la «profanación científica»<sup>4</sup>, resistencia que él buscaba superar mediante un esfuerzo «diplomático» de persuasión. Pero a diferencia de la década de 1890, a comienzos del siglo XX comenzaban a predominar las cuestiones prácticas en relación al modo más eficiente de convencer a los trabajadores, dejándose de lado las justificaciones históricas orientadas

<sup>4</sup> El uso de este término por parte del autor, merecería un estudio aparte. El espíritu naturalista y científico de Ambrosetti difícilmente concebiría a la actividad arqueológica como una profanación, pero sabía que esto así resultaba para la idiosincrasia de los peones, la cual respetaba, por más que buscara eludir sus consecuencias. Debe tenerse en cuenta que entonces el hecho de la excavación era un fenómeno novedoso, que se realizaba a pala, probablemente sin saber en principio si lo que se excavaba era un cementerio o un área doméstica y se buscaba fundamentalmente el primer tipo de sitios dado que se creía que las preguntas planteadas (determinación de los pueblos involucrados en los restos) se resolvían mediante estudios de antropología física.

a la construcción de una identidad común indígeno-republicana (Ambrosetti 1897). Era ahora la búsqueda de objetos en contexto lo que pasaba al primer plano y las acciones en relación con las poblaciones rurales descendientes de los aborígenes seguían el modo más efectivo de obtenerlos.

Son los años de consolidación de la arqueología como disciplina científica, cuando sus contenidos comenzaron a ser transferidos al dispositivo de educación formal (Outes y Bruch 1910). La formación académica continuaba desarrollándose en el marco de la carrera de historia y fue esta orientación la que adquirió protagonismo en esta etapa (González 1985). Para los años '30 Podgorny identificó una suerte de crisis demográfica en la disciplina, con el retiro de los viejos profesores y el descenso en la matrícula de estudiantes (Podgorny 2004:167). Por otra parte las tendencias teóricas novedosas del momento se inclinaban por la comparación de materiales de diversas procedencias antes que la explotación del potencial explicativo del análisis de las condiciones de hallazgo en el terreno. De esta manera, durante el período denominado «de exégesis histórica» (González 1985), en general la cantidad de los trabajos de campo se redujo y también puede decirse lo mismo en lo que respecta a la precisión del registro contextual. En este marco fue que los hermanos Duncan y Emilio Wagner irrumpieron en el escenario argentino con sus impactantes hallazgos arqueológicos en Santiago del Estero y sus osadas interpretaciones de antiguas conexiones prehistóricas transoceánicas.

La tesis de los Hermanos Wagner sostenía que había existido en la región de Santiago del Estero y posiblemente Catamarca, Tucumán, Salta y Jujuy, una civilización milenaria cuyos productos culturales se asemejaban a aquellos de las civilizaciones cretenses y griegas neolíticas por derivar de la misma fuente primordial, en un pasado remoto (Martínez et al. 2003:84). Sus concepciones se sustentaban en la convicción de que hace unos 50.000 años o más atrás en el tiempo los continentes del mundo estaban unidos, y era posible dirigirse por tierra, en largas emigraciones, desde un extremo a otro de la Tierra.

El delegado francés al congreso de americanistas reunido en Buenos Aires en 1932 destacaba que resultaba:

...reconfortante para hombres de ciencia ver, en medio de dificultades como las que ahora se cruzan en la vida de los pueblos, a hombres tan esclarecidos como los actuales dirigentes de la provincia, decididos a llevar, cueste lo que

cueste, a buen fin la obra emprendida, comprendiendo que ello significará la mayor gloria y la mejor propaganda para la provincia de Santiago y la gran nación Argentina (Vellaard 1933; en Martínez et al. 2003:19).

Se trataba pues de un nacionalismo de orientación estatal basado en los hallazgos arqueológicos de un pasado que se suponía remoto y desconectado de la población campesina contemporánea. Quienes sí se ocuparon de esta última fueron los cultores de la antropogeografía, interesados en lo que se dio en llamar «vivienda natural»: el rancho o vivienda tradicional del ámbito rural (i.e. de Aparicio 1931). No obstante en estos estudios el vínculo con el pasado indígena de la población rural cuya vivienda era objeto de interés no fue desarrollado; los rasgos o prácticas atribuidas a la herencia indígena eran conceptualizados en términos de supervivencias o relictos, sin considerarse la cuestión de la identidad o la memoria social<sup>5</sup>. Es de esperar que un estudio en profundidad de esta poca conocida corriente elucide si tal omisión tiene que ver con las posiciones teóricas de los autores, su ideología, o efectivamente era un aspecto oculto y/o negado por parte de la población cuya vivienda era objeto de estudio.

### **La modernización y sus conflictos (1955-1995)**

La restauración de la práctica de excavación sistemática desplegada por Ambrosetti a comienzos del siglo XX, a mediados del mismo siglo, implicó la restauración de una similar posición de los arqueólogos en relación a la población rural contemporánea: se volvió a demandar de estas el apoyo en las actividades de campo. Así por ejemplo, González llevó adelante en 1952 la excavación total de la Gruta de Intihuasi, en la provincia de San Luis, de donde

<sup>5</sup> Lo mismo cabe decir de la novedosa investigación etnográfica sobre el pastoreo transhumante en el Valle de Santa María (Sanz de Arechaga 1949), cuyas relevantes implicancias arqueológicas (Nastri et al. 2002), no fueron aprovechadas en su momento. Cabe señalar respecto de este último caso que el equipo de Aparicio vio interrumpida su labor al sufrir su director las consecuencias de la política universitaria del primer gobierno peronista, el cual condenó al ostracismo a mediados de los años '40 a los académicos de extracción liberal (González 1993).

obtendría la primera datación radiocarbónica del país (González 1960). En la misma década prosiguió con los trabajos en el terreno en el noroeste, aplicando el método de trabajo de la escuela norteamericana (Nastri 2004)<sup>6</sup>.

La fundación de carreras y orientaciones de antropología en las universidades de La Plata, Buenos Aires, Córdoba y Rosario (Visacovsky et al. 1997), junto con la fundación del CONICET, condujo al reemplazo de los peones rurales por la mano de obra calificada de los estudiantes universitarios. De esta manera los trabajos se multiplicaron fecundamente, aún teniendo en cuenta la brevedad de los interregnos de vigencia de las libertades cívicas, entre los sucesos políticos que llevaron al exilio y la desaparición de personas, así también como al cierre temporal de las carreras y el desaliento a los interesados en una formación universitaria en arqueología (Madrazo 1985; González 1985).

La restauración del orden constitucional en 1983 estimuló tanto la continuidad de las excavaciones sistemáticas en el tiempo, permitiendo grandes avances en el conocimiento de la prehistoria del actual territorio argentino, como la progresiva expresión pública de reivindicaciones identitarias por parte de las poblaciones aborígenes (Isla 2009:30)<sup>7</sup>. El nuevo rol de los lugareños como apoyo logístico, o simplemente como «vecinos» temporarios durante el curso de los trabajos de campo, así también como el mayor contacto implicado por el desarrollo de investigaciones etnoarqueológicas (p.e. García 1988), condujo al estrechamiento de los lazos afectivos entre investigadores y habi-

<sup>6</sup> Aunque con otra orientación teórica, un similar impulso a los trabajos de campo propinó Menghin en Patagonia, formando numerosos recursos humanos en la Universidad de Buenos Aires (Nastri 2004).

<sup>7</sup> En la década de 1970 el movimiento indígena había adquirido un poder inédito en EE.UU., a la vez que el gobierno federal adoptaba una «política de autodeterminación» para ellos. La agitación indígena incluía medidas de acción directa contra museos y laboratorios de arqueología en protesta por la excavación y exhibición de los restos de sus antepasados (McGuire 2004:383). En los años '80, junto con la obtención de derechos para la explotación de casinos y venta de gasolina sin impuestos, los aborígenes cambiaron sus tácticas de la confrontación a la presión legislativa (Patterson 1995:135). La lucha por la defensa de los derechos indígenas condujo a resultados diversos según los contextos nacionales: Australia, Nueva Zelanda, Canadá, Finlandia, Bolivia, etc. En Canadá por ejemplo, se crearon museos tribales que operaron un descentramiento novedoso en relación a las representaciones del pasado características de los museos metropolitanos (Clifford 1999:182).

tantes. Este hecho queda de manifiesto en los agradecimientos incluidos en las publicaciones, en algunos casos acompañados de expresiones de simpatía con posiciones indigenistas por parte de los arqueólogos.

### **El resurgir de la identidad indígena en la posmodernidad (1995-...)**

Dos arqueólogos chilenos relatan la siguiente experiencia:

María, una pastora que vive en la vega de Turi, nos visitó mientras realizábamos los trabajos arqueológicos. Ella fue prudente en sus comentarios, pero identificó varias figuras pintadas y grabadas (...) No todos los diseños fueron interpretados o descritos, pero aquellos que sí lo fueron, revelan ciertas estrategias y claves de identificación. Fórmulas de observación que obviamente siguen una dirección distinta a la nuestra. La pastora dio prueba de ello. Parada frente a un panel de grabados superpuestos, conformado por grandes camélidos dibujados unos sobre otros hasta generar una confusión de líneas, María hizo dos observaciones espontáneas y sorprendentes. «Guanacos», dijo sin dudarlo un segundo. Ella descartó tácitamente toda posibilidad de que se tratara de llamas o alpacas. Su argumento fue sencillo, solo los guanacos son rojos. Nunca supimos si el color fue sugerido por la roca medianamente rojiza o por los escasísimos rastros de pintura que las figuras aún conservan (Castro y Gallardo 1995-1996:88).

Pasajes como éste se enfocan hacia el modelo de *autoridad dispersa* (Marcus y Cushman 2003:190). La inclusión de la interpretación de la pastora convierte al texto arqueológico antes que en una representación coherente del otro o del pasado, en «una mezcla de múltiples realidades negociadas escritas» (Marcus y Cushman 2003:190). Desde entonces, es creciente el número de trabajos de autoría compartida entre arqueólogos e indígenas (Haber et al. 2007; Curtoni 2009), así también como la participación de estos últimos en los congresos de arqueología, las acciones de repatriación de esqueletos humanos por parte de los museos (Pérez Gollán y Pegoraro 2004) y la negociación de los arqueólogos con las comunidades a los fines de la realización de excavaciones en los sitios bajo el control de ellas (Williams et al. 2006). En algunos casos, directamente se ha producido la detención de los trabajos arqueológicos. A menudo en un primer momento de organización indígena la confrontación con los investigadores

constituye una vía para la emergencia y consolidación de liderazgos en el interior de la comunidad. El mercado de artesanías en torno a la recreación de objetos y motivos indígenas se encuentra en auge, ceremonias antes semi privadas, como la celebración de la Pachamama, congregan cada vez a más público, la industria del turismo promociona los atractivos vinculados con la tradición indígena y la arquitectura de los hoteles es crecientemente neo-vernácula. Los gobiernos locales han tomado nota del cambio y promocionan activamente las nuevas festividades, a la vez que están cambiando el paisaje urbano a partir de la erección de monumentos dedicados al espíritu indígena (Nastri 2010).

En el valle de Santa María, resulta ilustrativo el caso de la denominada «ventanita» del cerro de Fuerte Quemado. Se trata de un sitio arqueológico que fue asiento de las poblaciones calchaquíes que lucharon contra los conquistadores españoles hasta mediados del siglo XVII. En su cúspide, una curiosa estructura en forma de ventana constituye un hito en el paisaje que es objeto de visita por parte de los lugareños (Fig. 1), en una práctica que emula el ascenso a otros cerros de las cercanías, sobre la falda de los cuales se han erigido estaciones del calvario cristiano. La mencionada estructura es atribuida a los ancestros indígenas y allí se realizan rituales vinculados con las estaciones. Dado que se cuenta con viejos registros de trabajos arqueológicos en el lugar (Lafone Quevedo 1898; Bruch 1911), es posible asegurar que dicha estructura no es prehispánica, sino que fue edificada en los inicios de la segunda década del siglo XX sobre los cimientos de una estructura más antigua de características diferentes (Reynoso 2003: 154). Hoy se ha convertido en un símbolo que se reproduce crecientemente en la arquitectura de la ciudad de Santa María (Fig. 2; Nastri 2010) en la provincia de Catamarca (así también como en souvenirs para los turistas), en un paisaje urbano donde se aprecian monumentos públicos que se inspiran o reproducen directamente a las célebres urnas funerarias santamarianas, entre otras obras, tanto públicas como privadas, en las cuales se emplean las técnicas aborígenes de construcción en piedra manifiestas en los numerosos sitios arqueológicos de la región (Nastri 2010). También se realiza la mezcla de técnicas y diseños de tradición aborigen con los coloniales o criollos.

A su vez, en el contexto del fenómeno de la globalización, formas descentralizadas de organización como las de las comunidades aborígenes, comenzaron a ser tenidas en cuenta y apoyadas por organismos internacionales de diversa índole. Se trata de un cambio en el imaginario social acerca de la sociedad y el territorio, cuyo alcance es aún difícil de determinar, pero sin duda es a todas luces importante.



Figura 1. La «ventanita» del sitio arqueológico Fuerte Quemado (valle de Santa María, provincia de Catamarca), en una fotografía tomada por el arqueólogo alemán Rudolf Schreiter hacia el año 1910. Gentileza Museum für Völkerkunde, Viena.



Figura 2. Reproducción de la «ventanita» de Fuerte Quemado en el portal de entrada a la ciudad de Santa María (provincia de Catamarca), sobre la ruta provincial nro. 17. La reproducción se erige sobre un muro que reproduce el cerro de Fuerte Quemado.

## ¿Una nueva reconfiguración del presente?

Una logia secreta integrada por un nutrido y completo número de especialistas, a lo largo de siglos logra, en el cuento de Borges «*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*», reemplazar el pasado de la humanidad por el de un inventado planeta al que llamaron *Tlön* (Borges 2007:513-529). Los instrumentos principales de tamaña acción de engaño planetario son los numerosos volúmenes de una apócrifa enciclopedia de *Tlön*—bajo el sello de «*Orbis Tertius*»—, y objetos de una extraña naturaleza diseminados premeditadamente por el mundo. Objetos y textos son así los pilares en los que se sustenta el pasado de la humanidad según Borges, no siendo menos importante su aparición fragmentaria a lo largo de un prolongado período de tiempo, en el cual van despertando la viva curiosidad y finalmente el deseo de las personas. La fascinante descripción de este proceso en el escenario próximo al autor no impide vincular el caso con la recuperación moderna del pasado clásico a partir del Renacimiento (Sahlins 2000:11). Por un lado la arqueología es una construcción del pasado en función de intereses contemporáneos. Pero esto no impide que dicha construcción sea un relato verdadero acerca de eventos reales del pasado.

Los casos de la Ventanita de Fuerte Quemado, el de la reemergencia de las comunidades indígenas de los Valles Calchaquíes y el de las transformaciones recientes del paisaje urbano de Santa María proporciona la posibilidad de responder algunas preguntas acerca de la relación entre investigadores, habitantes y restos arqueológicos en la actualidad. Podemos decir que, a diferencia del caso del renacimiento europeo, no fue la acción de los intelectuales la que disparó la reemergencia identitaria, más allá de los vaivenes en el grado de acercamiento a la población rural descendiente de los indígenas por parte de los investigadores. Solo ocasional y secundariamente las comunidades apelan a los materiales escritos por los arqueólogos ([www.quilmes.com.ar](http://www.quilmes.com.ar); [www.amaicha.com.ar](http://www.amaicha.com.ar)); de modo que dichos materiales no han constituido el basamento central de la reconstitución identitaria aborigen, a diferencia del papel que tienen los 40 volúmenes de la apócrifa *Primera Enciclopedia de Tlön* en el cuento de Borges. Por otra parte, como vimos, lo apócrifo o inventado de la arqueología del NOA no fueron sus reconstrucciones y objetos del pasado sino la idea de la extinción de la tradición aborigen. No obstante, a diferencia del cuento, antes que idea propia de una logia de arqueólogos, la de la extinción de la tradición aborigen es una idea-deseo que es previa y más amplia que el campo disciplinar (Viñas

2003; Nastri y Catania 2011). Este, por parte de algunos de sus cultores, a lo sumo hizo propia la noción y se encargó de explicitarla y reproducirla durante una etapa de su desarrollo.

Ahora, por parte de la sociedad campesina vale señalar que, si bien la memoria de ciertos ritos y prácticas tradicionales se reveló continua a lo largo de todo el período estudiado, la identidad fue en muchos casos olvidada e incluso negada sistemáticamente a lo largo de él (Meister et al. 1963). Su reaparición fue relativamente rápida e independiente de la producción escrita de arqueólogos y antropólogos, la cual tuvo muy poca difusión en general y menos aún a nivel local. El único texto que tuvo un papel clave para mantener una continuidad en la reivindicación identitaria fue la merced real de época colonial (Isla 2003; Rivolta 2010), que reconocía a las comunidades calchaquíes de la actual provincia de Tucumán, un caso excepcional en la Argentina. Luego más allá de este caso puntual, de la cual deriva un status jurídico especial para la comunidad de Amaicha del Valle, aquel elemento vinculado a la labor de los arqueólogos que jugó un papel de importancia en el resurgimiento de las identidades es el patrimonio, sobre todo el arquitectónico. Los sitios arqueológicos conservados en la región, junto con los topónimos que permiten vincularlos con las crónicas de la época de la conquista, resultaron un elemento clave de cohesión y autoafirmación identitaria (Rivolta 2010:217). Ahora, más allá de la acción mancomunada de los arqueólogos y del aparato estatal en pos de la protección de dichos sitios, su conservación ha sido muy probablemente un mero producto de la falta de interés del capital en la explotación de los lugares donde se emplazan los sitios, sobre topografías rocosas y escarpadas de difícil acceso.

De esta manera, el caso de los valles áridos del noroeste argentino muestra que en la reconfiguración de la tradición en marcha en el presente, la contribución de los arqueólogos fue más modesta que la de los intelectuales europeos del renacimiento que se identificaban con el pasado clásico. Y al momento de engañar o mistificar, con la idea de la extinción de la tradición aborigen, afortunadamente fueron también menos hábiles que la logia de falsificadores del cuento de Borges que lograba capturar el deseo y la curiosidad del público con su misteriosa enciclopedia apócrifa y los extraños objetos hábilmente «plantados» a lo largo del globo. Ambas acciones son función de la motivación social de la disciplina. Vimos que a lo largo del tiempo en Argentina esta pasó de ser concebida como continuación simbólica de la conquista a cierta reivindicación de las tradiciones aborígenes; luego a la invención de la extinción de éstas, para

más recientemente aceptar y en muchos casos acompañar el resurgimiento identitario<sup>8</sup>. Resulta útil descomponer estas posiciones en los tres planos que según Todorov se plantea la relación con el otro. El primero (axiológico) es el referido a los juicios de valor («el otro es bueno o malo»); el segundo (praxeológico) alude a la distancia a la cual el investigador se sitúa en relación con su objeto: las posibilidades van desde la sumisión del otro a la propia imagen (asimilación) a la adopción de los valores del otro, pasando por la neutralidad o indiferencia; por último en el plano epistémico entra en juego la decisión de conocer o no al otro. Destaca Todorov que entre las opciones posibles en cada uno de los planos existen relaciones y afinidades mas ninguna «implicación rigurosa». Amar, conquistar y conocer «son comportamientos autónomos y, en cierta forma, elementales» (Todorov 1987:195).

A lo largo de nuestro recorrido hemos podido apreciar que en el plano de los juicios de valor (axiológico) los arqueólogos se alejaron en su gran mayoría de las consideraciones lapidarias de la «barbarie» aborigen y en no pocos casos ensalzaron las obras de los antiguos habitantes. En el plano de la distancia en relación al otro (praxeológico) pensaban hasta hace poco como inevitable la asimilación de las poblaciones indígenas por parte de la sociedad moderna. El reconocimiento de este error (sospechosamente muy conveniente para la consolidación de la arqueología como disciplina científica, atendiendo a aquellas palabras de Debenedetti) hoy conduce a algunos arqueólogos a inclinarse por la opción opuesta: ser asimilados por los grupos indígenas (Haber 2007, 2010). En el caso americano, a diferencia de la Europa renacentista, dicha asimilación puede conducir a la clausura de la posibilidad de desarrollo de la arqueología, el conocimiento (plano epistémico), dado que algunas de las

<sup>8</sup> En relación con los debates en torno a la legitimidad de tal reivindicación, la teoría antropológica proporciona las claves para su resolución. Si la pertenencia étnica se define en torno a la autoadscripción y adscripción por otros (Barth 1976), poco importa si existe o no herencia biológica entre los aborígenes del pasado y del presente. Tampoco, si en el com plejo indígena se toman como ancestrales, tradiciones de reciente invención. Pues todas las tradiciones debieron inventarse alguna vez y es condición de vida de una cultura el generar nuevas tradiciones (Sahlins 2000). El aspecto clave de los reclamos reside en primer lugar en el carácter real de la existencia del antecedente histórico del cual se afirma descender. En segundo lugar, de la relación histórica de dicho antecedente con otras sociedades, previas, posteriores y contemporáneas de aquél.

otredades culturales involucradas pueden así desecharlo, incluso influidas por arqueólogos motivados por la competencia intra-disciplinar o por empresas interesadas en la explotación de los recursos naturales y para quienes el rescate arqueológico constituye un «costo» evitable. Pero no debemos olvidar que antes de las comunidades que pueblan actualmente el territorio, existieron por lo general muchas otras, sin descendientes que se reclamen continuadores de su tradición. Como señala Ricoeur,

Contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y de los perdedores (Ricoeur 1995:145).

La deuda con los muertos del pasado trasciende la división en grupos del presente. Se advierte tanto en la «memoria del olvido» de las comunidades indígenas (Palacios y Cohen 2010) como en las preguntas nuevas que surgen a cada paso de la investigación arqueológica.

En la Figura 3 se presenta una síntesis de las opciones predominantes en cada una de las etapas históricas repasadas, respecto de los planos de la relación con el otro definidos por Todorov. Salta a la vista como un cambio histórico notable el abandono de la idea de la asimilación o extinción definitiva de las tradiciones indígenas en la última etapa. La decolonización del pensamiento (Curtoni 2009) y la realidad de los resultados de los censos demográficos dan por tierra con aquella noción tan largamente sostenida en la historia de la arqueología argentina. En segundo lugar cabe destacar el retorno de una concepción positiva de la cultura indígena, luego de la indiferencia al respecto propia de la tradición moderna, tras el énfasis del nacionalismo romántico como el de los hermanos Wagner. Existe un vínculo estrecho entre la valoración positiva del objeto de estudio y la justificación social de la profesión dedicada a él, sobre la cual no me detendré. Finalmente es notorio el compromiso del positivismo tanto en su versión antigua como en la más reciente en relación con el avance del conocimiento. En cambio, en la época que caracterizamos como dominada por el nacionalismo, se registró un estancamiento. Se perdió entonces buena parte del interés por descubrir cosas nuevas acerca del pasado. Las crónicas de la conquista ya daban cuenta de esto en todas sus dimensiones, resultando en buena medida superflua la información arqueológica. Este plano es el que

	Positivismo	Nacionalismo	Modernización	Postmodernidad
<b>Axiológico</b>	Positiva	Positiva	Indiferente	Positiva
<b>Epistémico</b>	Conocimiento	Indiferencia	Conocimiento	?
<b>Praxeológico</b>	Asimilación	Asimilación	Asimilación	Descolonización

Figura 3. Posiciones en la relación con el otro cultural teniendo en cuenta los planos de Todorov (1987), asumidas en las distintas época de la historia de la arqueología del NOA.

resulta más difícil de caracterizar en la actualidad. En principio puede pensarse que la voluntad de conocer se encuentra más vigente que nunca en la medida en que se trata de un conocimiento de otras rationalidades culturales que ponen en cuestión la propia rationalidad científica. Pero por otra parte existe la posibilidad de que la búsqueda de conocimiento se clausure en función de los deseos y la dinámica política de las comunidades indígenas que habitan en la actualidad territorios ancestrales.

Más allá de esto, es importante tener en cuenta que tanto entre los profesionales como entre los habitantes locales habrá quienes tengan mayor o menor gusto por los valores y formas de vida de los pueblos en cuestión. Del mismo modo que algunos estarán interesados en la generación de conocimiento, otros en la transmisión, la acción o el desarrollo, en distintas medidas<sup>9</sup>. En síntesis, cada actor tiene la posibilidad de generar su propia fórmula, pues se puede conocer sin amar, amar sin conocer, conocer y amar, etc. Entre los distintos planos existen correspondencias y afinidades que pueden combinarse de maneras diversas y originales. El detalle de la combinación particular desarrollada por cada autor o habitante constituye un tema interesante para abordar, pero que está más allá de los objetivos del presente texto. En este quiero continuar señalando que los arqueólogos, los investigadores, los intelectuales, también somos un grupo con nuestra propia identidad y deseos. Y que es posible la negociación entre comunidades en un plano de igualdad y de respeto. Lo que

<sup>9</sup> En este aspecto es de destacar el llamado de Curtoni a desarrollar un nuevo modo de producción de los conocimientos, el cual «podría generarse a partir de una crítica intertópica de la imposición global del conocer, implicando con ello la promoción de múltiples lugares de enunciación diferentes pero interrelacionados desde lo intercultural, evitando la desconexión y la fragmentación (Curtoni 2009:27).

decididamente molesta a las comunidades es la apropiación de recursos vinculados con el pasado con el que se identifican (al menos en mayor medida que los arqueólogos), extraídos del territorio en el cual viven, reclaman o poseen<sup>10</sup>. De modo que, si bien poca duda cabe de que aquello que por lo general congrega a los arqueólogos es el deseo y la voluntad de conocer, resulta significativo el hecho de que la parte de la arqueología que más impacta en las comunidades indígenas (tanto en su aspecto negativo como en el positivo) es el referido a la apropiación y puesta en valor de los restos del pasado antes que el producto de la labor arqueológica en términos de conocimiento. Surgen así dos nuevas preguntas a propósito del tema de la relación de la arqueología con los habitantes y los restos arqueológicos: 1) ¿Cuáles son los problemas inherentes a las representaciones textuales generadas por la arqueología como para que su alcance haya sido tan limitado, incluso para ser ignorada por aquellos más urgidos e interesados en conocerla?; 2) ¿Cuál ha sido el carácter de la apropiación material de la arqueología?

Respecto de la primera pregunta solo ensayaré una hipótesis: las representaciones arqueológicas del pasado son «literales», en función de la naturaleza fragmentaria e incompleta del conocimiento arqueológico. Consisten mayormente en enumeraciones de hechos ordenados cronológicamente. Con esto quiero decir que, por motivos diferentes —quizá inversos— al otro caso de «literalidad» —la representación histórica del genocidio nazi (White 1999: 36)<sup>11</sup>—, las representaciones arqueológicas no son por lo general *narradas*, no se estructuran en base a los géneros ficcionales tales como la tragedia o la comedia. De esta manera, no suscitan en el lector identificaciones o rechazos que movilicen el debate y el involucramiento pasional, como ocurre con las representaciones históricas. Fue la arqueología marxista y evolucionista la

<sup>10</sup> Mientras que aquello que más molesta a los arqueólogos es el saqueo o destrucción del registro arqueológico.

<sup>11</sup> En el caso del Holocausto es el profundo dolor y horror sobre los eventos del pasado lo que lleva a autores como Berel Lang a proponer que solo un discurso factual literal puede aplicarse a los mismos (White 1999:36). En arqueología pareciera ser que lo que impulsa a la construcción de representaciones literales es la provisoriaidad de los datos reunidos, siendo entonces aquellas pasibles de cambiar radicalmente su configuración a partir de los siguientes hallazgos.

que más se acercó a una narración histórica del pasado precolombino, pero su posición fue lógicamente contradictoria: la admiración por la cultura material de las antiguas élites fue en paralelo con la denuncia de sus acciones explotadoras; denuncia con implicancias directas para las luchas por la liberación de la década del '70, pero evidentemente poco compatibles con la justificación de la recuperación, conservación y estudio de testimonios materiales de un pasado que se mostraba caracterizado prácticamente solo por la injusticia y la crueldad.

Respecto de la segunda pregunta —cuál ha sido el carácter de la apropiación material de la arqueología como para que sea el aspecto más sensible para los habitantes locales—, son conocidas las fantasías acerca de la extracción de tesoros por parte de los investigadores y su envío al exterior. Las exageraciones y fobias puestas de manifiesto en estas concepciones ampliamente extendidas se disipan por lo general fácilmente cuando el arqueólogo muestra «la cocina» de su trabajo a la población local. Al develarse la buena intención de los investigadores, los obstáculos a su labor se reducen, estableciéndose con frecuencia vínculos personales de afecto y reciprocidad. No obstante, las fantasías mencionadas no están totalmente alejadas de la realidad: si bien los materiales no son vendidos ni desaparecen, toda la información contextual que no es incluida en la publicación (la mayor parte), en la práctica se pierde. No existen protocolos estandarizados seguidos unánimemente por los investigadores de una región. De esta manera, en la mayoría de los casos es imposible reconstruir la procedencia exacta de los materiales devueltos a las provincias tras su análisis, a partir de las inscripciones en los fragmentos. Los diarios de campo, de diverso diseño, se separan del material, en la mayoría de los casos, para siempre. Así, difícilmente se pueden re-estudiar las colecciones aprovechando los resultados obtenidos en análisis previos. Solo queda entonces su desestima y la realización de nuevos análisis actualizados, por lo general con menos información contextual dada la dificultad de asociar los fragmentos específicos con las observaciones realizadas sobre ellos y registradas en las publicaciones previas (p.e. Laguens et al. 2007).

En paleontología los huesos son numerados por parte de los museos o instituciones locales antes de ser llevados al laboratorio, de modo que en toda publicación son referidos con una identificación única y permanente, lo cual facilita la comparación de las observaciones llevadas a cabo por parte de diversos investigadores. En arqueología esto no resulta sencillo dada la cantidad, variedad

y tamaño de las muestras materiales. Pero los investigadores podemos hacer algo al respecto. Considerando la historia de las relaciones con los habitantes locales, el manejo de los materiales resulta el aspecto de mayor impacto social de la labor arqueológica. Quizás sea menos heroico que guiar al público a la revolución mediante la desnaturalización del presente a través de la enseñanza de un pasado radicalmente distinto, pero constituye una contribución concreta a la vez menos paternalista que la acción vanguardista, y simultáneamente muy necesaria. Por otro lado, en nada se opone a continuar trabajando codo a codo por la revolución o cualquier otro objetivo político en pos del mejoramiento de las condiciones de vida del pueblo. Se trata sí, de una responsabilidad social y profesional. Hoy por hoy, nadie más que los arqueólogos podemos subsanar las consecuencias nocivas de nuestra propia práctica.

### **La doble referencia detallada como responsabilidad social del arqueólogo**

Los objetos arqueológicos pertenecen, como señalara Heidegger, a un «“tiempo pasado” y sin embargo son aún “ante los ojos” en el “presente”». Se pregunta inmediatamente: «¿Hasta qué punto es este útil histórico, puesto que aún no es pasado?». Y, aunque en forma de pregunta, da la respuesta: «¿Simplemente quizá porque se volvió objeto de un interés historiográfico de la arqueología y la etnología?» (Heidegger 1951:410). Al igual que el mingitorio de Duchamp se convirtió en arte sólamente por el hecho de ser expuesto en una galería, los objetos arqueológicos son tales en función de su identificación por parte de los especialistas. La diferencia entre ambos tipos de operación radica en las reglas de cada campo: en el artístico no importa el carácter antiguo del objeto; en el arqueológico, sí<sup>12</sup>.

En los basurales metropolitanos, arqueólogos del futuro podrían toparse con restos arqueológicos de remota antigüedad descartados por los museos contemporáneos. Se les plantearía entonces un difícil problema de interpretación de los depósitos: ¿habría allí una mezcla estratigráfica? Peor aún si

---

<sup>12</sup> Aunque también hay casos límite, como ocurre con los objetos estudiados por la reciente «arqueología industrial».

además de los objetos arqueológicos descartados en la basura contemporánea hubiera efectivamente una remoción de un sustrato prehistórico original en el terreno que se eligió para servir de basural. Este harto improbable problema sirve, no obstante, para llamar la atención sobre otro más importante: pese al notable desarrollo de la disciplina arqueológica, carecemos de un dispositivo material eficiente para conservar el registro de las operaciones arqueológicas sobre nuestras fuentes materiales de información. Latour señala que aquello que habitualmente llamamos objetos son en realidad cuasi-objetos, dado que no se limitan a su materialidad sino que son inseparables del conjunto de relaciones sociales que los atraviesan. Los «verdaderos» objetos u «objetos puros» son entonces los arqueológicos, una vez en el museo (Latour 1991:382). Sin embargo, el mismo autor no puede dejar de advertir que en el mismo contexto del museo, el objeto continúa estando atravesado por relaciones sociales, solo que muy diferentes a las que le dieron origen. En la jerga arqueológica cabe denominar al contexto original como sistémico, mientras que a la situación contemporánea en la cual se lo identifica como resto del pasado en la excavación, contexto arqueológico (Schiffer 1972). Atendiendo a las consideraciones de Latour acerca de la articulación de materialidades y relaciones sociales, cabe considerar a ambos como dimensiones yuxtapuestas en los objetos arqueológicos. De esta manera, la taza que contiene el café que estoy bebiendo se encuentra en contexto sistémico; mientras que cualesquiera de los keros de madera expuestos en el Museo, que en el pasado pertenecieron al contexto sistémico incaico, son reconocidos hoy como parte del contexto arqueológico incaico, a la vez que forman parte del contexto sistémico de la sociedad contemporánea para la cual es un objeto de contemplación en una vitrina. Esta última constituye pues el dispositivo material que nuestra sociedad usa para evitar que el objeto sea tomado por un visitante, por ejemplo, para servirse agua en el dispensador del pasillo del mismo museo. Pues si esto ocurriera y luego el visitante descartara el objeto en el cesto para los vasos de plástico, el objeto desaparecería del marco historiográfico que lo reconoce como objeto del pasado y sería necesario un nuevo hallazgo —y una larga serie de procedimientos e inferencias arqueológicas— para volver a reconocerlo como objeto arqueológico.

El ejemplo anterior, por burdo que sea, ilustra una situación que lamentablemente ocurre en la actualidad. Más de un siglo de arqueología a lo largo y a lo ancho del planeta ha producido un volumen de objetos arqueológicos que, aunque difícil de calcular, es a todas luces enorme. Sin embargo el reconocimien-

to social del carácter arqueológico es limitado porque no existe un dispositivo de archivo eficiente que asegure permanentemente el estatus arqueológico otorgado a los objetos en el momento de su extracción.

A fines del siglo XIX la excavación masiva de objetos del pasado destruyó buena parte del contexto arqueológico (la matriz y las coordenadas precisas) que hubieran permitido extraer el máximo de información de los restos recuperados. No obstante, parte del registro —los objetos más grandes y valiosos— fue reconocido y conservado en los museos. Posteriormente, el desarrollo de las técnicas precisas de registro permitió recuperar un mayor volumen de información, la cual, sin embargo, de no ser publicada en su totalidad, corre el riesgo de perderse en razón de la separación física de la información y el objeto. La información contenida en las libretas del arqueólogo, en el mejor de los casos es conservada en un archivo. El objeto, por su parte, en un depósito. Con suerte, ambas dependencias pueden corresponder a una misma institución, pero no siempre es el caso. Los restos arqueológicos, siglados y embolsados con un número de inventario, pueden sufrir diversas vicisitudes que los conduzcan a perder parcial o totalmente su referencia con el contexto de hallazgo. Por esta razón considero que la referencia de los materiales arqueológicos no debe limitarse a la «procedencia», sino que debe extenderse al «destino» final de los restos. A esto llamo «doble referencia» arqueológica.

Una UACuMa (Unidad Archivística de Cultura Material) es un contenedor (por ejemplo, de cartón) para el/los objeto/s arqueológico/s, que presenta adherida en la parte interior de la tapa, la información que permita vincular de modo duradero al objeto físico con su información arqueológica. El concepto implica incluir los objetos arqueológicos en la categoría de los “cuasi-objetos” contemporáneos que mejor han demostrado su capacidad de permanencia y apropiación social a lo largo de los milenios: los libros. Si cabe reconocerlos como herederos de las tablillas de arcilla mesopotámicas o los rollos de papel pintado egipcios, ¿por qué los mismos objetos del pasado no podrían beneficiarse hoy de los adelantos adquiridos por el libro desde el Medioevo? Entre estos últimos cabe destacar a la encuadernación (con una portada visible con título y nombre del colector) y a la normalización en un sistema mundial de registro como el ISBN, a lo cual cabe agregar la posibilidad de la consulta *on-line*.

En la referencia de procedencia es necesario que se incluya el siglado utilizado sobre los objetos, indicando su procedencia exacta, así también como los totales de cada material. En la referencia de destino el número de caja constituye

el dato fundamental, dado que es el contenedor visible en el archivo. Si bien, a diferencia del libro, que es una unidad física, la uacuma consiste en un contenedor y un contenido, es posible unir físicamente el contenedor y la información básica acerca de su contenido. El mejor lugar para ser asegurada es en el lado interno de la tapa de la caja, plastificada y adherida de un modo permanente. El número de uacuma debe responder a una numeración universal, como el ISBN, que puede ser representada en la etiqueta-tapa de la caja con un código de barras.

A los datos geográficos básicos (país, provincia, departamento) les siguen los de localidad, localidad arqueológica, sitio y coordenadas gps. Cada uacuma solo incluye un tipo de material (óseo, lítico, cerámica, etc.) y su nombre debe figurar en la etiqueta-carátula, junto con el nombre del sitio y el año de recolección. Luego, la asignación cronológica (tentativa o fundada en fechados), la asignación cultural, el peso, la cantidad de fragmentos, la fecha y el modo de recolección (mediante excavación o recolección superficial). También es muy importante la consignación del personal que realizó la colecta del material, y para qué institución. La referencia bibliográfica sobre el sitio, en el caso de que la hubiera, y la referencia archivística constituyen los siguientes dos ítems a consignar. La segunda indica el lugar en el cual se archivan los registros textuales del campo. El siguiente ítem es el de la explicación del significado de las abreviaturas usadas en el siglado del material. Finalmente se consigna el destino previsto (por lo general un museo) y se imprime una fotografía del conjunto del contenedor y contenido.

La información enumerada no ocupa más que una carilla de una hoja A4. De modo que el conjunto de formularios de uacumas resultado de una temporada de trabajo de campo, puede ser publicado, junto con fotografías de detalle del contenido de cada una, en un anuario de edición limitada, para distribuir por bibliotecas especializadas. De esta manera, se aseguraría la conservación de la información para las generaciones futuras: a través de las uacumas conservadas en los depósitos de los museos locales, los anuarios o catálogos de uacumas acompañando a éstos y también distribuidos en bibliotecas; y los registros de campo y laboratorio, en los archivos de las instituciones donde se desarrollaron las investigaciones. Una situación ideal sería la digitalización de estos últimos y su inclusión en un CD adherido al catálogo. O más aún, el acceso a estos contenidos en Internet. La revista *Fragmentos del pasado*, de inminente edición impresa y on-line por parte de la Fundación Azara, constituye una nueva plataforma para la práctica de publicación de materiales arqueológicos doblemente referenciados.

## Conclusiones

Hemos recorrido la historia de las investigaciones arqueológicas en los Valles Calchaquíes a los fines de examinar cuál fue la forma de vinculación de los estudiosos con la población local. Advertimos cambios significativos en los tres planos definidos por Todorov en lo que respecta a las relaciones con el otro cultural: axiológico, praxeológico y epistémico. Si bien en el momento actual de reemergencia de las identidades aborígenes la arqueología ha abandonado la idea de la extinción de las tradiciones aborígenes y valora especialmente el conocimiento de éstas para la interpretación del registro arqueológico, no puede decirse que los mencionados cambios en la práctica disciplinar hayan incidido en la población rural actual de la zona a los fines de motivar su identificación con los habitantes prehispánicos. Todo parece indicar que tanto arqueólogos como poblaciones locales son influidos por las corrientes de la época, con las cuales pudieron contribuir activamente, pero que involucran aspectos sociales, económicos y culturales más amplios y generales.

He señalado el hecho de que antes que en el producto textual de la arqueología, los movimientos indígenas se apoyan en la evidencia material de los sitios arqueológicos a los fines de establecer sus reclamos identitarios. Y no obstante la importancia del patrimonio para la población descendiente de los antiguos calchaquíes, los vestigios arqueológicos recuperados en las excavaciones no regresan a sus repositorios provinciales definitivos de manera tal que faciliten el reexamen o consulta posterior, ya sea por parte de arqueólogos como de comuneros interesados en el pasado. En la creencia de que quizás la principal razón de ser de la arqueología es la conformación de archivos de cultura material, propuse involucrar a la práctica arqueológica en el registro de los objetos recuperados a través del desarrollo de una «doble referencia detallada». Esta consiste en el registro tanto del contexto de descubrimiento como de archivo de los vestigios materiales del pasado, junto con el establecimiento de un vínculo público y permanente entre la información contextual y analítica y los objetos.

Nuestra principal responsabilidad profesional y social consiste en asegurar que el registro arqueológico —esas «antigüedades portátiles» (Podgorny 2008) construidas por la práctica disciplinar— no resulten hechos efímeros que duren apenas unos años más que el evento de destrucción del contexto arqueológico que implica cada intervención sobre la matriz estratigráfica. Se trata de una

cuestión técnica y hasta administrativa. Pero a la vez, muy trascendente. Pues en ella reside la posibilidad que otros actores sociales y generaciones del futuro sean efectivamente capaces de contar con los elementos materiales necesarios para conocer el pasado de las formaciones sociales originales y únicas que poblaron el territorio de nuestro querido continente.

## Referencias bibliográficas

- Ambrosetti, J. B. (1953). *Supersticiones y leyendas. Región misionera - Valles Calchaquíes - Las Pampas*. Castellví, Santa Fe.
- (1907). «Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de La Paya (Valle Calchaquí, Prov. de Salta)». Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires.
- (1897). «Por el valle Calchaquí». En: *Anales de la Sociedad Científica Argentina* 44:289 y ss. Sociedad Científica Argentina, Buenos Aires.
- Ameghino, F. (1881). *La antigüedad del hombre en el Plata*. Masson, Paris/Buenos Aires.
- (1880). «Inscripciones antecolombianas encontradas en la República Argentina». En: *Congrès International de Américanistes. Compte Rendu de la Troisième Session*, pp. 710-736. Librairie Européenne C. Muquardt, Leipzig.
- Ayala, P. (2008). «Las relaciones con el otro indígena en la arqueología atacameña». En: *Puentes hacia el pasado. Reflexiones teóricas en arqueología*, Jackson, D., Salazar, D. y A. Troncoso (Eds.), pp. 35-58. Sociedad Chilena de Arqueología, Santiago de Chile.
- Barth, F. (1976). «Introducción». En: *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Barth, F. (Ed.), pp. 9-49. Fondo de Cultura Económica, México.
- Borges, J. L. (2007). *Obras Completas*. Emecé, Buenos Aires.
- Bruch, C. (1911). *Arqueología de las provincias de Tucumán y Catamarca*. Biblioteca Centenaria, Buenos Aires.
- Burmeister, H. (1877). «Über die alterthummer des thales Santa Maria». En: *Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft* 352:352-357, Berlin.
- Castro, V., and F. Gallardo (1995-1996). «El poder de los gentiles. Arte rupestre en el río Salado (desierto de Atacama)». En: *Revista Chilena de Antropología* 13:79-98. Santiago.

- Curtoni, R. (2009). «Arqueología, paisaje y pensamiento decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica». En *Perspectivas actuales en arqueología argentina*, Barberena, R; K. Borrazo, y L. Borrero (Eds.), pp. 13-31. Dunken, Buenos Aires.
- De Aparicio, F. (1931). «La vivienda natural en la región serrana de la provincia de Córdoba». En: *Publicaciones del Museo Antropológico y Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras* I:7-170. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Debenedetti, S. (1917). «Ambrosetti y su obra científica». En: *Revista de Filosofía* 5:211-59. Buenos Aires.
- García, L. (1988). «Etnoarqueología: manufactura de cerámica en Alto Sapagua,». En: *Arqueología contemporánea argentina*, Yacobaccio, H. (Ed.), pp. 33-57. Búsqueda, Buenos Aires.
- González, A. R. (1985). «Cincuenta años de arqueología del Noroeste argentino (1930-1980): apuntes de un casi testigo y algo de protagonista». En: *American Antiquity* 50(3):505-17. Society for American Archaeology, Washington.
- (1960). «La estratigrafía de la gruta de Intihuasi, prov. de San Luis, R. A. y sus relaciones con otros sitios precerámicos de Sudamérica». En: *Revista del Instituto de Antropología* 1:15-302. Córdoba.
- Haber, A. (2010). «El patrimonio arqueológico ha muerto. Un epílogo y un epitafio». En: *El regreso de los muertos y las promesas del oro*, Jofre, I. (Ed.), pp. 255-263. Córdoba: Encuentro.
- (2007). «Arqueología de uywaña. Un ensayo rizomático». En *Producción y circulación de bienes en el sur andino*, Nielsen, A.; M. C. Rivolta; M. Vázquez; P. Mercolli, y V. Seldes (Eds.), pp. 13-34. Brujas, Córdoba.
- (1994). «Supuestos teórico-metodológicos de la etapa formativa de la arqueología de Catamarca (1875-1900)». *Cuadernos de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades* 47:31-54. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Haber, A., E. Mamani y L. Roda (2007). «Conversación con Ernestina Mamani». En: *Arqueología Suramericana* 3:20-28. Universidad de Cauca, Bogotá.
- Heidegger, M. (1951). *Ser y tiempo*, Buenos Aires.
- Isla, A. (2009). *Los usos políticos de la identidad. Criollos, indígenas y Estado*. Libros de la Araucaria, Buenos Aires.
- (2003). «Los usos políticos de la memoria y la identidad». En: *Estudios Atacameños* 26:35-44. Universidad Católica del Norte, Antofagasta.

- Jofre, I. C. (Ed.) (2010). *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto*. Encuentro, Córdoba.
- Lafone Quevedo, S. (1898). *Tesoro de catamarqueños*. Imprenta Coni, Buenos Aires.
- (1894). «Revista del Museo de La Plata». *La Nación* (diciembre 26):3, Buenos Aires.
- (1891). «A traveller's notes on the Calchaqui region, Argentine Republic». En: *American Anthropologist* 4:356-71.
- (1888). *Londres y Catamarca*. Imprenta y Librería de Mayo, Buenos Aires.
- Laguens, A., M. Giesso, M. Bonnin y M. Glascock. (2007). «Más allá del horizonte: cazadores-recolectores e intercambio a larga distancia en Intihuasi (provincia de San Luis, Argentina)». En: *Intersecciones en Antropología*, N° 8: 7-16. Unicen, Olavarría.
- Latour, B. (1991). «Etnography of a «high tech» case. About Aramis». En: *Technological choices. Transformation in material cultures since the Neolithic*, Lemonnier, P. (Ed.), pp. 372-398. Routledge, Londres.
- Leguizamón, J. M. (1876). «Viaje al pucara». En: *Anales de la Sociedad Científica Argentina* 1:266-72. Sociedad Científica Argentina, Buenos Aires.
- Liberani, I., y R. Hernandez (1951). *Excursión arqueológica en los Valles de Santa María, Catamarca. 1877*. Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
- Madrazo, G. (1985). «Determinantes y orientaciones de la antropología argentina». *Boletín del Instituto Interdisciplinario de Tilcara* 1:13-56, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Marcus, G. E., y D. E. Cushman (2003). «Las etnografías como textos». En: *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Reynoso, C. (Ed.), pp. 171-213. Gedisa, Buenos Aires.
- Martínez, A. T., C. Taboada y L. A. Auat (2003). *Los hermanos Wagner entre ciencia, mito y poesía. Arqueología y construcción de identidad en Santiago del Estero 1920-1940*. Universidad Católica de Santiago del Estero, Santiago del Estero.
- Meister, A., S. Petruzzi y E. Sonzogni (1963). *Tradicionalismo y cambio social*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.
- Nastri, J. (2004). «La arqueología argentina y la primacía del objeto». En: *Teoría arqueológica en América del Sur*, Politis, G. y E., Peretti (Eds.), pp. 213-231, Incuapa, Olavarría.

- Nastri, J., y B. Catania (2011). «Contexto intelectual de surgimiento del americanismo en Argentina (1845-1880)». En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 36:61-77. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- Outes, F., y C. Bruch (1910). *Los aborígenes de la República Argentina*. Estrada, Buenos Aires.
- Palacios, L., y S. Cohen (2011). «Amistades de tierra adentro. Reflexiones después de la experiencia: las relaciones entre arqueólogos y comunidades». En: *Comechingonia Virtual* V(1):39-62, Córdoba.
- Pérez Gollan, J. A., y A. Pegoraro (2004). «La repatriación de un Toi Moko». En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 29:331-38. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- Podgorny, I. (2009). *El sendero del tiempo y de las causas accidentales. Los espacios de la prehistoria en la Argentina, 1850-1910*. Prohistoria, Rosario.
- (2008). «Antigüedades portátiles: transportes, ruinas y comunicaciones en la arqueología del siglo XIX». En: *Manguinhos* 15: 577-95. Casa de Oswaldo Cruz, Río de Janeiro.
- (2004). «“Tocar para creer” La arqueología en la Argentina, 1910-1940». En: *Anales. Museo de América* 12:147-82. Museo de América, Madrid.
- (1995). «De razón a facultad: ideas acerca de las funciones del Museo de La Plata en el período 1890-1918». En: *Runa* 22:89-104. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- Podgorny, I., y M. M. Lopes (2008). *El desierto en una vitrina*. Limusa, México.
- Pringles (1876a). «Estudios antropológicos comenzados en Salta». En: *Anales de la Sociedad Científica Argentina* 1-2:218-21. Sociedad Científica Argentina, Buenos Aires.
- (1876b). «Estudios sobre los calchaquíes». En: *Anales de la Sociedad Científica Argentina* 2:331-34. Sociedad Científica Argentina, Buenos Aires.
- Reynoso, A. (2003). «Arqueoastronomía en Rincón Chico (Catamarca, Argentina). Monumentos del tiempo, monumentos de encuentro en el valle de Yocavil». En: *Anales* 6:127-62. Universidad de Gotemburgo, Gotemburgo.
- Ricoeur, P. (1995). *Tiempo y Narración*. Siglo XXI, México.
- Rivolta, G. (2010). «Identidad, memoria y narrativa en la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (Valle de Yocavil, provincia de Tucumán, República Argentina)». En *Historias de arqueología sudamericana*. Nastri, J. y L. Menezes Ferreira (Eds.), pp. 211-230. Fundación Azara Buenos Aires.
- Sahlins, M. (2000). «Esperando a Foucault». En: *Fractal* 16:11-30.

- Sanz de Arechaga, R. (1949). «La vida pastoril de la sierra del Cajón». En: *Anales del Instituto Étnico Nacional* 2:29-45. Instituto Étnico Nacional, Buenos Aires.
- Schiffer, M. (1972). «Archaeological context and systemic context». En: *American Antiquity* 37(2):156-65. Society for American Archaeology, Wahington.
- Todorov, T. (1987). *La conquista de América*. Siglo XXI, México.
- Viñas, D. (2003). «*Indios, ejército y frontera*». Santiago Arcos, Buenos Aires.
- Visacovsky, S., R. Guber y E. Gurevich (1997). «Modernidad y tradición en el origen de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires». En: *Redes. Revista de estudios sociales de la ciencia* 10 (octubre): 213-58. UniQui, Quilmes.
- White, H. (1999). *Figural realism. Studies in the mimesis effect*. Johns Hopkins, Baltimore.
- Williams, V., J. Nastri y A. Haber (2006). «Consecuencias sociales de la arqueología». En: *Problemáticas de la arqueología contemporánea*, Austral, A. y G. Tamagnini (Eds.), pp. 305-306. Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto.



## A DANÇA DOS PODERES E AS COMUNIDADES EM PRESENÇA NA CONSTRUÇÃO DOS PATRIMÔNIOS E DO FAZER ARQUEOLÓGICO

Adriana Fraga da Silva

O antropólogo catalão Lorenç Prats afirmou em uma publicação datada de 1997 que, salvo raras exceções, define o patrimônio quem pode, e não quem quer. Na conjuntura e no contexto em que seu texto foi publicado esta afirmação tomava espaço numa velada prática reflexiva, porém, raramente posta, de forma tão direta e clara, sobre o papel. A consciência da invenção e da construção dos patrimônios se não é algo novo ao mundo dos arqueólogos, historiadores, antropólogos, museólogos e outros, ainda segue como um mundo conceitual e prático desconhecido a outras comunidades e agentes políticos. Estes, não por raras vezes, ainda buscam míticas heranças (no sentido mais restrito do termo *herança*) de passados, recuados ou nem tanto que, banhados de discursos ilusoriamente apontados como neutros e até apolíticos, constroem o que Acevedo (2008) chamou de «as máscaras das identidades».

Neste texto organizei algumas das primeiras reflexões que tenho realizado desde que inicie minhas atividades como docente da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), mais especificadamente no campus Jaguarão. Trata-se, portanto, da sistematização de preocupações iniciais e, para isto, tratarei de dois casos pontuais que perpassam a ideia de invenção dos patrimônios e da construção social destes.

Enfatizo, desde agora, que a ideia de *invenção* é distinta da de *construção*, apesar de fazerem parte de um mesmo processo e serem, em muitos casos, complementares. A primeira (*invenção*), como coloca Prats (1998), gera discursos naturalizadores da realidade, dos cotidianos, dos poderes e, por conseguinte, dos patrimônios; ao passo que a construção social gera significados, legitima e dá novo papel e autoridade ao inventado que, ainda assim, em várias circunstâncias, se constrói como instrumento de poder. Como *invenção* e construção social, o patrimônio tem tomada a cena em diferentes setores sociais por diversos caminhos que, por vezes, colocam a *invenção* na contramão da construção social. Nesta dança dos poderes, encontramos as tensões entre órgãos públicos, gestores do patrimônio, comunidades e arqueólogos. Deste cenário, como num campo de tensões (Bourdieu 1996), diferentes experiências têm emergido. Apresentarei duas destas experiências, ambas no Rio Grande do Sul, uma na cidade de Bom Jesus, que se constrói, a mais de uma década, como a «Terra do Tropeirismo» (Silva 2011), e a segunda, na cidade de Jaguaraçu que teve, recentemente, o primeiro conjunto histórico e paisagístico do estado tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Tratarei, então, das tensões entre poder público-comunidades em presença-órgãos patrimoniais na construção dos patrimônios inventados. Vamos ao primeiro caso.

Na cidade de Bom Jesus (Fig. 1) não há qualquer bem tombado no plano estadual e nacional, porém realizou-se o tombamento municipal de um local de passagem, um passo no Rio Pelotas, conhecido como Passo de Santa Vitória. Um tombamento que pouco efeito tem surtido na construção de políticas e ações do poder público para com o patrimônio, salvo em momentos em que a execução da obra de uma usina hidroelétrica, cujo lago inundará por completo a área do passo e as ruínas de um posto de pedágio localizado nas suas proximidades, volta a toma<sup>1</sup>. Porém, as «pressões» para ações vêm da comunidade e do IPHAN, mais ativamente do IPHAN de Santa Catarina, mas, raramente

<sup>1</sup> Este posto de pedágio, às margens do Rio Pelotas, foi construído por volta de 1772 e teve como função, além da cobrança de tributos pela passagem de cada cabeça de gado (vacum, muar e equino), registrar a passagem de pessoas de uma capitania a outra, na época da Capitania do Rio Grande de São Pedro e Capitania de São Paulo. Naquele contexto, esta estrutura era denominada Registro de Santa Vitória (Silva 2010).



Figura 1. Mapa com localização da cidade de Bom Jesus/RS. Fonte: <http://pt.wikipedia.org>. Acessado em novembro 2010.

da prefeitura que tombou o dito local. Contudo, parte da comunidade tem se mobilizado nestes momentos de tensão entre poderes presentes no jogo das grandes obras de engenharia, foco do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), item da pauta da atual política de desenvolvimento estrutural brasileiro.

O Passo de Santa Vitória (Fig. 2) é presente nas narrativas locais quando os moradores de diversas áreas da cidade contam as histórias e memórias de tropeadas vivenciadas por seus avôs, pais ou por eles mesmos. O Passo de Santa Vitória, porém, remete na construção histórica local a uma época longínqua. Remete ao século XVIII, período de abertura das primeiras estradas (Fig. 3) oficiais para o trânsito, principalmente de tropeiros que levavam gado de todo o tipo à região das gerais<sup>2</sup>. Portanto, o Passo está atrelado a uma construção que perpassa histórias, memórias, materialidades, identidades e representações.

<sup>2</sup> O que chamamos aqui de região das gerais corresponde ao atual estado de Minas Gerais (sudeste do Brasil), local que, durante o período colonial, desempenhou importante papel na economia como centro de exploração mineradora onde, por consequente, criou-se significativo mercado comercial, bem como a expansão de inúmeros núcleos populacionais.



Figura 2. Passo de Santa Vitória. Local de travessia do Rio Pelotas, divisa dos estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. Foto: Adriana Fraga da Silva, 2009.



Figura 3. Estrada construída para o transito de tropeiros. Localização: atual cidade de Bom Jesus/RS. Foto: Adriana Fraga da Silva, 2007.

Uma construção que envolve diferentes sujeitos e diversos interesses lançados num horizonte de expectativas, para apontar aqui o conceito cunhado por Koselleck (2006). Horizonte que contempla um futuro que se faz presente nas ações e discursos contemporâneos, ao mesmo tempo em que se faz passado, na busca por referenciais históricos situados em tempos remotos (Silva 2011). Este discurso, usando a definição de Prats (1998), *inventou* a Terra do Tropeirismo através das ações de agentes da comunidade local.

Durante as pesquisas de campo realizadas para minha tese de doutorado, onde tratei deste primeiro caso aqui apresentado, percebi a força do apelo à história que perpassa esta invenção (Silva 2011), bem como a elaboração de um sentido a algo que começava, desde o início dos anos de 1990, a ser construído na cidade. O patrimônio antes inventado, longe das canetas afiadas dos órgãos gestores e dos agentes políticos da cidade, emergia como socialmente em construção nas mãos, na memória, na história e nas falas de alguns grupos sociais da cidade. Ou seja, parte da comunidade dava o primeiro passo para a construção social da sua Terra do Tropeirismo. Um passo que iniciava-se com a atribuição de sentidos ao Passo de Santa Vitória que, segundo um dos moradores entrevistados durante os trabalhos de campo de 2008, é o «cordão umbilical ainda não cortado» entre os moradores gaúchos de uma das margens do Rio Pelotas e os moradores catarinenses, da outra margem. Começava, por conseguinte, a emergir um repertório que ativava o passado relacionado ao tropeirismo a partir de representações materiais produzidas no tempo presente, como o artesanato (Fig. 4), por exemplo, bem como a significação e valoração de sítios arqueológicos relacionados às atividades de tropeiros, como pousos, casas de comércio, estradas, pedágios, criatórios de mulas, postos de registro de passagem em rios, etc (Silva 2010). Além disso, desde 1994 a cidade realiza o Seminário Nacional Sobre o Tropeirismo (SENATRO), um evento bianual, idealizado por uma docente/historiadora que atua junto à Secretaria Municipal de Educação (Santos 1995, 2000 e 2004). Este evento, por vários caminhos, contribuiu para o início da construção social do patrimônio relacionado ao tropeirismo, pois neste, hoje com grandes dimensões e participação de pesquisadores de vários países latino-americanos, construíram-se as memórias de muitos tropeiros e tropeiras que, antes deste movimento de significação, construção e valorização não assumiam parte de sua história por vergonha, baixa auto-estima, por não se verem como sujeitos da história, etc. Sendo assim, do SENATRO nasceram tropeiros e tropeiras que foram construídos nas memórias



Figura 4. Artesanato produzido em Bom Jesus (Terra do tropeirismo). Foto: Artur H. F. Barcelos, 2009.

de universos sociais fechados, isolados, particulares. Nasceram netos de tropeiros que retomam, com diferentes significados e objetivos, as atividades de seus avôs (Silva 2011). Constrói-se, portanto, um patrimônio que recebe sentido a partir de parte da comunidade, pois jamais será de sua totalidade.

Nessa perspectiva, percebe-se que a comunidade desenvolve um processo de «consciência patrimonial», como valores compartilháveis e objetivos determinados, como ações focadas no desenvolvimento de atividades turísticas que, nos últimos anos, têm adquirido relevância na pauta da cidade. Tal consciência se dá através das práticas não só de «relembrar» e «construir» ou «atualizar» o passado, mas também na vivência desses agentes com lugares, sítios arqueológicos e a cultura material, relacionados ao tropeirismo. Observando-se que não se trata apenas da cultura material escavada em sítios arqueológicos, mas, igualmente, de artefatos elaborados na e para a comunidade contemporânea, como o artesanato/suvenir (Silva 2011a).

Antes de entrar no segundo caso desta análise, apontamos algumas observações relevantes: na cidade de Bom Jesus a ausência da ação de órgãos de gestão do patrimônio é evidente, salvo momentos de atendimento às denúncias

pontuais de danos aos bens arqueológicos, por exemplo. No entanto, o patrimônio calcado no tropeirismo tem sido construído desde parte da comunidade —dela / para ela— como instrumento e elemento de identidade, de história, de memória e de desenvolvimento econômico através do turismo histórico. Nesta conjuntura, as relações entre arqueólogos e comunidade se dão em frutífero diálogo e trabalho colaborativo, um campo fértil aos projetos verdadeiramente públicos da pesquisa arqueológica. Porém, o pouco ou até mesmo inexistente interesse dos órgãos públicos de gestão do patrimônio, bem como de algumas gestões municipais das duas últimas décadas, por vezes causam entraves às ações desejadas pela comunidade. A distância das ações dos órgãos gestores do patrimônio gera, para a comunidade mais atuante neste processo, uma frustração diante de seu esforço coletivo que pouco apoio tem encontrado, salvo exceções muito pontuais de alguns levantamentos patrimoniais ensaiados pelo IPHAN, mas que ainda não geraram efeitos concretos. Bem, vamos ao segundo caso aqui brevemente analisado.

A cidade de Jaguarão (Fig. 5) contém, no seu centro urbano, um complexo de edificações de diferentes padrões arquitetônicos, de meados e finais do século XIX, relativamente bem preservado, bem como muitas unidades construtivas na área rural. Estas últimas apresentam elementos que remetem à —já tão discutida na historiografia regional— fronteira civil-militar, permeada por construções que apresentam detalhes arquitetônicos que remetem a funcionalidades militares, típicas de fortões e fortins (Fig. 6). No que diz respeito ao olhar da arqueologia histórica e as preocupações patrimoniais, a área rural conta com apenas um projeto, em desenvolvimento no Laboratório de Cultura Material e Arqueologia (LACUMA) da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). Porém, é no centro urbano que as ações de órgãos gestores do patrimônio e de setores políticos da cidade têm se concentrado. Mostra disto é o recente tombamento do conjunto histórico e paisagístico da cidade, contemplado numa mancha da área urbana.

Jaguarão vive um momento interessante, apesar dos números lentamente crescentes, mas ainda baixos, apresentados no Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB) e no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH). Tem-se um momento de muitas comemorações no que diz respeito à captação de verbas para obras e projetos de restauro e revitalização de diversos prédios da cidade, via sua inserção no Plano de Aceleração do Crescimento das Cidades Históricas (PAC das Cidades Históricas), programa do Governo Federal para o



Figura 5. Mapa de localização da cidade de Jaguarão/RS. Fonte: <http://pt.wikipedia.org>. Acessado em novembro 2010.



Figura 6. Estância São João, Jaguarão/RS. Estrutura construída em meados do século XIX, apesar das modificações arquitetônicas sofridas mantém o torreão com as seteiras, típico das estruturas construtivas da área rural desta parte da fronteira Brasil/Uruguai. Foto: Adriana Fraga da Silva, 2010.

financiamento de ações de preservação e valorização de patrimônios históricos. Como exemplos destas ações, citamos a construção do Centro de Interpretação do Pampa, a ser instalado nas ruínas de a antiga Enfermaria Militar (Fig. 7); o restauro do Teatro Esperança (Fig. 8); o restauro e a revitalização do Mercado Público Municipal (Fig. 9) e o restauro da Ponte Internacional Barão de Mauá (Fig. 10). Portanto, o momento é de celebração do tombamento do conjunto histórico e paisagístico e do PAC das Cidades Históricas, com forte presença dos setores federais e estaduais de gestão do patrimônio e, por conseguinte, a inserção de recursos financeiros captados através destes projetos. Contudo, em meio a todas as comemorações surgem os primeiros impasses (ou «problemas»), fruto do processo através do qual o tombamento do conjunto histórico e paisagístico e o PAC das Cidades Históricas foram implementados.

No Dossiê de Tombamento (2010) fica explícita a preocupação da equipe técnica do IPHAN na escolha da área a compor o conjunto tombado com as características arquitetônicas dos mesmos, atribuídas à ação e influencia de portugueses e espanhóis, citando, mas não dando grande espaço a outros grupos étnicos da região e suas mais variadas influências. Na abertura do dossiê este marco já está claramente apresentado.

O trabalho foi desenvolvido na estrutura do Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão, que permitiu não apenas a contextualização regional mais ampla, mas a análise do próprio município de Jaguarão, desde sua formação, evolução urbana, dinâmicas sócio-econômicas e caracterização do acervo arquitetônico e urbanístico do local. Foram *inventariadas ainda cerca de 650 edificações de interesse de preservação que compõe o conjunto (...)*. A partir desse trabalho o espaço da cidade foi analisado buscando identificar setores diferenciados, a partir de sua *configuração morfológica decorrente dos processos de ocupação da área urbana, maior ou menor presença de bens de interesse para preservação, estado de conservação e caracterização do acervo arquitetônico*, e necessidade de investimentos específicos e realização de ações para a qualificação das áreas (Dossiê do Tombamento 2010, 07. Grifos nossos).

Esta parece ser a prática de muitos processos de tombamento e outras ações de invenção e gestão de patrimônios implementadas por diferentes órgãos: ações sem escuta, sem diálogo com as comunidades locais. Focadas em procedimentos técnicos, tais ações patrimoniais são perpassadas por interesses vinculados a características arquitetônicas específicas e são geradas a partir de diálogos restritos a alguns setores dos públicos que, boa parte das



Figura 7. Ruínas de a Enfermaria Militar. Construída por volta de 1834 esta estrutura ao longo de sua ocupação abrigou diferentes funções: enfermaria, escola, etc. Atualmente está na malha urbana (Cerro da Pólvora) da cidade e compõe os elementos do conjunto histórico e paisagístico tombado pelo IPHAN na cidade, porém já era tombada pelo IPHAE e de proteção municipal (IPHAN 2010, anexo p. 13). A obra para construção, na ruína, do Centro de Interpretação do Pampa, encontra-se em fase de licitação. Foto: Artur H. F. Barcelos, 2010.



Figura 8. Teatro Esperança inaugurado em 13 de janeiro de 1897, localizado na malha urbana da cidade, compõe os elementos do conjunto histórico e paisagístico tombado pelo IPHAN na cidade e encontra-se em fase de restauro. Foto: Artur H. F. Barcelos, 2010.



Figura 9. Mercado Público Municipal de Jaguarão, construído no século XIX. É o próximo prédio a ser restaurado na cidade e será revitalizado através do projeto de instalação de restaurantes e bares em seus espaços. Foto: Adriana Fraga da Silva, 2011.



Figura 10. Ponte Internacional Barão de Mauá (fronteira Jaguarão/Br - Rio Branco/Ur - sobre o Rio Jaguarão). Tombada binacionalmente a ponte será restaurada a partir de um projeto que recentemente foi finalizado para captação de recursos. Foto: Artur H. F. Barcelos, 2011.

vezes, não possuem corpo técnico adequado (em formação e quantidade de colaboradores) para tratar de temas tão caros às comunidades. Percebe-se, portanto, que órgão patrimoniais, como o IPHAN, em muitos casos não geram ações formadoras e capacitadoras dos quadros profissionais das prefeituras municipais onde há bens tombados. A necessidade de tais ações urge, uma vez que boa parte dos municípios não possui recursos para promover tal capacitação ou condições estruturais/legais e financeiras de realizar concursos para cargos de profissionais atuantes na área patrimonial. Sendo assim, não se pode criticar unicamente os gestores municipais pela falta de quadros técnicos específicos e pela não inclusão de outros setores da sociedade nas discussões patrimoniais, visto que muitas vezes não o fazem não porque não desejem, mas sim porque boa parte das vezes desconhecem os meandros dos processos de invenção e construção de patrimônios, e tão pouco a dança de poderes que envolve o patrimônio. Neste cenário, o perfil de tombamento que chamamos cotidianamente de «de cima para baixo» gera, em Jaguarão, como dito, seus primeiros impasses.

O primeiro deles se refere ao Clube 24 de agosto (Fig. 11) que, talvez por estar numa área de construções consideradas de pouco interesse arquitetônico, ficou fora da mancha de tombamento. Ocorre que, neste ano, o Clube teve sua sede leiloada por problemas relacionados a dívidas com o Escritório Central de Arrecadação e Distribuição (ECAD) e ainda segue em risco de perder sua sede, mesmo com as medidas legais tomadas e a solicitação de seu tombamento ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Estadual (IPHAE)<sup>3</sup>.

Mas, o que é o Clube 24 de Agosto? É um clube social, fundado no início do século XX (1918) por um coletivo de trabalhadores negros organizados enquanto classe, na denominada União da Classe. Configura, assim, um espaço de sociabilidade, articulação social e cultural e, por que não dizer, de resistência da comunidade afrodescendente da cidade que, até meados

<sup>3</sup> O ECAD, de natureza privada, é uma sociedade civil instituída pela lei federal 5988\73 é, atualmente, ancorada pela Lei de Direitos Autorais 9619\98. Trata-se de uma sociedade bastante questionada em vários setores da sociedade brasileira, mais enfaticamente por alguns músicos e espaços de execuções musicais, como bares, casas de espetáculos, clubes, rádios, promotores e organizadores de eventos, etc.



Figura 11. O Clube 24 de Agosto está localizado na margem imediata do conjunto histórico e paisagístico da cidade de Jaguaraño. Foto realizada no dia em que a comunidade organizou um abraço ao Clube solicitando a abertura do processo de tombamento e a não realização do leilão da sede. Foto: Artur H. F. Barcelos, 2011.

do século XX, era pública ou veladamente proibida de freqüentar os demais clubes de Jaguaraño. Para os sócios do Clube 24 de Agosto, este espaço é, ainda hoje, vital para as relações sociais e culturais dos afrodescendentes que até menos de uma década atrás estiveram invisibilizados na/da história local.

Mas, o que reflete este caso? A necessária crítica aos processos excludentes de invenções patrimoniais, despreocupados com a construção social destes. Para o caso do Clube 24 de Agosto, precisou a comunidade, no mesmo mês em que o conjunto histórico e paisagístico foi tombado, fomentar ações como o abraço ao clube (Fig. 11), moção de apoio, petições públicas, sessões e audiências públicas na câmara de vereadores da cidade, além de alguns trâmites judiciais, para chamar a atenção da comunidade em geral ao risco da perda do espaço, bem como para buscar apoio de órgãos patrimoniais. Neste segundo caso o IPHAE atendeu ao pedido de abertura de avaliação de um processo de tombamento, porém, no plano estadual e não nacional, como no caso do restante do centro urbano, apesar de todos os movimentos nacionais organizados por estes clubes para valorização e reconhecimento de seus espaços e práticas sociais.

O segundo caso está ligado às obras do Plano de Aceleração do Crescimento das Cidades Históricas (PAC das Cidades Históricas) que, não só em Jaguarão, mas igualmente em outras cidades contempladas pelo plano, foi pautado por dois aspectos; a saber: a não escuta das diferentes comunidades para a escolha dos bens patrimoniais que iriam compor o plano e a não ocorrência do trabalho arqueológico e da educação ao patrimônio que, em raras vezes, quando são desenvolvidos, estão atrelados aos exíguos prazos estipulados pelos cronogramas das obras de engenharia.

Em Jaguarão, apesar do tombamento nacional e do PAC das Cidades Históricas, em uma de suas primeiras obras de restauro —no Teatro Esperança— não houve, desde a primeira etapa das atividades de restauro, o trabalho arqueológico e educativo, apesar das exigências legais criadas pelo próprio IPHAN. Mais uma vez inventam-se e instalam-se patrimônios e não se constroem seus sentidos sociais. No entanto, por ação de alguns docentes da UNIPAMPA e de alguns agentes do Departamento de Patrimônio do município, articulou-se para elaboração de uma pré-proposta de trabalho para Teatro Esperança a ser implementada na segunda etapa da atividade de restauro abrindo, assim, o caminho para a discussão da instalação de uma nova prática aos projetos do PAC das Cidades Históricas na cidade, bem como a valorização de uma nova e crítica perspectiva investigativa e educativa numa cidade que tem divulgado seu patrimônio com expectativas de fomento do desenvolvimento integrado local, tendo como ponto de partida o turismo histórico.

O patrimônio arquitetônico tombado na cidade foi, portanto, selecionado por uma equipe composta de historiadores e arquitetos, sem qualquer profissional da área de arqueologia ou aplicação de alguma metodologia que considerasse a escuta da comunidade, salvo setores políticos\públicos, como apontado anteriormente e, como também podemos perceber na ficha técnica da equipe executora e na metodologia empregada, apresentados no Dossiê de Tombamento (IPHAN 2010). No entanto, áreas de interesse arqueológico foram apresentadas (IPHAN 2010, Anexo 2 - Diretrizes para a Gestão).

O interesse arqueológico, elencado por arquitetos e historiadores, aponta apenas para arqueologia histórica e em áreas da cidade como: Praça do Desembarque, localizada na margem do Rio Jaguarão, em frente ao antigo atracadouro do porto e ao Mercado Público Municipal; Estação Ferroviária; Cerro da Pólvora (bairro de localização das ruínas da Enfermaria Militar) e

Praça Central da Cidade, por exemplo. Percebe-se, portanto, que os locais indicados apontam funções de importância militar e econômica, restringindo a escolha para indicação de áreas de interesse arqueológico a poucos pontos da cidade, porém indicados pelo grupo de profissionais como de interesse histórico e arquitetônico.

A «ironia», usando este termo na falta de outro melhor e, por isto, o coloco entre aspas, dos dois casos aqui apresentados é que no primeiro, a cidade de Bom Jesus, não há ações de órgãos patrimoniais; há ações previstas, ensaiadas, nas não concretizadas. Entretanto, parte da comunidade, elenca seus repertórios patrimoniais, almeja e articula a presença do trabalho arqueológico e de projetos educativos que envolvem os patrimônios locais e lança, com autonomia política, expectativas de futuro nas possibilidades do desenvolvimento turístico. No segundo caso, a cidade de Jaguarão, percebe-se a ação efetiva de órgãos patrimoniais, mas uma comunidade pouco ou nada ouvida e atuante durante as escolhas patrimoniais, resultando em casos como o do Clube citado e o do Teatro Esperança.

Apesar da boa relação entre poder público e órgãos patrimoniais, a comunidade não exerce, salvo a comunidade do Clube 24 de Agosto, sua autonomia política nas novas tomadas de decisão acerca do patrimônio local. Apesar disto, neste segundo caso, abre-se, a partir de ações e da busca por diálogo e escuta implementadas pelo LACUMA\UNIPAMPA e pela atual composição do Departamento de Patrimônio da cidade, novas possibilidades ao trabalho arqueológico e educativo (gerador de autonomias), via implementação de um programa de arqueologia municipal, com projetos educativos de construção efetiva dos patrimônios para além do centro urbano, para além do patrimônio edificado e para além de um diálogo entre apenas dois setores da comunidade, mas sim levando a ação à multivocalidade para a invenção, construção e valoração social dos patrimônios.

## Referências bibliográficas

- Acevedo, F. (2008). *La Producción del patrimonio cultural, las máscaras de la identidad colectiva. Una aproximación sócio-antropológica al rico patrimonio de los corrales*. Ergaeomnes, Uruguay.
- Bourdieu, P. (1996). *Razões práticas sobre a teoria da ação*. Editora Papirus, São Paulo.
- Iphan (2010). *Dossiê do Tombamento - Conjunto Histórico e Paisagístico e Anexo - Diretrizes para Gestão*.
- Koselleck, R. (2006). *Futuro passado: contribuições à semântica dos tempos históricos*. Contraponto: Ed. PUC-Rio, Rio de Janeiro.
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Ariel, Barcelona.
- Prats, L. (1998). «El concepto de Patrimonio Cultural». En: *Política y Sociedad*. 27: 63-76. Universidad de Barcelona, Madrid.
- Santos, L. M. S. dos; M. L. C. Vianna, y V. L. M. Barroso (Org.) (1995). *Bom Jesus e o tropeirismo no Brasil Meridional*. Porto Alegre: Est.
- Santos, L. M. S. dos et al. (Org.) (2000). *Bom Jesus e o tropeirismo no Cone Sul*. Porto Alegre: Est.
- Santos, L. M. S. dos; y V. L. M. Barroso (Org.) (2004). *Bom Jesus na rota do tropeirismo no Cone Sul*. Porto Alegre: Est.
- Silva, A. F. (2011a). «O passado-presente nas materialidades e nas representações da cultura material: a produção de suvenires em Bom Jesus (RS)». En: *Revista Metis: história e cultura*. V.8 N.16 (jul/dez. 2009): 73-96. Universidade de Caxias do Sul.
- (2011). «Meu avô era tropeiro!»: identidade, patrimônio e materialidades na construção da Terra do Tropeirismo - Bom Jesus (RS). Jaguarão: UNIPAMPA. Disponível em: [http://books.google.com.br/books?id=vtsRhvgEVYC&source=gbs\\_similarbooks](http://books.google.com.br/books?id=vtsRhvgEVYC&source=gbs_similarbooks)
- (2010). «Estratégias materiais e espacialidade: uma Arqueologia da Paisagem do Tropeirismo nos Campos de Cima da Serra/RS. Jaguarão: UNIPAMPA, 2010». En: [http://books.google.com.br/books/about/Estrategias\\_materiais\\_e.html?id=fegoEOJevAYC](http://books.google.com.br/books/about/Estrategias_materiais_e.html?id=fegoEOJevAYC)

## COBRA, CADEIA E ASSOMBRAÇÃO O PASSADO OUTRO NAS NARRATIVAS GARIMPEIRAS SOBRE OS SITIOS ARQUEOLÓGICOS

Loredana Ribeiro

São João da Chapada é um diminuto povoado encravado nas altas serras do Espinhaço (Minas Gerais, Brasil). O distrito pertence à Diamantina, município famoso desde o século XVIII por suas riquezas minerais, e ininterruptamente praticado desde então, o garimpo se entrelaça firmemente na história do povo de São João e arredores. Marginal desde as origens (a palavra deriva, de acordo com Auguste de Saint-Hilaire, de *grimpeiro*: para as grimpas — encostas abruptas—, fugiam os exploradores clandestinos ao menor sinal de proximidade dos oficiais da Coroa), no Brasil, *garimpo* se refere genericamente a distintos contextos de extração mineral que guardam por semelhança o fato de não se organizarem sócio-tecnicamente nos padrões modernos e industriais da exploração mineral. A forma de garimpo sobre a qual se fala aqui é conhecida por *garimpo braçal*; nela, a extração se dá sem uso de máquinas, com apoio de inúmeras ferramentas e variadas estruturas construídas em terra, madeira, metal e outros materiais. Essa forma de mineração é, sobretudo, familiar; não há especialização do trabalho e muitas vezes a exploração é sazonal: toda a mão de obra da família, ou parte substantiva dela, se dedica também a outras atividades produtivas, notadamente a agricultura.

Desde os anos de 1980, com o despertar no Brasil do movimento ecológico que atribui à *natureza virgem* um valor até então inédito, o modo de vida garimpeiro tem sido condenado como destruidor e aniquilador de santuários

ecológicos, extirpador de suas riquezas minerais através de uma prática orientada por uma desrespeitosa luta contra a natureza (Barbosa 1991). O discurso ecológico que domina as políticas públicas ambientais no Brasil, ao ignorar o modo de vida e os saberes tradicionais, quase sempre atua através de mecanismos conservacionistas e autoritários, inclusive deslocando compulsoriamente populações tradicionais de áreas de unidades de conservação. Quando o alvo desse discurso é o garimpo —melhor dizendo, a ecologicamente degradadora atividade do garimpo— ele encontra perverso respaldo numa tese bicentenária sobre a mineração tradicional: a avaliação de que a tecnologia colonial de mineração de ouro e diamantes no Brasil era rudimentar, ineficaz e onerosa (Ribeiro e Leanza 2006). Das últimas décadas do dezoito até o final do século seguinte, proliferaram diagnósticos e avaliações científicas que a confirmavam. Compartilhavam sua autoria reinóis e brasileiros ilustrados, cujos estudos eram fomentados pela Coroa, acompanhados depois por viajantes e cientistas europeus (Rezende 1995). Essa perspectiva é um dos componentes da versão histórica de que a escravidão no Brasil resultou em estagnação e atraso técnico e material pela ausência de conhecimentos apurados na população de origem africana e da imagem de desinteresse pelo trabalho e incapacidade inventiva que se associou aos escravos, africanos ou brasileiros (Paiva 2002). Ao fim e ao cabo, essa trajetória histórica de desvalorização do garimpo ajuda a justificar e legitimar a marginalização das populações tradicionais que o praticam.

O pano de fundo da reflexão aqui apresentada é a tecnologia do garimpo, tecnologia que, longe de perspectivada como masculina e transgressora de uma ultrapassada representação de natureza, se destaca como um processo social onde uma diversidade de comportamentos e ações de mulheres, crianças e homens contribuiu sobremaneira para a manutenção das práticas tecnológicas tradicionais. É na articulação entre práticas técnicas, sociais e simbólicas que o garimpo se modifica e assim sobrevive à passagem dos séculos e essa articulação possui uma dinâmica particular que pode ser melhor compreendida quando histórias de vida, práticas técnicas, evidência arqueológica e escritos são tomados como fragmentos de experiências dessa tradição (Ribeiro 2010)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Para maiores discussões sobre tecnologia como processo social e os diferentes níveis e tipos de sociabilidade que envolvem a prática de atividades tecnológicas, ver por exemplo, Lemonnier 1992, Pfaffenberger 2001 e Latour 2000.

Aqui, me interessam especialmente as relações observadas do coletivo garimpeiro de São João da Chapada com ruínas arqueológicas que, de modo emocionalmente distinto, lhes são especiais. Podem ser as ruínas de um povoado minerador (conhecidas por Chapada Velha) ou as ruínas de uma misteriosa estrutura arquitetônica (chamada de *A Máquina* —dito assim mesmo, com artigo definido). Também podem ser antigos locais de mineração a céu aberto povoado por seres sobrenaturais. Nesse caso, passam a interessar tanto as relações estabelecidas entre garimpeiras e garimpeiros com essas assombrações quanto às relações das próprias aparições com os locais onde se fazem ver ou ouvir —esses também sítios arqueológicos. O diálogo com as garimpeiras e garimpeiros sugere que as relações de vivos e mortos com os sítios arqueológicos sejam fortemente marcadas pelos significados sociotécnicos por eles atribuídos às ruínas. São também as redes de associações desses significados que retém, desmembram e rearticulam, reorganizam e recriam as lembranças, fazendo com que diferentes aspectos e momentos da história social de São João se entrecruzem nas interpretações que os moradores atuais fazem dos sítios arqueológicos de mineração e de seu próprio passado.

Qualquer interpretação do passado é um modo de compreensão do mundo, donde a qualificação de visões locais do passado como *falsas* ou *inadequadas*, portanto não científicas e não acadêmicas, não pode ser vista senão como prática autoritária e excludente do pensamento hegemônico (Gnecco 2009). Cada vez mais a arqueologia tem se aberto a diferentes e competitivos modos de usar a cultura material para compreender o passado, reivindicando que a produção de saberes seja um lugar, imprevisível e conflitual, de debate e opinião, onde a contestação e a dissonância são inevitáveis (Merriman 2004). Nas últimas décadas, tanto a antropologia quanto a arqueologia têm se valido da obra seminal de Maurice Halbwachs, publicada postumamente já se vai meio século, para deslindar a memória social enquanto um filtro que, ancorado nas atuais necessidades do grupo, seleciona o que é lembrado e o que é esquecido. Narrativas e experiências pessoais são entrelaçadas pelos fios da vida social de modo que, no lugar de um positivista meio de acesso às coisas tal e qual aconteceram no passado, elas expressam representações do próprio passado, sustentadas pelas redes de solidariedade às quais aqueles que lembram estão comprometidos (Halbwachs 2006; Kofes e Piscitelli 1998). Essa noção de memória é boa para pensar os processos de continuidade e mudança: são as necessidades da ação atual que selecionam as tradições que se perdem e as que são transmitidas. O

passado se conserva no ambiente material que nos circunda, é nele que nosso pensamento se fixa para que essa ou aquela categoria de lembrança reapareça, portanto é também através da atual observação das coisas que nos lembramos do passado e o reinterpretamos (Halbwachs 2006; Van Dyke 2004). Os sítios arqueológicos têm assim potencial para atuar como pontos de conexão de diferentes temporalidades (Meskell 2003) e, uma vez assombrados, tanto a materialidade desses locais, quanto a conexão que eles promovem entre passado e presente, são reforçadas pelos seres sobrenaturais que os freqüentam.

### **A Chapada Velha e A Máquina**

A Chapada Velha corresponde às ruínas de um antigo povoado, distante não mais que 4 km de São João da Chapada (Fig. 1 e 2)<sup>2</sup>. As estruturas mais visíveis no local estão na parte plana do topo da encosta; são muros de pedras em canjicado e pedra e barro, canais de abastecimento hidráulico, alicerces de moradias e vestígios de estrada com calçamento de pedra. A distribuição dessas estruturas sugere uma via principal de onde saem outras ruelas de acesso a pelo menos quatro lotes ou terrenos delimitados por muros (áreas quadrangulares muradas, que têm entre 20 e 40 m de lado). Os muros, alguns íntegros, outros parcialmente desmoronados, são ora em canjicado, ora em uma técnica construtiva regional onde duas paredes paralelas em pedra seca ou pedra e barro são preenchidas por cascalho e barro —a chamada taipa de gripiara. O abastecimento hidráulico do povoado se fazia através de um canal de adução que pôde ser acompanhado até seu ponto de captação, onde a água de uma nascente foi desviada, a cerca de dois quilômetros das ruínas. No interior de alguns terrenos murados há vestígios de alicerces em pedra seca, que remetem a pequenas construções. Em outra área murada, próxima à chegada do canal de abastecimento das ruínas, um sistema de canais estreitos e sinuosos irrigava o que parecem

<sup>2</sup> Nenhum dos sítios arqueológicos aqui mencionados sofreu ainda intervenções de sub-superfície, neles foram realizados apenas levantamentos arquitetônicos e topográficos de estruturas aparentes. As plantas e descrições arquitetônicas foram elaboradas pela arquiteta Danielle Lima e os croquis topográficos dos sítios arqueológicos de mineração foram realizados por Ângelo Pessoa e Loredana Ribeiro.

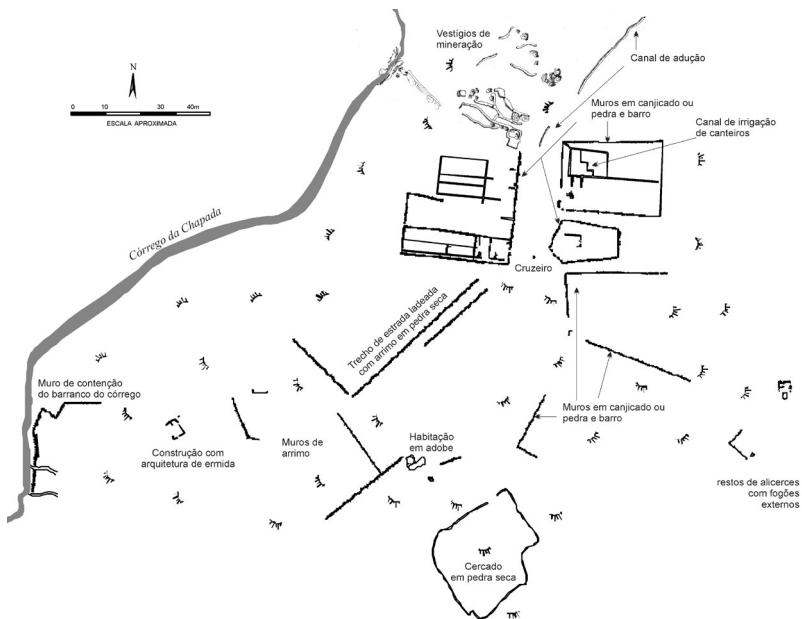


Figura 1. Chapada Velha, planta baixa esquemática de localização das estruturas arqueológicas. Planta: Danielle Lima e Angelo Pessoa Lima; organização: Loredana Ribeiro.

ser canteiros de cultivo. Mais distante dos muros, na parte baixa da encosta e próximo ao Córrego da Chapada, estão as ruínas de uma pequena edificação em taipa de grupiara. A construção parece inacabada, sem arremates, e tem suas paredes atravessadas, de cima a baixo, por orifícios circulares com cerca de 30 cm de diâmetro.

A primeira vez que visitei a Chapada foi em companhia de Dona T<sup>3</sup>, que passou a infância no local. Tanto ela quanto V, ex-funcionário da fazenda que detém as terras onde estão as ruínas, compartilham uma mesma descrição do local com outros moradores de São João. Essas descrições muito pouco

<sup>3</sup> São João da Chapada encontra-se na área de entorno de dois *santuários ecológicos*, uma unidade de conservação estadual e uma federal. Com isso, todas as atividades extractivas tradicionais foram sumariamente proibidas, inclusive em suas áreas de entorno, mais uma vez relegando à clandestinidade o modo de vida da maioria de meus interlocutores e tornando necessária a proteção de suas identidades.

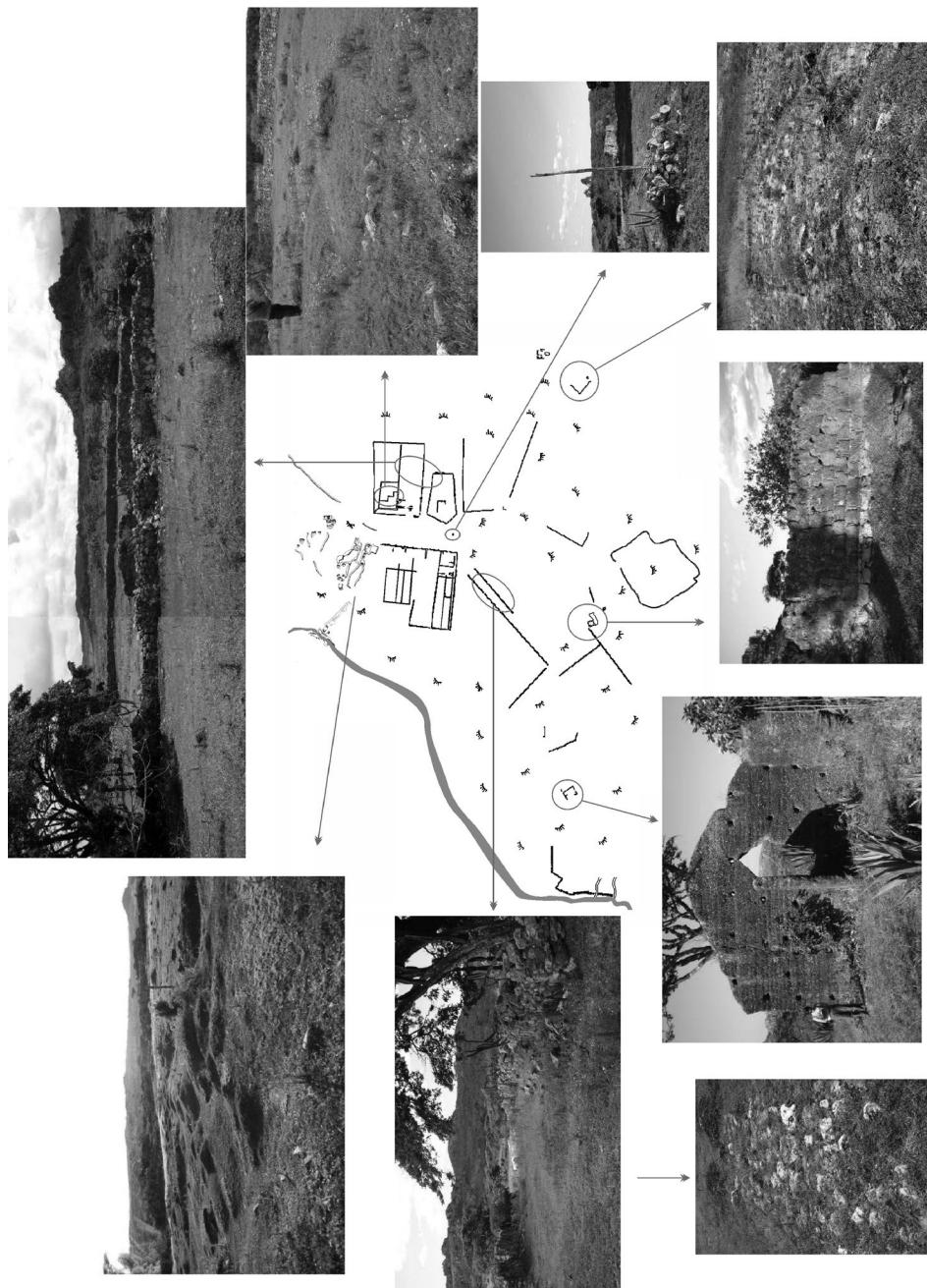


Figura 2. Chapada Velha, vistas e detalhes das ruínas. Fotos: Loredana Ribeiro e Angelo Pessoa Lima.

se assemelham ao que se observa atualmente no lugar: são vivas e coloridas, ancoradas no passado de habitação das estruturas, no povoado que existiu outrora, e não nas ruínas de povoado do presente.

De acordo com suas narrativas, a igreja ocupava posição central no terreno, instalada no topo da colina, com seu cemitério na parte posterior —ambos sinalizados pela madeira apodrecida de um antigo cruzeiro. Conta-se que a igreja foi desmontada em meados do século passado e seu madeirame utilizado na reforma da capela de Santo Antônio em São João. Na volta da igreja ficavam as casas dos moradores, com diferentes alturas nos muros de delimitação que serviam para atestar a prosperidade dos seus habitantes: muros altos indicavam moradores ricos e os vizinhos seguiam competindo incansavelmente pelo maior tamanho dos muros de suas casas. Descendo a suave colina, já perto do córrego e longe das casas, ficava a cadeia do povoado, pelos buracos que atravessavam as paredes de cima a baixo os presos recebiam ventilação, água e alimentos. Diversos outros moradores de São João fazem a mesma descrição da Chapada Velha: lá em cima, ficariam as casas dos moradores, a igreja e o cemitério; lá em baixo, perto do córrego, a antiga cadeia.

Entre a área central do antigo povoado e a cadeia foram construídas as casas em adobe, onde Dona T passou a infância, com seus currais e outras estruturas: são relativas a uma época posterior ao abandono do povoado, quando as terras passaram a fazer parte de uma fazenda particular.

Na tradição oral, o abandono do povoado da Chapada se deu subitamente, com a população fugindo das pragas de um padre. Reza a lenda que o religioso, que vinha da cidade a cavalo para conduzir uma procissão de Santo Antônio, teve problemas com a montaria e se atrasou. O povo, no lugar de esperá-lo, deu início à procissão, tirando o santo da igreja e colocando-o na rua. Para agravar o atrevimento, quando questionados sobre seu direito de iniciar a cerimônia sem a presença do religioso, o povo enfrentou o padre, como contou Dona M:

(...) quando ele foi chegando já encontrou com a procissão. Encontrou com a procissão no meio da rua. Reclamou assim: «Quem que mandou ocês pôr esses Santos na rua, sem eu chegar?». Aí falou assim: «Ó... que o senhor demorô, nós achou que o senhor não ia vir, então nós peguemo e coloquemo o Santo na rua pra fazer a procissão». «Só que ocês tem

o mesmo direito que eu tenho pra colocar Santo na rua?» Aí eles falou assim ó: «Eu acho que nós temo». «Eu tô falando, pois então, sabe essa terra? Essa terra é excomungada». Pegou os sapatos, bateu a poeira do animal, né?, e falou assim: «Essa terra é excomungada. Essa terra fica aí pra formiga cabeça e tico-tico, é o que vai devorar isso aqui, isso aqui vai acabar».

Como não há remédio contra maldição de padre, a praga se realizou pouco depois de rogada e a população se transferiu para o local atual, fugindo dos pássaros e dos insetos:

Saíram de lá, sem nada. E vieram pra aqui fazer rancho. Foi fazendo os ranchinho... ranchinho de beira no chão. Só de família com menino. Tudo assim, pra ficar assim... de carreira, né? Pegou fazendo aquele ranchinho assim ó, de palha, de beira no chão. E... pra poder esconder as crianças. Aí, quando deram pra garimpar, eles garimparam ali.

A Chapada Velha é hoje um local de visitação esporádica, aparentemente mais frequentada por jovens que levam amigos de fora para conhecer as ruínas. Mas é um local do qual se fala com orgulho, do qual se lembra, como Dona M, com emoção familiar: «Diz que é, que eles descobriram. Os de lá, que descobriram aqui. Da Chapada. Então, nisso quer dizer que a Chapada é pai e mãe de São João. Viu?»

Bem mais próximo de São João, a cerca de 1 km, há um outro conjunto arqueológico especial, dessa vez não pela familiaridade explícita que caracteriza a relação das pessoas com a Chapada, mas pelo seu oposto: pelo estranhamento que envolve as estruturas. A Máquina consiste nas ruínas de uma construção com uma alta torre, erigida num patamar arrimado à margem esquerda de um pequeno córrego (Fig. 3). A construção possuía arrimos, alicerces e paredes erguidos com métodos construtivos tradicionais (pedra seca, pedra e barro, taipa de grupiara), e uma chaminé escalonada cuja base foi levantada com tijolos refratários e o restante em pedra e barro com reboco em areia e cal. Da torre partem duas paredes em 45º, realizadas em base de pedra seca com alvenaria de taipa de grupiara. Outras duas paredes de mesma técnica fecham o espaço, formando um retângulo. As paredes se sustentam em um arrimo feito em pedras de grande porte e barro. No centro do arrimo

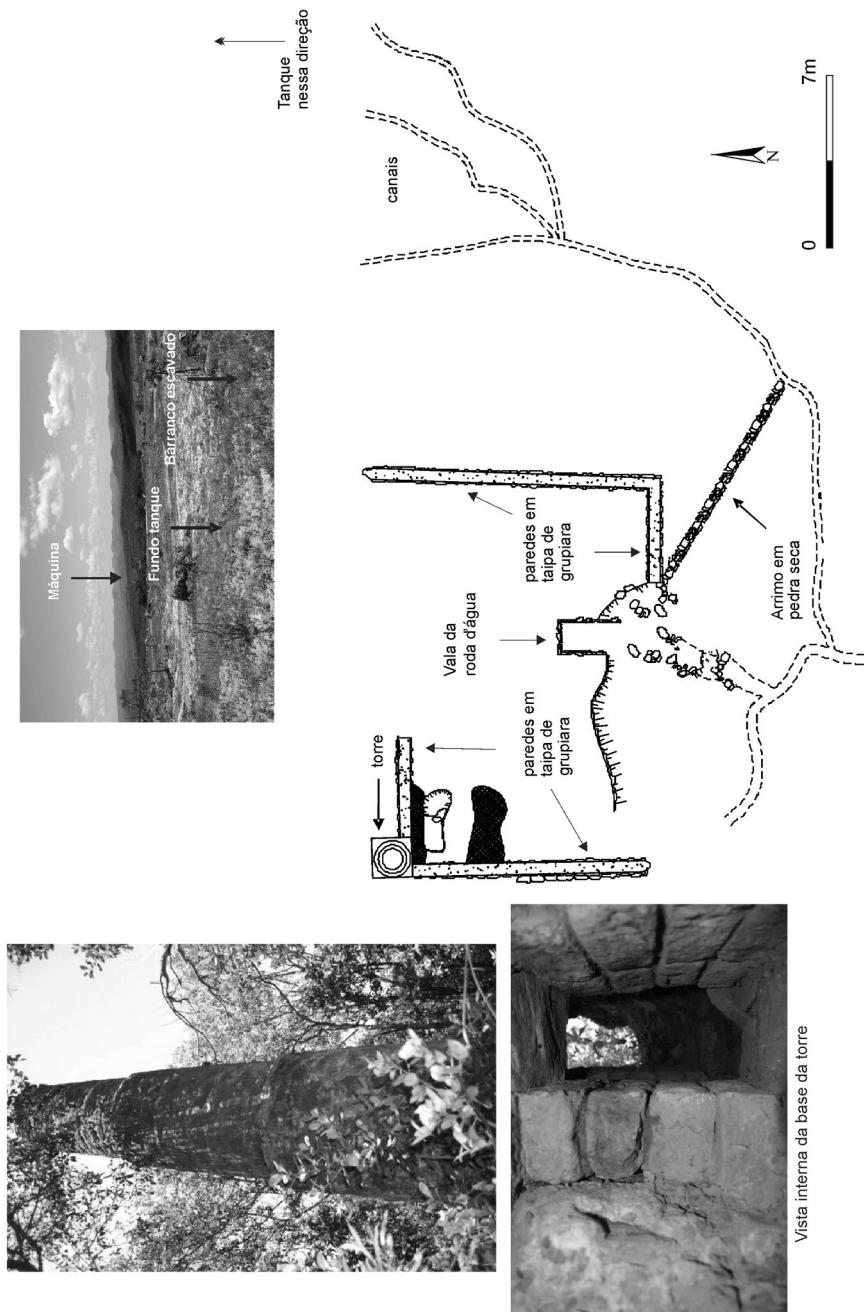


Figura 3. *A Máquina*, planta baixa das estruturas arqueológicas. Planta: Danielle Lima; fotos: Danielle Lima e Loredana Ribeiro.

há uma vala de roda d'água, instalada no lado oposto ao da torre. No entorno imediato do arrimo que sustenta a edificação, uma série de pequenos canais se unem até desaguar no córrego.

Ninguém parece saber ao certo a quê exatamente se refere a estrutura, e são muitas as especulações a seu respeito. Para o Sr. I, A Máquina é uma construção portuguesa, erigida nos primeiros anos da colonização europeia e arquitetonicamente única no Brasil: somente em Portugal haveria outra similar e contar-se-iam em poucos os exemplares de torre desse tipo no mundo. Seja a torre do Brasil ou a de Portugal, ignora-se sua serventia:

É uma torre que só tem ela aqui no São João da Chapada e em Portugal, porque foi os português que fez há mais de 400 anos. E só a senhora vendo que acredita. (...) Só existe duas no mundo. Na Bahia tem uma, mas foi fabricada com cimento, então não tem sentido. Mas essa daí tem sentido. (...) Nem os antigo, nem meu avô, nem meu pai nem eu são capaz de afirmar pra que ela foi feita. Sempre foi chamada de *A Máquina*, mas sem tê aquela pessoa que... que é capaz de falar o por quê e pra quê.

No relato mais popular sobre A Máquina pouco importa se é uma edificação única no Brasil ou qual seria sua função original. O que importa é que a chaminé d'A Máquina ocultava a Cobra de Crista, um réptil gigante com uma crista na cabeça, que assobiava e cuspia uma fumaça que se adivinhava longe. Em algumas descrições do avantesma, o ser terrível tinha asas, embora nunca saísse voando de sua moradia. A história da Cobra de Crista era utilizada na rotina doméstica para meter medo aos pequenos e forçá-los à obediência. A cobra era temida principalmente por mulheres e crianças que iam ao riacho perto das ruínas para lavar roupas; o pavor era tanto que alguém sempre ficava de vigia, esperando que as outras «botassem sabão» às roupas; ao menor ruído era dado o alerta e todas fugiam apressadas antes que se ouvisse o sibilo da cobra. Mesmo assim, «Muita mãe de família já trouxe de lá roupa mal lavada, de saí correndo por medo da Cobra de Crista. Minha mulher mesmo já chegou correno de lá com medo». O autor da fala, Sr. I, de 83 anos, descobriu, do alto de seus 12 anos de idade, que não havia cobra nenhuma: enfiou a cabeça pela base da chaminé e viu seu interior vazio, apenas com as paredes cobertas de fuligem. Mas não adiantou: «(...) descobri que não tinha cobra nenhuma lá, mas continuou a mesma acentuação, não tirou da mente de ninguém não que lá tinha cobra, mas ninguém nunca viu ela não».

## A aldeia da Chapada e as casas das máquinas

De acordo com a documentação administrativa da Capitania das Minas Gerais, a história da aldeia da Chapada remonta às primeiras décadas dos setecentos. Quando em 1731 foi feita a primeira Demarcação do Distrito Diamantino, definiu-se um quadrilátero que circundava o Arraial do Tijuco (atual Diamantina) e alcançava povoados e arraiais mais distantes, incluindo o arraial da Chapada, na época também um posto militar (apud Furtado 2008). Em 1778 o posto militar era conhecido como Guarda da Chapada e aparece listado no destacamento do Registro do Caeté-Mirim, um dos seis pontos oficiais de entrada no Distrito Diamantino (Barbosa 1995; Cotta 2004). Segundo o naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire, que visitou o local em 1817, o posto militar da Chapada consistia num destacamento de cavalaria do Regimento das Minas (Saint-Hilaire 2004:24-25). A Guarda era um dos diversos postos militares coloniais por onde se tentava controlar o comércio e o fluxo de pessoas que entrava na região dos diamantes, visando impedir a garimpagem e o contrabando no tempo da Real Extração (Barbosa 1995; Cotta 2004).

Até a década de 1830 a exploração de diamantes era monopólio da Coroa e se dava através da Real Extração (Furtado 2008; Santos 1976). Jazidas pobres em diamantes ou já exauridas eram, entretanto, franqueadas pelo Intendente aos pequenos garimpeiros e outros particulares para a exploração de ouro (Santos 1976; Saint-Hilaire 2004). Pelas descrições dos memorialistas e viajantes, seria esse o caso da Chapada, local de ocupação simultânea, mas espacialmente diferenciada e hierarquizada, daqueles que *controlavam* a garimpagem e daqueles que *a praticavam*. O viajante Saint-Hilaire descreveu os habitantes da Chapada que viviam da mineração de ouro em volta da aldeia:

(...) aí se explora o ouro; e é essa ocupação que mantém os habitantes da aldeia. Esses homens, todos mulatos, calculam em quatro vinténs o ouro que podem colher num dia; mas ainda mesmo que não confessem seus ganhos, a pobreza que mostram indica suficientemente que eles não são consideráveis (Saint-Hilaire 2004:24).

Os testemunhos da mineração pretérita de pequeno porte estão por todo lado, circundando as ruínas. Menos visíveis são os testemunhos das «cerca de trinta miseráveis choupanas, construídas desordenadamente em volta do

destacamento», o que provavelmente se deve aos materiais construtivos utilizados: madeira, terra e palha: «suas cobertas [das choupanas da Chapada] têm uma posição quase a prumo. São obrigados a construí-las assim porque a erva empregada na cobertura sendo mole e fina deixará passar a água das chuvas se a inclinação for menor» (Saint-Hilaire 2004:24). Construções desse tipo, descritas por Dona M como «ranchinhos de beira no chão», eram erguidas sobre quatro esteios roliços, quatro frechais e uma cumieira ao alto. Os esteios e caibros eram utilizados com casca e tudo, assim como a cobertura vegetal, em sapé. Essas habitações eram fechadas em paus e varas que formavam uma gaiola para receber o barro (pau-a-pique) que sustentava as vedações (Vasconcellos 1983:40). Em uma área a nordeste do conjunto principal de ruínas, encontram-se vestígios de alicerces em pedra seca de pequenas edificações de um ou dois cômodos, com um fogão em pedra e barro na parte externa posterior que remetem a essas casinhas em pau-a-pique.

Os relatos dos viajantes e memorialistas desenham a seguinte configuração do povoado durante a Colônia: no centro do topo da colina foram instaladas as estruturas da Guarda da Chapada —que corresponderiam às ruínas mais visíveis no local. Pelas suaves encostas da colina, em volta da Guarda, se dispersavam tanto as pequenas lavras dos garimpeiros pobres quanto suas moradias. Os vestígios desse garimpo podem ser facilmente observados em todo o entorno do conjunto de ruínas; do povoado civil, tal como descrito nos textos históricos, a correspondência que pode ser feita por hora é com os alicerces de pequenas habitações a leste e próximos ao córrego, a oeste, os muros de pedras e a construção com arquitetura de ermida, que não parece ter sido concluída.

O explorador inglês Richard Burton visitou São João entre 1864 e 1869, ele relata que a fundação do povoado se deu em meados daquele século, quando se espalhou a notícia das ricas jazidas diamantíferas locais. Burton se referiu de passagem à Chapada como um «estabelecimento mineiro» indicando a sobrevivência do povoado na década de 1860 (Burton 1983). Um pouco mais detalhada, nota corográfica anônima do município de Diamantina menciona que a Chapada era uma povoação com cerca de duzentos anos de idade, em 1899, com 25 casas e 120 habitantes que viviam da mineração, «tendendo a desaparecer as demais condições de vida» (RAPM 1899:633). Em meados do século XX, o povoado se restringia a um punhado de casas de empregados da fazenda da época. Moradores sexagenários e septuagenários de São João da Chapada lembram-se delas e alguns até residiram lá.

À época em que o explorador britânico Richard Burton visitou São João da Chapada (1864-68) ele pôde observar o funcionamento de duas modernas e mecanizadas companhias de mineração de proprietários brasileiros explorando o conglomerado diamantífero local, no Canal do Barro<sup>4</sup> e no Duro —uma empregava carrinhos para transporte do material diamantífero em trilhos e a outra possuía uma mangueira hidráulica de grande pressão para desmonte do conglomerado diamantífero. Este mesmo relato indica a presença, em cada uma das minas, de uma «casa das máquinas» assinalada por uma alta torre (Burton 1983:318 e ss.) e a chaminé da mina do Canal do Barro aparece em plena atividade numa fotografia de 1868 de Augusto Riedel (publicada em Lago e Lago 2005).

### Cobra de Crista e assombrasões

A ocupação da Chapada Velha, no século XVIII, se deu num tempo cujas únicas formas de mineração praticadas no Brasil ainda estão, de um modo ou de outro, presentes na atual tradição do garimpo. O abandono do povoado, todavia, se deu a partir do momento em que a mineração industrial aportava nas Minas Gerais. Se no início as jazidas diamantíferas eram exploradas tanto pelos pequenos garimpeiros quanto pelos grandes proprietários de terras e pelas companhias de mineração que se formavam, logo elas passaram a ser controladas por esses últimos, levando a disputas e conflitos<sup>5</sup>. Nesse contexto de concentração de terras diamantíferas em poucas mãos, se as jazidas próximas aos povoados estavam já se esgotando, a busca por jazidas mais distantes eventualmente envolvia disputas de terras, onde o garimpo braçal podia ser de imediato inviabilizado pela ação dos donos dos terrenos. A ocupação de São João da Chapada corresponde ao começo do século XIX e a esse período de conflito sociotécnico, com mudanças bruscas e impostas.

<sup>4</sup> O Canal do Barro é também um sítio arqueológico de mineração, uma gigantesca cata que começou a ser explorada com tecnologia industrial já na primeira metade do século XIX, mencionada por quase todos os viajantes oitocentistas que visitaram a região. Ele se localiza a meia distância entre as ruínas d'*A Máquina* e São João.

<sup>5</sup> A região de Diamantina assistiu, nas décadas de 1860 e 1870, a uma série de embates envolvendo garimpeiros e os donos de lotes minerais, muitas vezes companhias de mineração, que tinham suas terras regularizadas e contavam com apoio da Guarda Nacional para expulsar os garimpeiros. Um dos primeiros e mais agudos conflitos se deu em São João da Chapada, em 1863 (Martins 2008).

A estrutura misteriosa d'*A Máquina* e a criatura que a habita discutem as novas relações de trabalho, de mando e obediência, de sociabilidade e cooperação, de consumo, de configuração espacial das lavras que se estabeleceram a partir dos oitocentos. Geralmente, as referencias à mineração industrial nas narrativas sobre *A Máquina* e a Cobra de Crista não são diretas e explícitas, são vagas e esfumaçadas como talvez fosse o desejo da cobra.

A relação entre o uso de água e as ruínas é percebida por muitas pessoas, que reconhecem a vala d'água e os canais, associando-os com os vestígios de um tanque de armazenamento de água escavado na encosta logo acima. O Sr. S especula fracamente que *A Máquina* ou usava água com pressão para «alguma coisa» ou mandava água para «outro lugar». Tanto ele quanto o Sr. X e outros garimpeiros comentam a presença de fuligem no interior da torre, «então aquilo devia de ser uma chaminé». O povo interpreta as ruínas dando significado funcional ao que vê a partir de correlatos em seu repertório tradicional de estruturas e equipamentos de mineração. Essa população possivelmente tem, entre seus antepassados recentes, pessoas que provavelmente trabalharam lá ou moravam nas vizinhanças da estrutura quando ela estava ainda em operação: os tijolos refratários utilizados na base da chaminé são possivelmente da segunda metade, senão do final do século XIX.

Dona D, por exemplo, se destaca entre meus interlocutores por oferecer explicações discordantes para *A Máquina*. O diferencial de suas narrativas é que são as únicas, até o momento, que situam a edificação num tempo bem mais recente que a época em que «Portugal comandava a exploração», como disse o Sr. X, se referindo aos construtores das ruínas. Dona D, hoje com 88 anos, conta ter ouvido de seu pai que n'*A Máquina* era fundido o ouro explorado juntamente com os diamantes na região. Também únicos são seus relatos das grandes obras de preparação para explorações minerais, como a transposição de um trecho do rio e as explosões na mina do Canal do Barro para viabilizar o acesso às partes mais ricas do depósito diamantífero —a época do «fogo no Barro»:

Nos primeiros tempos de São João, quando eles começaram fazer os trabalhos de garimpo no Barro (...) Então nessa época, ele [o pai] falou que nessa época, então eles foi pegaram e fez, né... eles tinham a época, fala muito em Fogo do Barro, o desvio dessa água pra cá... e aquela construção ali [*A Máquina*] foi feita, ele achava que era pra fundir o ouro. (...) Lá naqueles alto ali mesmo, né, dava ouro e diamante.

Dona D conta que ouviu de seu pai de criação que no alto da torre havia uma sirene que avisava o começo e final dos turnos de trabalho na mina: «(...) que lá no pico lá, que dava sinal pra começar serviço e fechar serviço. Era uma espécie de uma sineta, né? É isso que ele contava a gente sobre ali.» O pai de Dona D não era garimpeiro: nascido na Chapada provavelmente nas últimas décadas do século XIX, era funcionário público desde jovem, trabalhou como fiscal de um órgão em Diamantina e depois como inspetor escolar. A família ficava em São João da Chapada e ele viajava com frequência. Com exceção então de Dona D, nas demais narrativas a relação mais direta entre as ruínas e a mineração industrial reside apenas no nome popular do lugar: *A Máquina*.

O avantesma d'*A Máquina* tem seus contornos definidos por atributos materiais do edifício original: a cobra tem o formato da torre; seu síbilo era a sirene da companhia de mineração; ela cuspiu fumaça da chaminé em funcionamento; sua crista era o acabamento em tijolinhos da torre. Mas a cobra é também uma clara referência à cosmologia do garimpo tradicional. Das crenças premonitórias que ouvi sobre sorte ou azar no garimpo, fazem parte uma série de animais e vegetais: boi, cachorro, arroz, milho e alho são alguns detentores de bons presságios. Todos são domesticados, mas há um importante e poderoso designador de sucesso no garimpo que, por sua vez, é o único animal silvestre do bestiário mencionado pelas/os interlocutoras/es da pesquisa: a cobra. Sonhar com cobra, topar com cobra enquanto se procura um local para garimpar é um excelente e encorajador sinal de sucesso na empreitada.

A Cobra de Crista se debatia, cuspiu fumaça e apitava, mas não conseguia sair da torre; era justamente esse movimento de luta que assustava: o bicho não precisava ser visto, seu síbilo já aterrorizava. A luta incessante entre a cobra e a chaminé é uma lembrança da resistência à tecnologia moderna de mineração que chegava à região, ameaçando rotinas, relações sociais e modos tradicionais de extração mineral. Mas o temor presente nessas narrativas parece ser menos relativo à *Máquina* e ao que ela representa, e mais ao confronto entre a Cobra de Crista e *A Máquina*, fazendo menção a um período que pode ter sido especialmente difícil para a população: aquele que antecede a estabilização da co-existência entre a mineração industrial e a mineração tradicional na região.

No encadeamento espaço-temporal das narrativas sobre os dois sítios arqueológicos, *A Máquina* já estaria em seu lugar quando as primeiras famílias chegaram para construir São João, fugidas da praga imposta pelo padre à Chapada. Isso porque a edificação da chaminé remonta ao imemorial, an-

tes, portanto, da muito bem lembrada fundação do distrito de São João. Na memória do garimpo, a mineração moderna, introduzida sob os auspícios da internacionalização do capitalismo inglês, aparece não apenas no esquecimento das origens d'*A Máquina* e nas narrativas da criatura que habita as ruínas misteriosas da torre, mas também nas histórias sobre mulheres e crianças que assombram a população nas madrugadas.

Em São João, durante imprecisas noites do ano, ouve-se uma criança de colo chorando desesperadamente. As mulheres que a ouvem atravessam essas noites rezando pela alma do pequeno, lamentando as crianças que se foram e redobrando os cuidados com as que ficaram. Diz-se que a criança chora no Canal do Barro, abandonada pela mãe que não a podia cuidar, na esperança de que algum garimpeiro ou garimpeira a encontrasse —mas o bebê sucumbiu ao frio da noite. Noivas abandonadas às vésperas do casamento também assustam os notívagos desavisados. Não se sabe o destino dos noivos dessas mulheres, nunca mais se ouviu falar deles. Em São João da Chapada, a Noivinha da Bica d'Água aparece vestida de branco numa das nascentes que alimentava a mina do Canal do Barro. No vizinho povoado de Sopa, a Noiva surge na névoa da madrugada, encostada num grande bloco rochoso no centro do vilarejo. A pedra onde ela se apoia é um testemunho do conglomerado diamantífero, abandonado no interior de uma lavra explorada até alcançar os limites das casas do povoado —atualmente a extração no local se dá apenas com garimpo braçal. A Noiva de Sopa aparece, para alguns, vestida de modo sexy e jovial (de «minissaia e top»), é preciso se aproximar bastante para descobrir que ela não tem rosto. O bloco testemunho onde se apoia a Noiva de Sopa é hoje famoso em artigos científicos e manuais de geologia como exemplar da formação geológica de alto potencial diamantífero intensamente explorado desde o século XIX, a Formação Sopa (Chaves e Meneghetti Filho 2002).

Tal como a Cobra de Crista, as assombrações de mulheres e crianças se fazem ver ou ouvir em antigos locais de mineração industrial. Esses seres sobrenaturais contam histórias sobre a vulnerabilidade social associada às mudanças na organização social do trabalho de mineração. Com o advento dos acampamentos de trabalhadores organizados pelas companhias deu-se uma crescente mobilização da mão de obra masculina nas mineradoras; os homens ficavam dias ou semanas sem visitar suas famílias e alguns deles nunca voltavam<sup>6</sup>. Em toda a região das Minas oitocentistas eram comuns os acidentes,

às vezes com numerosas vítimas fatais, nos primeiros tempos da mineração industrial (Ribeiro e Leanza 2006). Mesmo em épocas mais recentes, o trabalho em acampamentos era temido, apesar de necessário. A organização do trabalho introduzida pela mineração industrial, que assimilava a mão de obra adulta e masculina, apartando os membros de famílias que tradicionalmente trabalhavam juntos, continua gerando insegurança e medo:

(...) outras coitadinha das mãe vendo os seus filho saindo de carro, vai trabalhar com o fulano, sobe no caminhão, vai pra longe trabalhar, lá eles perde a vida não volta mais, a mãe não vê mais. (...) Tem outro jeito das pessoa viver, né? Com dificuldade todo mundo vive, quem já tem os seus conforto bom, quem não tem, tem que lutar com dificuldade, mas que seja menos perigo de vida, né? Era gente sofrida demais, menina, nossa senhora. Chegava aqueles cara, cara que tinha os seus garimpo, tudo cheio de dinheiro, caminhão, bomba, né? Chega na casa das pessoa, «Ah, o seu filho vai trabalhar comigo.» «Vai?» «Vai.» É gente pobre, tem que trabalhar, né? Sobe nesse caminhão, vai pra longe, vai trabalhar e de lá a pobre da mãe não vê mais, né?<sup>7</sup>

Muitas das frequentes narrativas garimpeiras sobre criação de pequenos da família ou de vizinhos nas últimas três ou quatro gerações são acompanhadas das motivações do abandono dos filhos por mãe ausente (por falecimento ou separação) e pai que ia tentar a vida num acampamento distante de alguma empresa de mineração e precisava ter onde deixar seus filhos. Nesse contexto, a rede social de adoção por parentesco sanguíneo ou ritual que se consolidou fortaleceu os vínculos comunitários, permitiu a fixação das crianças órfãs de mãe na comunidade de origem dos pais e a aglutinação do trabalho feminino

<sup>6</sup> Nos tempos da colônia, predominava a mineração nos aluviões dos rios e as aglomerações populacionais se organizavam próximas às áreas das lavras, muitas vezes sendo abandonadas quando a jazida se esgotava (Guimarães 1996). Os acampamentos de mineração distantes dos povoados são mais comuns a partir do século XIX, com a organização das companhias de mineração e os mais numerosos estabelecimentos de exploração mineral em grande escala.

<sup>7</sup> Narrativa de Dona E, garimpeira que perdeu um filho num acampamento de mineração nos anos de 1990. Seu marido, já falecido, também se acidentou trabalhando para uma companhia de mineração nos anos de 1960 e foi forçado a parar de minerar.

e infantil no garimpo tradicional. Um dos efeitos práticos desse rearranjo foi que, em numerosas famílias a transmissão do ofício do garimpo passou quase a ser um objeto técnico feminino (Ribeiro 2010).

As noivas são à primeira vista belas e sedutoras, a criança chora em altos brados: essas são assombrações que querem ser percebidas e recebem a atenção que demandam —a criança é ouvida toda a noite, no escuro da madrugada os homens se aproximam o bastante da Noiva de Sopa para perceber que ela não tem rosto. Essa atenção manifesta o interesse em conservar a história que está sendo contada; os fantasmas são, eles também, e tanto quanto a Cobra de Crista, *narradores* de experiências, narradores com auditório. Suas histórias têm a característica da narrativa que Walter Benjamin (1996) celebrou: são utilitárias, aconselham recorrendo à experiência que passa de pessoa a pessoa e conferem autoridade a sua comunicação pela força de evocação da morte. Os fantasmas de bebês e noivas contam histórias de famílias afetadas pela nova mineração: histórias de jazidas próximas exauridas, de garimpeiros que saíam a tentar a sorte em lavras mais distantes ou acampamentos de mineração e sucumbiam, histórias de suas mulheres e crianças abandonadas à própria sorte. Narram situações de stress social e os riscos envolvidos no abandono do que é conhecido e vivido tradicionalmente. Mas, como «aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada» (Benjamin 1996:200), os narradores fantasmagóricos das noites de São João também fomentam a manutenção das redes de solidariedade comunitária, sensibilizando para a criação de suporte social aos indivíduos sem família (crianças sem mães, noivas sem marido ou filhos) e aos solitários —e a solidão é muitas vezes a companhia garantida do garimpeiro que procura uma lavra para explorar ou que faísca em áreas de mineração abandonada, que não atraem grandes grupos de trabalhadores.

## Memória e continuidade sociotécnica

As narrativas dos garimpeiros e garimpeiras de São João da Chapada são repletas de referências à importância da experiência feminina na prática do garimpo e na transmissão e manutenção das técnicas de mineração. Nas histórias de experiências próprias e experiências ouvidas de antepassados, a produção e a manipulação do domínio material do garimpo são claramente associadas com mulheres, homens, crianças e adultos, permitindo discutir o

trabalho de mulheres e crianças de modo relacional aos homens e adultos na organização do trabalho familiar. Permitindo, também, refletir sobre diferentes participações do mundo material na constituição de identidades e significados sociais nesse coletivo garimpeiro.

Numa situação de stress sociotécnico motivada pela introdução de um novo modelo tecnológico no século XIX, o agenciamento garimpeiro articulou e rearticulou componentes tradicionais para minimizar (ou absorver) os impactos dessa mudança. Nesse contexto, surgiram novas (ou se destacaram antigas) associações de mulheres e crianças com diferentes agentes não-humanos: o conhecimento técnico tradicional (sua ciência e cultura material), a relação ensino-aprendizado, os seres sobrenaturais. Tais associações descortinam, também, o engajamento social das garimpeiras e garimpeiros com o meio em que vivem, do qual faz parte um sem número de sítios arqueológicos.

David Lowenthal disse uma vez que, seja celebrado ou rejeitado, atendido ou ignorado, o passado é onipresente (Lowenthal 1985:xv). Uma das questões que faz com que o passado esteja em toda parte é a materialidade e o potencial de memória que reside nos artefatos e nos lugares. Nessa linha de raciocínio, a noção de memória social incorpora as perspectivas arqueológicas sobre a paisagem, ajudando, por exemplo, a pensar nas implicações sociais do engajamento entre humanos e ambiente. A interpretação do passado a partir da cultura material é também um dos principais apoios da construção da memória. A memória se constrói e se renova através de narrativas, comportamento ritual, objetos... e também *lugares*: espaços inscritos com significados especiais —por exemplo devido a um evento passado, mítico ou histórico (Van Dyke e Alcock 2003). Os seres sobrenaturais que freqüentam os sítios arqueológicos reforçam a materialidade desses locais e, também eles, narram experiências, percepções, relações sociais e ideias que, por sua vez, mediam as associações que filtram o que vai ser lembrado, como vai sê-lo, e o que é esquecido.

Para o povo de São João, a Chapada Velha e *A Máquina* são lugares de memória, espaços emocionais cuja caracterização nas narrativas aparece recursivamente suportada pelas associações feitas entre os lugares e as relações sociais, técnicas e cultura material que os contextualiza (Feld e Basso 1996). Nesses lugares o passado flui com toda sua força e mutabilidade, eles não precisam ser freqüentados para que seu potencial de memória permaneça: enquanto houver narrativas sobre eles, eles serão reconstruídos imaticamente. E os narradores são vários, humanos e não-humanos. O entendimento que as garimpeiras e

garimpeiros parecem fazer do passado a partir desses lugares articula antigas e atuais relações sociais e simbólicas aos vestígios arqueológicos. Quando essas articulações são olhadas mais de perto, vê-se que elas problematizam as aclamadas subalternidades sociais e tecnológicas da garimpagem. O que se lembra e o que se esquece reforça a identidade garimpeira da população, ora dissimulando, ora pondo em destaque a desobediência, a resistência e a subversão.

O passado garimpeiro de São João é um tempo saudoso de bem estar e fartura, onde as ruínas da Chapada surgem como um de seus símbolos maiores. Segundo a tradição, o vasto topo da colina era ocupado por bem sucedidos garimpeiros, com sua igreja no centro do terreno. A presença da guarda militar é neutralizada pelo filtro da memória, a vigilância e o controle pelo estado surgem instalados numa discreta construção na periferia das ruínas, a cadeia, edificação com arquitetura de ermida. Nas narrativas garimpeiras, a hierarquia espacial, que aparece no discurso dos viajantes, corografistas e memorialistas na relação centro-periferia entre o posto militar e o povoado civil, é subvertida, e a relatada falta de recursos e de influência dos moradores civis é deslocada dos moradores para o estado. Por outro lado, medo, frustração e insegurança são emoções que parecem ser transmitidas pelo avantesma da Cobra de Crista e pelas assombrações de mulheres e crianças. As ruínas freqüentadas por esses seres atuam como *monumentos negativos*, lugares conflituosos, repositórios de memória negativa mobilizada em estratégias de esquecimento (Meskell 2002).

A história da luta da Cobra com *A Máquina* já não tem hoje tanta força, quem a conta com mais vigor são aqueles que «descobriram a verdade» sobre a inexistência da criatura ainda pequenos. Muitas crianças nem a conhecem, alguns adolescentes e adultos debocham e os idosos costumam narrá-la iniciando a fala com um *antigamente* que parece se referir menos à autoridade do «longe temporal contido na tradição» (Benjamin 1996:202) e mais a um pedido de desculpas: «essa história é de antigamente», «antigamente se dizia», «antigamente se acreditava»... A peleja da cobra com a chaminé talvez não problematize mais os conflitos da população de São João da Chapada. Mas ela segue boa para pensar a importância da introdução da mineração moderna nesse coletivo garimpeiro. Tendo asas ou não, a Cobra de Crista não podia fugir da estrutura moderna que a engolia —mas ela pôde esfumaçar suas lembranças e, também assim, expressar os significados políticos do garimpo praticado há séculos na região.

## Referências bibliográfica

- Barbosa, L. (1991). «Garimpo e meio ambiente: águas sagradas e águas profanas». En: *Estudos Históricos*, 4(8): 229-243, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil - CPDOC/FGV, Rio de Janeiro.
- Barbosa, W. de A. (1995). *Dicionário Histórico Geográfico de Minas Gerais*, Ed. Itatiaia, Belo Horizonte.
- Benjamin, W. (1996) [1935]. «O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov». En: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas, vol. 1: 197-221. Brasiliense, São Paulo.
- Burton, R. F. (1983). *Viagens aos Planaltos do Brasil* [1864-69]. Ed. Nacional; INL, Fundação pró-Memória, tomo 2. Brasília/ São Paulo.
- Chaves, M. L. de S. C.; e Í. Meneghetti Filho (2002). «Conglomerado Diamantífero Sopa, Região de Diamantina, MG - um marco histórico da mineração de diamante no Brasil». En: *Sítios geológicos e paleontológicos do Brasil*, Shosbenhaus, C.; D.A Campos; E. T. Queiroz; M. Winge, y M. Berbert-Born (Eds.) vol. 1. DNPM/CPRM-SIGEP, Brasília.
- Cotta, F. A. (2004). *Universo Militar luso-brasileiro e as Políticas da Ordem nas Minas setecentistas*. Tese de doutoramento em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais.
- Feld, S.; y K. H. Basso (1996). *Senses of Place*. School of American Research Press, Santa Fe.
- Furtado, J. F. (2008). *O livro da Capa Verde: o regimento diamantino e a vida no diamantino no período da Real Extração*. Annablume, São Paulo.
- Gnecco, C. (2009). «Caminhos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad.» *Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi, Ciências Humanas*, 4(1): 27-37, Museu Paraense Emilio Goeldi, Belém.
- Guimarães, C. M. (1996). «Mineração colonial e arqueologia: potencialidades». En: *Revista de Arqueología*, vol. 9: 55-64. Sociedade de Arqueologia Brasileira, Rio de Janeiro.
- Halbwachs, M. (2006). *A Memória Coletiva*. Editora Centauro, São Paulo.
- Kofes, S.; Piscitelli, A. (1997). «Memórias de “Historias Femininas, Memórias e Experiências”». En: *Cadernos Pagu*, 8:343-354. Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Lago, B.; P. C. Lago (2005). *Os Fotógrafos do Império - a fotografia brasileira do século XIX*. Capivara, Rio de Janeiro.

- Latour, B. (2000). *Ciência em Ação - como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. Editora UNESP, São Paulo.
- Lemonnier, P. (1992). «Elements for an Anthropology of Technology». En: *Michigan, Museum of Anthropological Research* (88), University of Michigan.
- Lowenthal, D. (1985). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge University Press.
- Martins, M. L. (2008). «A arte de fabricar motins: os marcos regulatórios da mineração diamantífera em perspectiva histórica». En: *Geonomos*, 16(2):69-77. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Merriman, N. (2004). «Introduction: diversity and dissonance in public archaeology». En: *Public Archaeology*. Merriman, N. (Ed.), pp. 1-11. Routledge, London/New York.
- Meskell, L. (2003). «Memory's Materiality: Ancestral Presence, Commemorative Practice and Disjunctive Locales». En: *Archaeologies of memory*, Van Dyke, R. M; y S. E. Alcock (Eds.), pp. 34-55. Blackwell Publishers, Oxford.
- Meskell, L. (2002). «Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology». En: *Anthropological Quarterly*, 75(3):557-574. George Washington University, Washington.
- Anônimo (1899). «Nota Chorographica- Município de Diamantina». En: *Revista do Arquivo Público Mineiro*, 4: 625-653, Belo Horizonte.
- Paiva, E. F. (2002). «Bateias, carumbés, tabuleiros: mineração africana e mestiçagem no novo mundo.» En: *O trabalho mestiço - maneiras de pensar e formas de viver séculos XVI e XIX*. Paiva, E. F. y C. M. J. Anastasia. Annablume: PPGH/UFMG, São Paulo.
- Pfaffenberger, B. (2001). «Symbols do not create meanings - Activities do. Or, why symbolic anthropology needs the anthropology of technology». En: *Anthropological Perspectives on technology*, Schiffer, M. B. (Ed.). University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Rezende, M. E. L. (1995). «Estudo crítico». En: *Geografia histórica da Capitania de Minas Gerais*, ROCHA, J. J. 1995 [1780], pp.13-66. Fundação João Pernheiro, Belo Horizonte.
- Ribeiro, L. (2010). «Gênero, Tecnologia e Memória: etnoarqueologia do garimpo tradicional». Relatório de pesquisa de pós-doutoramento (Bolsista CNPq). Universidade Federal de Minas Gerais.
- Ribeiro, L.; Leanza, D. (2006). «O complexo arqueológico do córrego Cuiabá e o mito das tecnologias rudimentares e ineficazes da mineração nas Gerais Colonial». En: *Revista de Arqueologia*, 19: 65-87. Sociedade de Arqueologia Brasileira, São Paulo.

- Saint-Hilaire, A. de. (2004) [1830]. *Viagem pelo distrito dos diamantes e litoral do Brasil*. Tradução de Leonam de Azeredo Pena. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Itatiaia: Belo Horizonte.
- Santos, J. F. dos. (1976) [1862-68]. *Memórias do Distrito Diamantino*. Editora da Universidade de São Paulo; Belo Horizonte: Itatiaia.
- Van Dyke, R. M. (2004). «Memory, meaning, and masonry: the Late Bonito Chacoan Landscape». *American Antiquity*, vol. 69 (3):413-435. Society for American Archaeology.
- Van Dyke, R. M; y S. E. Alcock ( 2003). «Archaeologies of Memory: An Introduction». In: *Archaeologies of memory*. Van Dyke, R. M; Alcock, S. E. (Eds.), pp. 1-14. Oxford, Blackwell Publishers.
- Vasconcellos, S. de. (1983). *Arquitetura: dois estudos*. Goiânia: MEC/SESU/PI-MEG - ARQ/UCG.



**POR UMA BRICOLAGE DO PASSADO: PATRIMÔNIO  
ARQUEOLÓGICO, ARTESANATO E COMUNIDADES LOCAIS NA VILA  
DE JOANES, ILHA DO MARAJÓ, AMAZÔNIA**

Marcia Bezerra

### **Introdução**

Esse artigo é resultante do projeto de pesquisa «Artesãos do Passado: um projeto de pesquisa aplicada em uma comunidade na Vila de Joanes, Ilha do Marajó, Brasil», desenvolvido com apoio da FUNARTE/Ministério da Cultura, entre os meses de janeiro e julho de 2011.

A pesquisa visou à compreensão da relação entre o patrimônio arqueológico e as comunidades locais na Amazônia, considerando a incorporação da imagem das ruínas que constituem o Sítio Histórico Joanes (PA-JO-46) no artesanato produzido na Vila de Joanes, Ilha do Marajó. O sítio é composto por um conjunto de vestígios —indígenas e coloniais, além das ruínas da Igreja de Nossa Senhora do Rosário— reveladores do contato entre missionários religiosos e nativos, estabelecidos na ilha no século XVII. Essa paisagem colonial é objeto de discussões e disputas entre os moradores atuais da Vila, que encenam formas particulares de fruição com o passado, representadas, sobretudo, pela prática de colecionamento de material arqueológico (Bezerra 2011) (Fig. 1).

Nesse contexto se revitalizou a AERAJ —Associação Educativa Rural e Artesanal da Vila de Joanes—, elegendo como sua logomarca o sítio Joanes (PA-JO-46). A recente incorporação das ruínas ao artesanato sugere a ressignificação do patrimônio arqueológico e do passado colonial pelas comunidades que compõem a pequena Vila.



Figura 1. Sítio de Joanes, D. Vera, paisagens e moeda. Fotos M.Bezerra.

As ruínas de Joanes representam um longo processo de dominação colonial na Amazônia. Sua ressemantização traduz um movimento singular de reivindicação de direitos sobre o passado. Essa situação é observada em diversas localidades da Amazônia (Cabral e Saldanha 2009; Ferreira e Bezerra 2011; Leite 2011; Garcia 2011; Gomes 2011; Moraes 2011) e em vários países da América Latina (Gnecco e Ayala 2011). É possível entender essa mobilização em torno do controle sobre o passado como um dos elementos característicos de uma «situação pós-colonial» (Machado 2004:20).

No âmbito da Arqueologia, tal perspectiva tem contribuído para as reflexões sobre uma nova epistemologia da cultura material e o seu papel na «rearticulação dos “signos” no qual possam inscrever identidades culturais» (Bhahba 2007:240). O patrimônio arqueológico na América Latina vem sendo ativado como sinal diacrítico por comunidades locais que lutam pela legitimação de seu passado (Ayala et al. 2003; Gnecco e Hernández 2008; Haber e Gnecco 2007; Londoño 2003; Navarrete 2011, entre outros). O turismo —e os produtos culturais gerados por/para ele— compõe uma nova arena social, num contexto onde esses “signos” são incorporados como semióforos das identidades.

É nessa perspectiva que discutimos o complexo processo de comodificação ou «mercadorização cultural» (Grünewald 2001: 197) do repertório imagético arqueológico pelo grupo de artesãs da Vila de Joanes, considerando sua relação com: 1) a ressemantização das ruínas como semióforo da Vila; 2) a constituição de um marcador identitário em relação à sede do município de Salvaterra, ao qual Joanes está ligada; 3) a reelaboração das relações de poder entre os «filhos de Joanes» e os «forasteiros» no interior da Associação; e 4) o fortalecimento da autoestima entre as mulheres artesãs da AERAJ.

A pesquisa foi realizada por meio de observação participante e de entrevistas em grupo na sede provisória da associação em Joanes. O estudo se insere em amplo panorama de investigação sobre as percepções que as comunidades locais têm acerca das *coisas do passado* na Vila, considerando distintos grupos: professores da escola local, crianças, pescadores e os velhos (Bezerra 2011).

As reflexões trazidas neste artigo são, portanto, oriundas do projeto financiado pela FUNARTE/MinC, mas também de recente e intensa trajetória de pesquisa na Amazônia, em particular na Vila de Joanes, ilha do Marajó.

## O contexto

A Vila de Joanes situa-se na região Nordeste da Ilha de Marajó, localizada na mesorregião do arquipélago de mesmo nome. É um dos cinco distritos do município de Salvaterra: Salvaterra —sede do município—, Condeixa, Jubim, Joanes e Monsarás. Em 1961<sup>1</sup> Salvaterra foi desmembrado do município de Soure, que até hoje reivindica o título de «Capital do Marajó» (Fig. 2).

De acordo com dados do IBGE, de 2005, o arquipélago do Marajó tem 418.160 habitantes distribuídos em 49.000 km<sup>2</sup> e em 16 municípios: Afuá, Anajás, Bagre, Breves, Cachoeira do Arari, Chaves, Curralinho, Gurupá, Melgaço, Muaná, Ponta de Pedras, Portel, Salvaterra, Santa Cruz do Arari, São Sebastião da Boa Vista e Soure; doze deles estão situados na Ilha do Marajó. A maior parte da população (61%) vive na área rural, e a atividade agrícola de pequena escala, ou de culturas alagadas, é a principal fonte de renda do arquipélago, seguida pela criação dos rebanhos bubalinos e bovinos, que vêm diminuindo nos últimos anos. O Produto Interno Bruto (PIB) do Marajó corresponde a apenas 2,9% do PIB total do estado do Pará (Brasil 2007). O arquipélago teve o menor Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do estado (0,63%) em 2000, representando, segundo a Secretaria de Desenvolvimento Urbano do Estado do Pará/SEDURB, o maior desequilíbrio entre os valores do IDH do Pará<sup>2</sup>. Com uma população que cresce 2,05% ao ano, o arquipélago do Marajó encontra-se em situação de significativa vulnerabilidade econômica e social.

Nesse contexto se insere a pequena comunidade de Joanes. A Vila fica na área rural e está a 17 km da sede do município de Salvaterra, que tem população estimada em 20.572 habitantes, de acordo com o censo de 2011 (IBGE 2012). Salvaterra tem na cultura do abacaxi (cerca de 30.000 frutos/h) a sua principal fonte de economia, seguida pelo plantio da mandioca (600kg/h). As roças de milho, arroz e feijão se destinam apenas à subsistência familiar (op. cit.).

<sup>1</sup> Salvaterra foi elevada à categoria de município pela Lei Estadual 2460 de 29/12/1961. ([www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)) Acesso em 10/12/2011.

<sup>2</sup> <http://www.sedurb.pa.gov.br/idh.php>. Acesso em 07/01/2012.

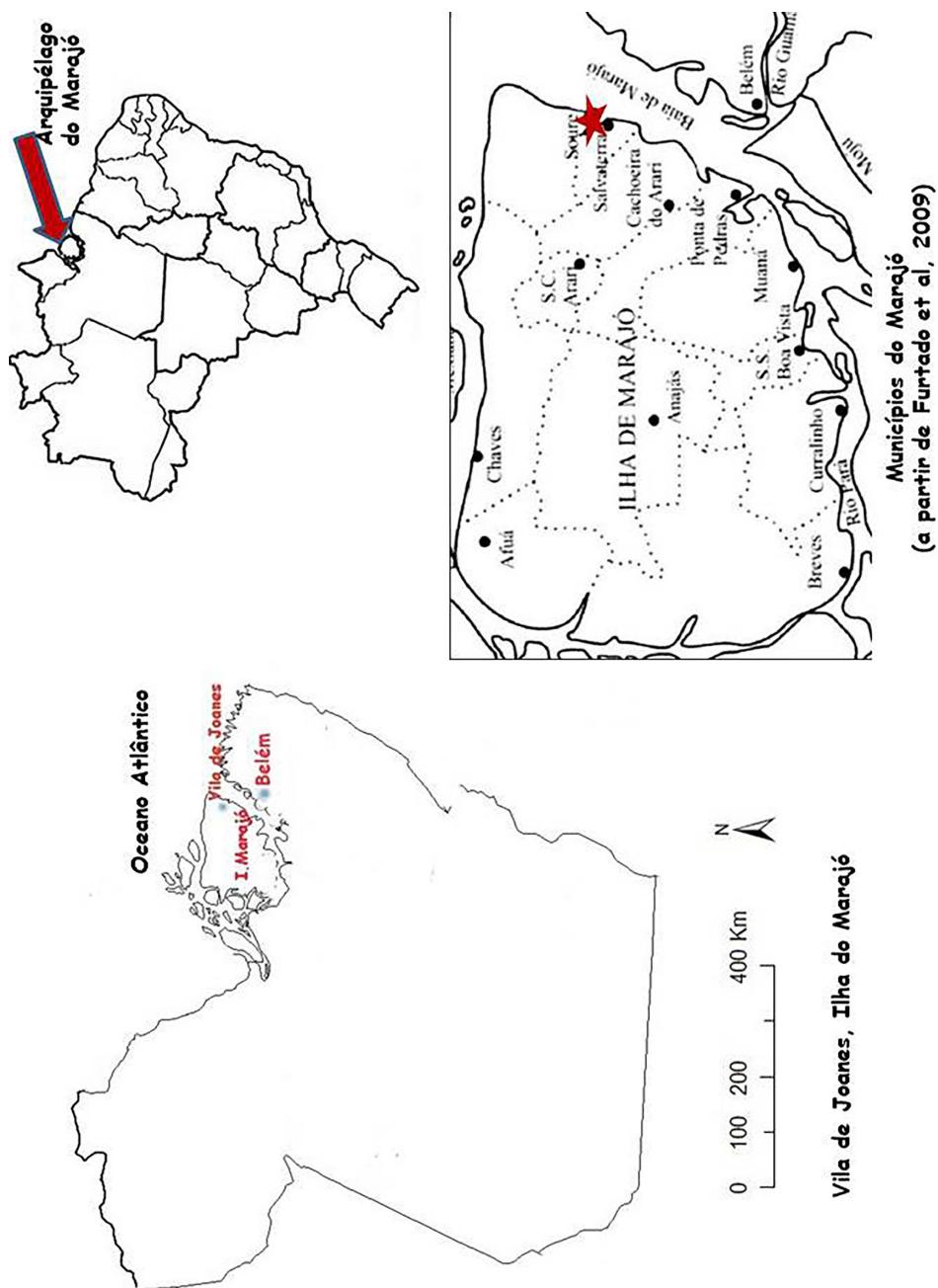


Figura 2. Mapa do Pará e Marajó.

Joanes constitui uma comunidade de pequena escala, com cerca de 1800 moradores<sup>3</sup>, na qual os laços de parentesco e as «relações face a face» (Feldman-Bianco 2010:30) unem parte significativa da população. A economia é basicamente constituída pela pesca, agricultura de subsistência e o turismo. Durante o verão amazônico a Vila comporta significativo número de turistas —brasileiros, mas, sobretudo, estrangeiros atraídos pelas praias e pelas ruínas que integram o sítio arqueológico de Joanes.

O sítio é de natureza multicomponencial, agregando ocupação pré-colonial e histórica. As ruínas da Igreja de Nossa Senhora do Rosário estão assentadas sobre o antigo aldeamento indígena. A lógica de ordenação espacial da missão no século XVII é, de certa maneira, reproduzida nos dias atuais. Se no século XVII a construção da igreja instaurou o núcleo principal da missão —o locus colonial; hoje no entorno de suas ruínas, a igreja «nova», a escola e a praça— ou seja, os lugares da socialização e da sociabilidade —constituem uma «paisagem centrípeta» para onde convergem as práticas que enredam o cotidiano da/vila e o exercício de ser «filho de Joanes».

A categoria «filho de Joanes» é ativada pelos moradores em oposição à categoria «forasteiros» (Bezerra 2011). A primeira é constituída pelos moradores nascidos em Joanes; a segunda reúne aqueles que vêm do «estrangeiro». São eles oriundos de diversas partes do Estado do Pará, de diversos estados brasileiros e de outros países, especialmente, da Europa —em particular da Bélgica<sup>4</sup>. Os «forasteiros» estão envolvidos em atividades comerciais. São proprietários de armazéns, pousadas, armários, entre outros estabelecimentos, nos quais os moradores são empregados e/ou dependentes e, neste último caso, de pequenos armazéns. Em alguns deles, a prática do «caderno» onde as despesas são anotadas para pagamento futuro, constitui um forte mecanismo de controle, que assume papel preponderante durante a época do defeso.

Os muros da vila revelam a fruição dos moradores com a Arqueologia, não necessariamente de Joanes, mas a percepção sobre o patrimônio arqueológico local é complexa (Fig. 3). Na escola, ora o sítio Joanes é considerado

<sup>3</sup> Dados da Unidade de Saúde da Família Manoel Frazão situada na vila de Joanes.

<sup>4</sup> A dona da principal pousada da vila é belga e, por seu intermédio vários belgas têm visitado Joanes. Alguns têm casas na vila, outros desenvolvem projetos sociais amparados por ONGs estrangeiras.



Figura 3. Muros de Joanes. Fotos M. Bezerra e A. Garcia.

fundamental para o conhecimento da história local, ora é tido como um empecilho à ampliação da infraestrutura do prédio ocupado pela escola. A realização de projetos de educação patrimonial voltados para professores e alunos da escola (Schaan e Marques 2006; Marques e Bezerra 2009), não impediu que fossem construídas salas e, mais recentemente, uma quadra esportiva, sem o devido acompanhamento arqueológico das áreas que constituem parte do sítio.

Contudo, segundo Ravagnani (2011:23), a diretora da Escola de Ensino Fundamental de Joanes, a única da vila:

deixou claro que nem sempre essa relação foi produtiva pedagogicamente, fala sobre um dos projetos (não deixa claro qual deles), que teve um impacto negativo por não ter estabelecido uma boa aproximação com a escola e que outro projeto teria se aproximado primeiramente da escola estabelecendo um trabalho em conjunto.

Em 2011, a mesma diretora solicitou à prefeitura a inclusão da imagem das ruínas no uniforme escolar.

As crianças, por sua vez, são as mais interessadas no repertório material arqueológico disperso pela vila. Não há registro de escavações ilegais em Joanes, elas coletam objetos em seus quintais, pelas ruas, no pátio da escola e na praia com a intenção de formar «pequenas coleções» de artefatos (Bezerra 2011; Ravagnani 2011). De acordo com Ravagnani (op. cit.), as crianças não brincam com os artefatos —moedas, cachimbos e fragmentos de louça—, que sequer são guardados junto aos seus brinquedos. Os objetos arqueológicos têm lugar especial no repertório material das crianças, que «agem como mediadores entre as narrativas dos velhos e o conhecimento produzido na escola sobre o passado» (op. cit.). A cultura material do sítio Joanes está no centro desta mediação.

Os velhos «filhos de Joanes» se recordam de brincadeiras e passeios na área das ruínas durante a sua infância. Os pescadores lembram-se da antiga sede da colônia de pesca e do «retalho» —local onde os peixes eram retalhados— que ficava na área das ruínas. As crianças contam sobre as assombrações das/nas ruínas (Silveira e Bezerra 2012).

Em 2006 foi instalada uma placa de sinalização turística na frente das ruínas (Schaan e Marques 2006). A placa foi destruída pouco tempo depois e «requalificada», pelos próprios moradores como suporte para o anúncio do Círio de Joanes, que ocorre no mês de novembro. A placa que continha adesivo com iconografia do século XVIII e um pequeno histórico do sítio foi impactada por riscos e pedradas.

Sua «requalificação» a transformou em alegoria de outro patrimônio. A procissão do Círio de Nazaré, de Belém, é considerada patrimônio imaterial do Brasil. A de Joanes, como tantas outras no Pará, é sua ressonância. A «placa do Círio de Joanes» é anualmente pintada, para atualização do ano de realização do evento. Venho acompanhando —sem interferir— a renovação da placa desde 2008. Ela nunca mais foi depredada.

Nos últimos anos, observei um crescente discurso sobre a apropriação do patrimônio arqueológico pelo turismo na vila. As ruínas são visitadas por grupos de turistas, em geral hospedados na sede do município —Salvaterra— ou em Soure. Os turistas que se instalaram nas pousadas em Joanes não são incentivados a visitar as ruínas. Muitos deles sequer sabem de sua existência. A oferta de atrativos limita-se às praias, passeios de barcos por igarapés e caminhadas por trilhas.

No entanto, parte significativa dos visitantes que chegam à área das ruínas protagonizam cenas de descaso e destruição. A prática de «escalar» a torre da igreja em ruínas para tirar fotografias e o estacionamento de veículos de pe-

queno a médio porte sobre o sítio são atitudes frequentes. Alguns moradores reclamam com os turistas, mas não conseguem evitar tais atos. Recentemente, um grupo de moradores organizou um mutirão —uma prática cultural na Vila— e cercou com estacas de madeira a área das ruínas, visando à sua proteção.

O panorama apresentado mostra que as relações entre as comunidades locais de Joanes e o patrimônio arqueológico são ambíguas. Elas envolvem aspectos da vida cotidiana que potencializam o papel das paisagens arqueológicas da Vila na construção das relações sociais, das identidades e da cidadania. As narrativas e as disputas sobre o passado revelam, sobretudo, as relações de poder cristalizadas na Vila. As ruínas do sítio Joanes constituem mais do que a dimensão material destas relações. Elas estão emaranhadas com as coisas, as pessoas, os lugares e estão imbricadas na dinâmica de reprodução da vida social na Vila (Hodder 2012).

### **A Associação Educativa Rural e Artesanal a Vila de Joanes/AERAJ**

A revitalização da AERAJ —Associação Educativa Rural e Artesanal a Vila de Joanes—, implicou a eleição das ruínas do Sítio Joanes como sua logomarca. A AERAJ foi fundada em 2006. A associação tem poucos anos de existência, mas sua história tem início nos anos 1990, quando um grupo de mulheres da Vila reuniu-se e criou a GARAJO —Grupo de Artesãs da Vila de Joanes. O grupo, composto sobretudo por bordadeiras, trabalhava em uma pequena casa de pau a pique, localizada em terreno cedido temporariamente por um veranista estrangeiro.

A precariedade das condições de trabalho, somada à dificuldade em legalizar as atividades do grupo, por pouco não resultou em sua desativação. A tímida produção era vendida para alguns estabelecimentos locais. A sede da GARAJO permaneceu fechada por um longo período, impossibilitando o acesso dos turistas aos seus produtos.

Em 2006, o grupo foi registrado com a sigla AERAJ. Não obstante a nova situação, a AERAJ não possuía sede apropriada para as reuniões de trabalho das mulheres, o que resultou na manutenção de uma produção artesanal acanhada e de parcós benefícios financeiros. Se o artesanato já representava uma atividade de caráter secundário para as bordadeiras, a falta de perspectiva tornou-o ainda mais periférico.

Um importante aspecto a ser considerado nessa questão é a autoestima, tanto individual como do grupo. Ela atua como produto e vetor do trabalho de comunidades de artesãs e constitui elemento essencial na melhoria de sua qualidade de vida. Dalglish (2008) e Duarte (2009), ao refletirem sobre ceramistas e tecelãs do Vale do Jequitinhonha e do Triângulo Mineiro, respectivamente destacam a importância da autoestima e do afeto nas relações estabelecidas no interior desses grupos. Dalglish (op. cit.) menciona que as mulheres deixam de ser a «Maria do Chico» para que ele seja o «Chico da Maria», numa alusão a quem alçou o lugar de provedora em comunidades de baixa renda.

Em 2010, «Leda»<sup>5</sup> recém-chegada na Vila, uniu-se ao grupo de artesãs e cedeu espaço em sua casa para que realizassem o seu trabalho. A AERAJ passou a funcionar no período vespertino, com um grupo de mulheres de idades variando entre 25 e 71 anos e um jovem rapaz da comunidade. Em abril de 2011, a AERAJ passou a ter sede própria, onde o artesanato é produzido e vendido na loja da associação.

O orgulho pelo revigoramento da associação provocou mudanças sensíveis na vida das artesãs. A autoestima do grupo é observada em vários aspectos, dentre eles, a própria autoimagem. Durante minha convivência com elas percebi a progressiva preocupação com a vaidade, evidenciada pelo cuidado com cortes de cabelo, unhas, roupas, maquiagem, enfim, o esmero com a confecção dos produtos é espelhado no e pelo próprio corpo.

O corpo das artesãs, entendido aqui como um artefato (Mauss 2003), compõe com os demais instrumentos de trabalho um ato técnico e/ou uma *performance* que constrói o produto —*a coisa*— que, por sua vez, na concepção de Miller (2005), constrói a *pessoa*. A dimensão estética do trabalho artesanal é, então, aplicada ao próprio corpo. Gell (1998) ao discutir a relação entre arte e agência, afirma que as *coisas* que as pessoas criam, ou usam, são parte delas mesmas. Para ele a «a agência humana é exercitada no mundo material» (1998:20). O artesanato seria um «componente de um tipo particular de identidade social» (op. cit.:21). Assim, criar um produto artesanal é criar a si mesmo.

---

<sup>5</sup> Os nomes foram trocados para preservar o anonimato dos entrevistados.

O processo de [auto]criação é coordenado por D. Leda, apelidada pelas mulheres de «Inmetro», em razão do controle que exerce sobre a qualidade dos produtos. D. Leda não ocupa cargo na diretoria da associação, mas as artesãs mantêm com ela uma relação que, de forma sutil, lhe confere um poder assimétrico, mesmo quando comparado ao da própria presidente da AERAJ.

Um dos elementos aglutinadores da relação entre as artesãs e D. Leda é o fato de que ela, assim como a maior parte das artesãs, não é «filha de Joanes». Aqui cabe lembrar as reflexões de Elias e Scotson (2000) sobre os «estabelecidos» e «*outsiders*» já desenvolvida em trabalho anterior (v. Bezerra 2011). D. Leda faz parte desse último grupo e, segundo ela, conviveu com atitudes de desagravo a sua presença na Vila. A distinção entre as duas categorias é diluída na AERAJ, especialmente, quando está em jogo a disputa com a sede do município de Salvaterra, ao qual Joanes está ligada.

A disputa entre Joanes e Salvaterra vem se intensificando nos últimos anos. O turismo está imbricado nesse processo, não apenas como meio de promoção de desenvolvimento sustentável, mas, sobretudo, como sinal dia-crítico da comunidade (Grunewald 2001). Fortuna et al (2011:7) ao tratar da intervenção urbana ocorrida na Praia de Iracema, em Fortaleza, argumenta que «a transformação do bairro em ‘mercadoria’» promoveu o surgimento de outros usos por grupos distintos com ‘identidades partilhadas’ e cujas reivindicações sobre o lugar acabaram por «recorta[r] simbolicamente esse bairro».

A comodificação das paisagens de Joanes, em particular, das ruínas do sítio arqueológico está amalgamada ao estabelecimento de uma fronteira identitária entre Joanes e Salvaterra. Nesse sentido, a escolha das ruínas como logomarca da AERAJ, a reivindicação de sua inclusão no uniforme da escola, somada ao evento da placa de sinalização das ruínas e, mais recentemente, o seu cercamento, sinalizam que esse «recorte simbólico» está em curso.

Na perspectiva das artesãs da AERAJ sobre o passado a eleição das ruínas como logomarca da AERAJ é tratada com orgulho. Em suas narrativas, a principal razão para tal escolha é a necessidade de Joanes ter sua identidade separada, distinta, «recortada» de Salvaterra. O símbolo de Salvaterra é o abacaxi —em razão da produção mencionada no início do artigo. No discurso das artesãs e de outros moradores, como a diretora da escola, as ruínas são (ou têm que ser) o símbolo de Joanes porque, segundo eles, a vila é chamada «Vila das ruínas», constituindo-se em atrativo turístico. Legitima essa escolha o fato de que os moradores vivenciam o «lugar» das

ruínas como parte de sua vida cotidiana passada, presente e futura, uma vez que o turismo é a promessa de um cotidiano melhor. As ruínas são percebidas como elemento constituinte e constituidor da identidade da vila. Segundo a diretora da escola, ao explicar a introdução da imagem das ruínas no uniforme escolar: «Em Salvaterra é o abacaxi, aqui então são as ruínas».

Há outra distinção sempre mencionada pelas artesãs: os moradores locais, no início, não compravam o artesanato produzido por elas; apenas os turistas. Alguns produtos foram modificados para atender à preferência dos visitantes estrangeiros. As cores do jogo americano bordado pela fundadora do grupo, por exemplo, e vendido em diversos pontos na Vila, mudaram da tradicional versão em vermelho, preto e branco (reprodução de urna marajoara polícroma clássica), para outra em tons pasteis —indo do bege ao amarelo claro— o que, segundo a artesã mais velha do grupo, agrada mais aos turistas europeus que «não gostam de cores fortes».

Foi para atender outra demanda que a AERAJ passou a utilizar a imagem de mamíferos marinhos em seus produtos. Um grupo de pesquisadores da Universidade Federal do Pará, em parceria com a Petrobrás, está desenvolvendo um projeto de monitoramento de mamíferos marinhos na ilha do Marajó, com ênfase na Educação Ambiental. Em troca de apoio para a associação, como material e cursos, as artesãs passaram a retratar esse segmento da fauna local, que não fazia parte do repertório imagético original da AERAJ.

### **As Artesãs, as Cabaças e as Ruínas.**

As ruínas têm sido retratadas em diversos materiais produzidos pelas artesãs: cabaças pintadas, quadros, camisetas, luminárias, colares, marcadores de livro. A iconografia marajoara também está presente no artesanato da AERAJ.

O principal produto da associação é a cabaça pintada. A cabaça é elemento importante no cotidiano amazônico, em razão de seus usos na alimentação (Carvalho 2007), entre outros, e figura como uma antiga tradição, pelo menos desde o século XVII, na região de Santarém, no Baixo Amazonas. As cuias, já descritas por Alexandre Ferreira Rodrigues, são confeccionadas pela Associação das Artesãs Ribeirinhas de Santarém. Os contextos de criação desses objetos se distinguem no tempo e no espaço, mas é importante ressaltar que a responsável pela revitalização da AERAJ, D. Leda, é natural de Santarém, onde sua família possuía uma loja de artesanato. Para ela, as cuias de Santarém não

são tradicionais nem «antigas», pois «foi o SEBRAE que fez». Isso remete à reflexão proposta, entre outros, por Cabral (2007), sobre o papel do *designer* na criação e produção de objetos artesanais no contemporâneo. A autora discute um ponto sensível, que é a intervenção do *designer* (acrescentamos o gestor) na escolha de materiais, formas, cores, paisagens e cores dos produtos. Esse debate tem a ver com a ideia de patrimônio como «tecnologia de governo» (Smith 2007) e as tensões e os conflitos permeados pelos discursos da perda (Gonçalves 2007) da autenticidade (Canclíni 2003) e da tradição (Lima 2005, 2011; Hobsbawm e Ranger 1984).

Em relação ao artesanato, outra reflexão se impõe: a sua conceituação e, por extensão, o seu lugar nos domínios do patrimônio. Para Lima (2005), o objeto artesanal é constituído por dois fatores: 1) o processo de confecção é basicamente manual; 2) a liberdade do artesão desde a escolha da matéria-prima, forma, técnica, motivos, etc. (op. cit.:2). Os avanços no campo da gestão, sobretudo no que se refere ao registro patrimonial, conferem ao artesanato o lugar da imaterialidade. Cabral (2007), ao discorrer sobre a «(i)materialidade das cuias de Santarém», levou-me a refletir sobre a noção de material, de cultura material, de objeto, de *coisa*. A esse respeito é fundamental pensar na construção das pessoas e das *coisas*, tal como entendido por Miller (2005), e na oposição estabelecida entre sujeito e objeto, material e imaterial, considerando, no presente estudo de caso, as técnicas como elemento aglutinador da «alquimia performática» entre o corpo que cria e o *corpus* que é criado. Uma transmutação de formas e significados entre artesão e objeto artesanal.

A biografia das coisas durante o processo de comodificação (Appadurai 1986) se entrecruza com a biografia das artesãs, a sua agência *sobre* as coisas —durante o trabalho de reelaboração dos referenciais imagéticos do passado— constrói e é construída pela agência *das coisas* (Gosden 2005) criadas. As artesãs são ao mesmo tempo criadoras e criaturas, *performer* e audiência, a parte e o todo.

O artesanato produzido no âmbito da AERAJ reorganiza o passado. Os novos arranjos pictóricos mesclam a iconografia pré-colonial, as ruínas históricas e as paisagens contemporâneas (Fig. 4). Nesse processo de criação, formas, cores e imagens são deslocadas de suas dimensões espaço-temporais e reordenadas numa *bricolage* (Lévi-Strauss 1962) do passado. O reordenamento das coisas é, ao mesmo tempo, a criação das coisas; é a criação do artífice, a criação da identidade de artífice e de outras identidades joanenses. A possibilidade de construir «outros mundos» pelo artesanato, permite que se ativem elementos



Figura 4. Bricolage do passado.

diversos para a constituição de novos arranjos identitários, mas que estejam emaranhados aos «filhos de joanes» —uma identidade fortemente ancorada na ligação com as origens, com a terra.

Assim, a invenção desses universos imagéticos, mais do que implicar a «invenção da tradição» (Hobsbawm e Ranger 1984), traduz a «necessidade da invenção» (Wagner 2010:105). Wagner (op. cit.), ao discutir sobre a relação entre a invenção e a convenção, afirma que essa necessidade se impõe, tendo em vista que ao

(...) “esgotarmos” nossos símbolos no processo de usá-los, precisamos forjar novas articulações simbólicas se queremos reter a orientação que possibilita o próprio significado.

Parafraseando os autores acima, a «invenção da identidade» e a «necessidade da identidade» matizam, e são matizadas, pela criatividade empregada no artesanato da AERAJ. O exercício de *bricolage* resulta num trabalho de reposicionamento no/do *axis mundi* do artesão, que desloca os contornos temporais do passado, atualizando-o por meio da ativação de sua eficácia (Gell 2009: 46).

Para Gell (op. cit.) a eficácia não é «consequência direta dos efeitos visuais que ela produz», mas da relação mágica que se instala entre o objeto, ele mesmo parte do sujeito, e o espectador, inibindo a sua razão. As imagens evocadas pelas artesãs nos produtos da AERAJ são narrativas visuais que compõem esse discurso poderoso, mágico que exorciza a história colonial de longa duração do «lugar Joanes» —criado e recriado por diferentes mãos e matizes.

### Considerações Finais ou Por uma Bricolage do Passado

O tema aqui tratado não é novo, mas tem sido pouco explorado pelos pesquisadores, sobretudo os arqueólogos (Schaan 2006). Todavia, os singulares exemplos de fruição com a cultura [material] arqueológica na região amazônica indicam que, tanto para a Arqueologia como para a Antropologia, as relações das *pessoas hoje com as coisas do passado* são «boas para pensar» (Lévi-Strauss 1962) sobre o domínio sensível da cultura material e sobre o aspecto conceitual do patrimônio.

Os múltiplos interesses das distintas comunidades de Joanes sobre o patrimônio arqueológico, além de revelarem os conflitos e tensões ali estabelecidos mostram que os moradores —sejam eles pescadores, professores, artesãos, crianças, velhos— elaboram as suas próprias interpretações sobre o passado e sobre a cultura material. Parafraseando Lane, ao tratar de sociedades pretéritas, «(...) as sociedades [*hoje*] no passado [*praticam*] praticaram a sua própria forma de arqueologia» (Lane 2008:418).

A reprodução de formas e desenhos —expressa, por exemplo, nas pulseiras de miçangas que copiam os motivos da cerâmica marajoara— transporta o repertório imagético pré-colonial e colonial, ressignificando sua intencionalidade primordial e reelaborando a sua «eficácia simbólica». Lévi-Strauss (1985:213-214) ao tratar da função simbólica da magia, ressalta que o pensamento mágico requer a configuração de novo «sistema de referência», no qual «dados até então contraditórios possam se integrar». Entre o referencial da arqueologia e as narrativas dos moradores sobre o passado de Joanes, as artesãs inventam outro discurso, no qual as *coisas* que representam as relações coloniais do passado são integradas, «enganchadas» (op. cit.:213), harmonizadas e, ao mesmo tempo, exorcizadas pelo pincel/mão, numa relação metonímica com o artífice.

Sennett (2009:24) afirma que «[m]aterialmente, os seres humanos são hábeis criadores de um lugar para si mesmos no mundo». Esse «lugar» criado pelas artesãs da AERAJ instaura —de maneira imbricada— um

novo ordenamento do passado e uma nova identidade para elas. O passado protagonizado pela assimetria entre colonizadores europeus e indígenas é tecnicamente simetrizado nas paisagens pictóricas do artesanato; já a identidade das artesãs é legitimada por essa mesma eficácia. Cohen, Browning e Ishino (2011:259) ao discutirem o mercado de artesanato numa comunidade em Oaxaca, México, afirmam que «a atividade não somente deve produzir artigos valiosos, mas ela mesma deve ser valorada como uma atividade que importa ao [artesão]». O artesanato da AERAJ cumpre esse papel na vida social em Joanes.

O repertório de imagens da Arqueologia incorporado e reelaborado no artesanato de Joanes é uma «metáfora sólida» (Tilley 1999) do esforço de compreender e de interpretar o passado. Retomando Wagner (2007), esse empenho criativo, que oscila entre a invenção e a convenção, também se faz necessário para reter a orientação que legitima o significado das *coisas e das coisas e de nós no mundo*. As *coisas*, as artesãs e o mundo são parte da mesma *coisa*. Estão emaranhadas de tal forma que não existem de forma independente (Hodder 2012). O artesanato, as artesãs e Joanes integram uma realidade social.

As percepções impressas em cabaças, cestas e tecidos reproduzem a experiência sensível dessas artesãs com a (i)materialidade do mundo. O patrimônio arqueológico é ativado pela sua «super materialidade» —a torre da igreja arruinada se destaca na paisagem da vila— e pelas subjetividades que a constituem, tais como a relação com o passado indígena, negado pelos moradores, a herança colonial, as vidas vividas dos moradores e as narrativas fantásticas, que são elementos estruturantes da(s) identidade(s) de/em Joanes.

Para Gell (2009:222) «A fascinação está no poder do artista de fazer as coisas que produzem esses efeitos impactantes». Os efeitos não se referem apenas ao espectador, mas também ao artesão que antecipa pictoricamente a realidade por ele almejada. No caso da AERAJ e das ruínas do sítio de Joanes, a eficácia desse processo de encantamento técnico (Gell 1998) materializou-se no cercamento das ruínas que foi liderado pelas artesãs da AERAJ.

O «aprisionamento» das ruínas do sítio arqueológico Joanes no artesanato da AERAJ, e sua composição com outros elementos cotidianos —búfalos, aves, barcos, rios—, sugere a posse simbólica do «lugar das ruínas». Tomar as ruínas para si, por meio do artesanato, tem relação com o ato de «recortar» (Fortuna et al. 2011) o passado/presente e com isso emaranhar os fragmentos do patrimônio arqueológico e as identidades locais de Joanes.

O resultado do trabalho artístico, para Gell (2009:218), é uma «entidade física que media dois seres, e, portanto, cria uma relação social entre eles, que por sua vez fornece um canal para futuras relações e influências». Para o autor há um «processo de transferência» que inclui o processo técnico envolvido na criação e a produção das relações sociais por meio da arte (Gell 2009:222). O artesanato produzido pela AERAJ é uma *bricolage* dessas relações entre as pessoas no passado, mas, sobretudo, entre as pessoas e *as coisas do passado* no presente.

## Referencias bibliograficas

- Appadurai, Ajran (Ed.) (1986). *The Social Life of Things: commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press.
- Ayala, P. et al. (2003). «Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe (Región de Antofagasta, Chile)». En: *Chungara* 35 (2): 275-285.
- Bezerra, M. (2011). «As moedas dos índios»: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. En: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 6 (1): 57-70.
- Bezerra, M. (2010). «O “Pegador de Peixe”: Um projeto de Arqueologia Etnográfica em uma Vila de Pescadores na Ilha do Marajó, Amazônia, Brasil». Projeto de Pesquisa. UFPA/CNPq, mimeo.
- Bhabha, H. (2007). *O Local da Cultura*. Ed UFMG, Belo Horizonte.
- Brasil. Governo Federal. Grupo Executivo Interministerial (2007). «Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável para o Arquipélago do Marajó: resumo executivo da versão preliminar para discussão nas consultas públicas». Governo Federal, Grupo Executivo Interministerial. Editora do Ministério da Saúde, Brasília. En: [http://www.sudam.gov.br/Adagenor/PRDA/Plano-Marajo/07\\_0035\\_FL.pdf](http://www.sudam.gov.br/Adagenor/PRDA/Plano-Marajo/07_0035_FL.pdf) [Consultado el 15/01/2012].
- Cabral, F. G. S. (2007). «Saberes Sobrepostos: design e artesanato na produção de objetos culturais». Dissertação de Mestrado, PUC-RIO, Pós-Graduação em Design, Rio de Janeiro.
- Cabral, M. P. y J. D. de M. Saldanha (2009). «Um sítio, múltiplas interpretações: o

- caso do chamado “Stonehenge do Amapá”». En: *Revista de Arqueologia*, 22(1): 115-124.
- Canclíni, N. G. (2003). *Culturas híbridas*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Carvalho, L. (2007). «Cuias de Santarém: tradição, mercado e mudança em comunidades artesanais da Amazônia». En: *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares* 4(1): 69-78, Rio de Janeiro.
- Cohen, J. H.; A. Browning, y F. Ishino (2011). «La Caída de una Artesanía: Cestería en San Juan Guelavia, Oaxaca». En: *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 43(22): 257-266.
- Dalglish, L. (2008). *Noivas da Seca: cerâmica popular do vale do Jequitinhonha*, 2<sup>a</sup> ed. UNESP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, São Paulo.
- Duarte, C. R. (2009). *A Tecelagem Manual no Triângulo Mineiro: história e cultura material*. EDUFU, Uberlândia.
- Elias, N. y J. L. Scotson (2000). *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.
- Feldman-Bianco, B. (Org.) (2010) [1987]. *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. Global, São Paulo.
- Ferreira, L. G. y M. Bezerra (2012). «O Lugar da Exposição: Reflexões Sobre a Gestão Comunitária do Patrimônio Arqueológico na Amazônia - Um Estudo de Caso na Vila de Joanes, Ilha do Marajó - Pará». Anais do Congresso Luso-Brasileiro de Ciências Sociais. En: [www.conlab.ufba.br](http://www.conlab.ufba.br) [Consultado el: 17/04/2012].
- Fortuna, C.; I. Barreira; R. Bezerra, y C. Gomes (2011). «Quando cidades se encontram com o «passado»: revalorização patrimonialistas em Fortaleza e Coimbra». XI Congresso Luso-Brasileiro de Ciências Sociais, Salvador. En: [www.conlab.ufba.br](http://www.conlab.ufba.br) [Consultado el: 17/04/ 2012].
- Garcia, L. F. dos S. P. (2011). «Isso tudo era mata: paisagens e o pensar a história nas comunidades do Pacuí». Monografia de Especialização em Patrimônio Arqueológico da Amazônia. Universidade do Estado do Amapá. Macapá.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: an anthropological theory*. Oxford University Press.
- Gell, A. (2009) [1992]. «The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology.» En: *The Object Reader*, Candlin, F. y R. Guins (Eds.), pp. 208-228. Routledge.
- Gomes, D. M. C. (2011). «Archaeology and Caboclo Populations in Amazonia:

- regimes of historical transformations and the dilemmas of self-representation». En: *Indigenous People and Archaeology in Latin America*, Gnecco, C. y P. Ayala (Eds.), pp. 295-314. Left Coast Press.
- Gnecco, C. y P. Ayala (Eds.) (2011). *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*. Left Coast Press.
- Gnecco, C. y C. Hernández (2008). «History and Its Discontents: Stone Statues, Native Histories and Archaeologists». En: *Current Anthropology* Vol. 49 (3): 439-466.
- Gonçalves, J. R. (2007). *Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro.
- Gosden, C. (2005). «What Do Objects Want?» En: *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12(3): 193-211.
- Grunewald, R. de A. (2001). *Os Índios do Descobrimento: tradição e turismo*. Conta Capa, Rio de Janeiro.
- Haber, A. y C. Gnecco (2007). «Virtual Forum: Archaeology and Decolonization Archaeologies». En: *Journal of the World Archaeological Congress* 3(3): 390-412.
- Hobsbawm, E. y T. Ranger (Orgs.) (1984). *A invenção das tradições*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Hodder, I. (2012). *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Wiley-Blackwell.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br) [Consultado el 05/01/ 2012].
- Lane, P. (2008). «Present to Past: Ethnoarchaeology». En: *Handbook of Material Culture*, Tilley, C. et al (Eds.), pp. 402-424. Sage, New York.
- Leite, L. F. S. C. (2011). «Interpretações Sobre os «Bonecos de Barro» em Laranjal do Maracá, Amapá: Uma Perspectiva da Arqueologia Pública». Monografia de Especialização em Patrimônio Arqueológico da Amazônia, Universidade do Estado do Amapá, Macapá.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *O Pensamento Selvagem*. Ed. Papirus, 1989 [1962].
- Lévi-Strauss, C. (1985). *Antropologia estrutural*. 2<sup>a</sup> ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Lima Filho, M. F. y M. Bezerra (Orgs.) (2006). *Os Caminhos do Patrimônio no Brasil*. Alternativa, Goiânia.
- Lima, R. G. (2005). «Artesanato: cinco pontos para discussão». Palestra Artesanato Solidário/Central Artesol, 2005, p. 1-12. En: <http://www.cnfcp.gov.br/>

- interna.php?ID\_Secao=96 [Consultado el 19/03/2011].
- Lima, R. G. (2011). «Artesanato e arte popular: duas faces de uma mesma moeda?» En: [http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID\\_Secao=96](http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Secao=96) [Consultado el 19/03/2011].
- Londoño, W. (2003). «Discurso jurídico versus discurso cultural. El conflicto social sobre los significados de la cultura material prehispánica». En: *Boletín del Museo del Oro* (51)1-26.
- Machado, I. J. de R. (2004) Reflexões sobre o Pós-Colonialismo. *Teoria e Pesquisa* 44 e 45, pp.19-32.
- Marques, F. L. T. y M. Bezerra (2009). «Projeto de Pesquisa Arqueológica e Educação Patrimonial na Vila de Joanes, Ilha do Marajó». Relatório, Belém (manuscrito).
- Mauss, M. (2003). *Sociologia e Antropologia*. Edusp, São Paulo.
- Miller, D. (Ed.) (2005). *Materiality*. Duke University Press.
- Moraes, I. P. (2011). «Novas centralidades do Patrimônio na Amazônia? Arqueologia etnográfica entre Povos quilombolas do Aproaga, São Domingos do Capim (PA)». En: *Anais do Congresso Luso-Brasileiro de Ciências Sociais*. UFBA, Salvador Em: [www.conlab.ufba.br](http://www.conlab.ufba.br) [Consultado el 12/02/ 2012].
- Navarrete, F. (2011). «Ruins and the State: Archaeology of a Mexican Symbiosis». En: *Indigenous People and Archaeology in Latin America*, Gnecco, C., y P. Ayala (Eds.), pp. 53-67. Left Coast Press.
- Ravagnani, L. (2011). «O passado, o sítio e a escola: as relações entre a comunidade escolar e o sítio histórico de Joanes (PA-JO-46)». Monografia para optar al título de Graduado em Ciências Sociais, Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará.
- Schaan, D. P. (2006). «Arqueologia, público e comodificação da herança cultural: o caso da cultura Marajoara». En: *Revista Arqueología Pública*, 1: 19-30, São Paulo.
- Schaan, D. P. y F. L. T. Marques (2006). *Preservação, Conservação, Pesquisa e Educação Patrimonial no Sítio Histórico de Joanes*. Relatório Final. Iphan: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Sennet, R. (2009). *O Artifício*. Record, Rio de Janeiro/ São Paulo.
- Silveira, F. L. A.; Bezerra, M. (2012). «Paisagens Fantásticas na Amazônia: Entre as ruínas, as coisas e as memórias na Vila de Joanes, Ilha do Marajó». In: Maués, H.R. e Maciel, M.E. (Orgs.). *Diálogos Antropológicos: diversidades, patrimônios, memórias*. Belém: L&A Ed., pp. 119-150.

- Smith, L. (2007). «Empty Gestures? Heritage and the Politics of Recognition»:  
En: *Cultural Heritage and Human Rights*. Silverman, H. y D. F. Ruggles  
(Eds.), pp. 159-171. Springer, New York.
- Tilley, C. (1999). *Metaphor and Material Culture*. Blackwell, Oxford.
- Wagner, R. 2010 [1975]. *A invenção da cultura*. Cosac Naify, São Paulo.



## **HISTORIA DE UN LUGAR: UN CASO DE DIÁLOGO Y NEGOCIACIÓN EN LOS ANTIGUOS, SANTA CRUZ, PATAGONIA ARGENTINA**

**Guillermo Luis Mengoni Goñalons  
María José Figuerero Torres  
Mercedes Rocco  
Celina San Martín**

### **A modo de introducción**

La práctica profesional cotidiana nos enfrenta con situaciones en las que debemos interactuar con otros actores sociales que mantienen vínculos con lugares a los que los científicos asignamos importancia y relevancia arqueológica. Durante el relevamiento de una localidad con arte rupestre en nuestra área de investigación de Los Antiguos-Monte Zeballos-Paso Roballos, Santa Cruz (Argentina), hallamos que un sector del mismo espacio era usado como santuario religioso de la Virgen María, instalación que parcialmente afectó a las pinturas indígenas y ponía potencialmente en riesgo su preservación. Estas situaciones de tensión demandaron activar mecanismos de diálogo y negociación, posibilitando intercambiar información, conocimientos y vivencias acerca del valor y significado que estos lugares y su materialidad poseen. Esto permitió encarar la reparación de las paredes, revitalizar el valor cultural e histórico de las pictografías indígenas y mantener el carácter del santuario religioso.

## «Está bueno... para cuidar y aprender un poco, nunca está de más»: Marco conceptual

El objetivo de esta presentación es problematizar la historia de un lugar en particular y la trama social en la que se encuentra inserto. Veremos cómo diferentes actores sociales se han apropiado y dado uso a dicho lugar en distintos momentos del pasado, y cómo, actualmente, sigue siendo utilizado para distintos propósitos, o es percibido por diferentes agentes, activos o pasivos, con quienes hemos interactuado en nuestra práctica en el terreno.

Nuestro acercamiento a esa problemática involucra no solo conocer los cambios en la configuración de dicho lugar, sino también su diferente valor y significado social. No solo se trata de conocer su historia de uso, o establecer su carácter por la presencia y asociación de determinados objetos materiales (en este caso, representaciones rupestres) sino, además, captar el posicionamiento que han tenido respecto de esos objetos diferentes actores sociales, tales como quiénes realizaron las pinturas, quiénes las conocen, quiénes las estudian, quiénes las vandalizan, quiénes las ignoran, quiénes las aprecian, quiénes las protegen.

El lugar del que hablaremos es parte integral de un proceso en el que interactuaron, bajo distintas circunstancias y contingencias, objetos y personas a lo largo del tiempo. Esta interacción quedó plasmada materialmente en la realización de diversas actividades, que incluyeron tareas de manufactura y/o mantenimiento de instrumental, la ejecución de representaciones plásticas, el desarrollo y uso de instalaciones de diferente índole (e.g., de carácter religioso y/o espiritual) y la labor específica de documentación y relevamiento arqueológico.

Conceptualmente, todo lugar y sus objetos asociados cambian de significado en relación con las personas (o grupos) con que estuvieron conectados (Gosden y Marshall 2010). La diversidad de tareas y actividades desarrolladas en un lugar específico (sean de producción, uso, mantenimiento o reclamación) tienen una dimensión adicional dada por el sentido que adquieren estas prácticas en su matriz social e histórica.

Los cambios en el sentido que se le da a un lugar están acompañados de acciones concretas que lo modifican, transforman, alteran, obliteran, preservan y conservan. Por eso este trabajo está orientado a reconstruir la historia de vida de un determinado lugar mediante el desarrollo de un acercamiento biográfico (e.g., Holtorf 1999; Saunders 1999) que busca reflexionar acerca

del pasado y presente material de dicho lugar y la manera en que la gente se conectó con ese espacio (Gosden y Marshall 2010). Esto implica conceptualizar los cambios verificados en las relaciones entre el lugar, los objetos y la gente, pero vistas en el contexto social e histórico en el que esas interacciones se produjeron (Kopytoff 1986). Más aún, el enfoque involucra reflexionar acerca de cómo el lugar y los objetos que se le asocian fueron cambiando de carácter y acumulando significado a través del tiempo a partir de esas relaciones que se renuevan en forma permanente.

Este proceso no es lineal ya que un objeto —mueble o inmueble— configura su biografía a medida que transcurre el tiempo sustancial (vivido), no el cronológico o medido (Bradley 1991). A su vez, se enriquece y diversifica a partir de la experiencia de vida (Gilchrist 2000) de las personas, o grupos, que han estado in-volucradas en su historia (Gillings y Pollard 1999).

Los conceptos de nacimiento, vida y muerte pueden tomarse como metáfora de los procesos de producción, uso, mantenimiento y abandono que son los indicadores (Joy 2009) que habitualmente consideramos para reconstruir la historia de formación de los lugares ocupados por la gente. La gente también actúa e interviene creando, modificando, transformando dicho espacio a partir de la relación que establece con el lugar y los otros actores o partes interesadas. A estos se suman los procesos naturales que contribuyen a la preservación, alteración, obliteración y destrucción de los objetos que integran el lugar.

### **«Para mí... que ahí tenían la vista de los guanacos...»: Relato de un hallazgo y caracterización de un lugar**

El relato que sigue no apunta a realizar una crónica de todos los eventos ocurridos, sino tan solo a narrar una experiencia de campo que nos llevó a interactuar en diferentes circunstancias con otros actores sociales locales como parte del proceso de relevamiento, monitoreo y conservación del lugar, tareas que están asumidas bajo nuestra responsabilidad. Esto nos hizo reflexionar acerca de los pasos a seguir y a concretar acciones negociadas y participativas que no estaban previstas, dado que muchas situaciones vividas fueron inesperadas o imposibles de prever. Cabe hacer hincapié en lo cambiante y dinámico de las situaciones a las que nuestra práctica tuvo que acomodarse, aunque siempre estuviera en nuestra agenda atender los intereses e inquietudes de quienes forman parte de la comunidad local.

En el año 2005 se inició una etapa de estudios intensivos de documentación y relevamiento arqueológico en el área de investigación de Los Antiguos, Monte Zeballos y Paso Roballos, que hoy continúa, y se han propuesto diversos objetivos de investigación y aplicados<sup>1</sup>. Estas tareas están enmarcadas en un proyecto cuyo propósito es reconstruir la historia de la ocupación indígena de un área cordillerana del N.O. de Santa Cruz, Argentina. Actualmente nuestras actividades en el campo están mayormente dirigidas a la caracterización del paisaje cultural (Fairclough 1999) en una escala micro regional. Esto ha involucrado establecer el carácter e integridad de sitios arqueológicos a fin de contar con información de base que posibilitará realizar una evaluación de su estado de preservación y, a la vez, plantear la instrumentación de acciones tendientes a su conservación en el largo plazo.

El principio que guía nuestro planteo fue que no se puede proteger aquello que no se conoce, lo que demandó un diseño que considerara desarrollar una metodología de trabajo orientada hacia la caracterización del paisaje y monitoreo de las localidades arqueológicas (Fairclough 2006). Resulta integral a la propuesta conocer el valor y significado asignado a través del tiempo a los objetos y lugares arqueológicos en sus diferentes contextos sociales. Conocer no solo involucra saber acerca de la historia de ocupación de un lugar, sino también estar posicionado en la trama social en la que dicho espacio se encuentra inserto, lo que requiere ser sensibles a las diferentes maneras en que la gente (nosotros incluidos) se relaciona con el entorno y su materialidad.

Los conceptos de valor y significado han sido considerados medulares dentro del programa de trabajo dado que han servido para tomar posición como profesionales e interactuar con otros actores sociales que tienen interés general por el pasado material de la región. Por valoración entendemos la importancia

---

<sup>1</sup> Estas tareas integran la planificación de un proyecto de investigación financiado por diferentes organismos (UBA, ANPCYT, CONICET) que cuenta con el permiso de la Dirección de Patrimonio de Santa Cruz. Además de los autores de este artículo, integran el equipo de trabajo: Victoria D. Horwitz (†Docente-Investigadora) y M. Victoria Fernández (Becaria Postdoctoral) del Instituto de Arqueología (FFyL-UBA). Colaboran también: Robert Mc Culloch (University of Stirling), Andrew Hein (University of Edinburgh); Liliana San Martino (INTA), Fernando Manavella (INTA), Marina Basalo (Turismo).

que se le da a un paisaje, lugar u objeto más allá de las cualidades que cada componente pueda tener de manera aislada (Clark et al. 2004). Generalmente, un mismo paisaje, lugar u objeto puede poseer diferentes valores: científico, cultural, histórico, estético, simbólico, educativo, recreacional, entre otros (AHC 2001). Todo depende de dónde se ponga el acento y desde dónde se pondere su relevancia. La significación es la manera en que las cualidades especiales y únicas de un paisaje, lugar u objeto son percibidas y descriptas, adquiriendo así sentido (Byrne et al. 2003). Esto permite articular bajo el concepto de materialidad no solo a los objetos y lugares sino también a las relaciones sociales que estos disparan (Meskel 2005).

En lo que sigue haremos una caracterización del lugar al que nos referiremos, su historia y una reconstrucción de algunas situaciones que se han generado desde su hallazgo, relevamiento y monitoreo. Los conceptos que orientan el relato son su materialidad, temporalidad, espacialidad y la trama social en la que está inserto.

### **«Cada uno deja su marca...»: Algo de su materialidad, espacialidad y temporalidad**

En la actualidad el lugar es referido localmente con un nombre propio que no aparece en la cartografía oficial<sup>2</sup>. Se trata de un gran afloramiento rocoso que se levanta cercano a la actual Ruta Provincial 41 que une Los Antiguos con Paso Roballos, próximo a la confluencia de los ríos Zeballos y Jeinemeni. Al pie del paredón hay un rellano con varios desniveles que fue ocupado en el pasado y sigue siendo utilizado hoy en día, tal como veremos más adelante.

Para acceder al cerro desde la llanura hay que subir una pendiente bastante empinada lo que demanda cierto esfuerzo que tiene su recompensa cuando se llega al pie del paredón. Al ascender se gana visibilidad de la pared del cerro y cuando se alcanza el rellano se accede a una vista muy amplia del paisaje circun-

<sup>2</sup> Los trabajos se cumplen enmarcados bajo una cláusula de confidencialidad, tal como lo establece el acta acuerdo que firman el investigador responsable y la Secretaría de Estado de Cultura de la Provincia conforme a la ley provincial 3137, actualmente vigente. Atentos a ello, hemos omitido referencias que permitan la identificación precisa del lugar.

dante. Cabe mencionar que el cerro puede ser divisado desde una larga distancia, desde ambos lados del valle. Esto le imprime características singulares dado que en un mismo lugar confluyen varios atributos: visualización desde la lejanía, amplia cuenca visual, superficie de rellano y paredes que son atractivas y aptas para realizar instalaciones de diferente índole, espacios que permanecen siempre a la sombra y paredes que están expuestas al sol a diferentes horas del día lo que condiciona la visibilidad y perceptibilidad en el lugar, entre otras características.

Sobre la cara oeste del cerro, al pie del paredón, hay varias paredes, reparos y oquedades que han ofrecido el soporte para la realización de representaciones gráficas e instalaciones. Estas se ubican en cinco sectores que poseen diferentes características físicas y visuales. En general, su distribución guía la manera en cómo se ha conceptualizado el espacio en sus aspectos formales y visuales, tanto en el pasado como en el presente.

Por un lado, hay representaciones de animales y otros elementos pintados sobre diferentes planos que se orientan en distintas direcciones. Por sus características técnicas y estilísticas corresponderían a representaciones realizadas por artistas indígenas que ocuparon el lugar, en un tiempo aún no establecido cronológicamente pero cuya presencia fue persistente en el área (e.g., Mengoni Goñalons et al. 2013). En ese sentido, constituyen un testimonio de la presencia de indígenas en el lugar, el que se suma a otros tipos de evidencia, como el material lítico depositado en algunos sectores del talud del cerro. Estas representaciones amplían y se complementan con las otras manifestaciones de semejante carácter documentadas en otros sitios cercanos del valle del Jeinemeni-Zeballos. Este lugar habría integrado el territorio de grupos que se movían por el valle y mesetas vecinas, conformando una red de lugares interconectada por vías de circulación y puntos de parada.

Varias de las pictografías no pueden verse a simple vista con solo enfrentar las paredes. Esto se debe a que algunas se ubican sobre superficies verticales (expuestas u ocultas y otras sobre planos oblicuos a horizontales que se visualizan desde abajo. A veces requieren posicionarse relativamente cercanos a la pared, o dirigir la mirada hacia arriba cuando se ubican en saledizos, o agacharse y girar la cabeza hacia arriba cuando están en la cara superior de oquedades. Su disposición y organización son criterios que están siendo empleados para analizar e interpretar los códigos espaciales de estas representaciones (e.g., Troncoso et al. 2011). Tal como se ha planteado en este relato, lo visual adquiere singular relevancia dado que puede analizarse en diferentes niveles y escalas.

Aparecen elementos figurativos como guanacos y negativos de manos. Además, hay un piche pintado que reviste un carácter excepcional por la actitud en la que se lo ilustra y por ser un animal infrecuente en el arte rupestre de Patagonia. Los colores utilizados son el rojo en diferentes tonalidades, blanco y negro. Hay otras figuras que son más difíciles de categorizar y que lucen como manchas amorfas de pintura (¿impactos?) o elementos no terminados (e.g., cuerpos sin patas). Algunos elementos se dan asociados como motivos compuestos, conformando escenas. En algunos casos se dan concentradas en un mismo panel posibilitando establecer la asociación entre varios elementos y/o motivos por su contigüidad espacial dentro de cada sector de la pared, reparo u oquedad.

Hay yuxtaposición y superposición de diseños y estilos diferentes en los mismos sectores, lo que sugiere redundancia del uso de un mismo panel para la confección de algunas de las representaciones. Otras se dan de manera aislada y sin conexión física o visual con las demás representaciones. Es probable que esto se asocie con diferentes fases de ejecución, diacronía entre las representaciones y una historia de vida de las pinturas que trasciende su momento original de ejecución.

De esta manera el lugar fue marcado en diferentes sectores que no se conectan físicamente de forma directa y que, en varios casos, no se intervisibilizan. Esto da la posibilidad a futuro de avanzar con el análisis e interpretación de estas pictografías estableciendo qué relaciones narrativas podrían darse entre las distintas representaciones en el contexto del espacio que ocupan y la manera en que fueron configurados los conjuntos de elementos y motivos.

La ejecución de estas pinturas y las otras actividades desarrolladas en el lugar (e.g., confección de artefactos líticos que se encuentran sobre la superficie del talud) implican un punto de inflexión en la historia del lugar, dado que marcan un primer momento de apropiación de ese espacio, materializado en la evidencia antes descripta. Ese momento se concatena con otros posteriores en que el lugar fue vuelto a utilizar para realizar otro tipo de representaciones e instalaciones en algunos sectores del sitio, por lo que el contexto material y espacial del lugar se vio modificado y transformado, resignificándose en su totalidad.

En uno de estos espacios discretos que se corresponde con un nicho en el que hay pintados guanacos y negativos de dígitos, gente del lugar instaló hace unos pocos años un santuario de la Virgen María, centrado en la figura de dicho personaje religioso. La idea fue montar un altar, aprovechando la

existencia de una superficie horizontal en la base del nicho que semeja una cavidad en forma de gruta en miniatura. La instalación también involucró la modificación de la pared dado que se pintó el fondo del nicho con pintura sintética de color blanco y se realizó un enmarcado del espacio con pintura flúo de color verde. Ese santuario nació y es usado para dejar ofrendas y/o cumplir con promesas en gratitud de pedidos que se han visto satisfechos por parte de quienes son sus devotos.

A la figura original de la Virgen y a un retablo pequeño, luego se les sumó otra nueva Virgen más, un San Cayetano y más recientemente, un Gauchito Gil (Fig. 1). Además, se colocaron velas, macetas, flores artificiales, guirnaldas, una carpeta de puntillas y botellas de agua que se han ido agregando, quitando y reubicando en diferentes momentos. Al Gauchito se asociaron banderines rojos con los nombres de los miembros de la familia que colocó al San Cayetano.

Adicionalmente, se realizaron grafitis en años distintos y en dos sectores diferentes del paredón, aunque en ambos casos fue en proximidad de algunas pinturas indígenas. Los grafitis se corresponden con las iniciales o los nombres de las personas, o familias, que son sus autores y que visitaron el lugar con aparente diferente propósito. Uno de los grafitis se hizo raspando la pared con algún objeto punzante y los otros con un marcador indeleble. Atentos a que los grafitis constituyen una amenaza potencial por su tendencia a la proliferación y por ser altamente obtrusivos, tomamos la decisión de intervenir de inmediato para mitigar posibles daños directos a las pinturas indígenas preexistentes.

Estas alteraciones puntuales de la integridad de la pared llevaron a la necesidad de encarar su reparación y restauración<sup>3</sup>. En el primer caso, reparamos la pared fácilmente ya que el raspado que generó el graffiti fue muy superficial y sencillo de remover con un cepillo blando y agua desmineralizada. En el segundo caso, se probó la misma técnica que en el anterior, ya que es de bajo impacto, pero no se obtuvo el resultado esperado. Por lo que se optó por quitar el graffiti mediante la remoción de las capas más superficiales de la roca (arenisca) que

<sup>3</sup> Estas tareas se realizaron siguiendo el protocolo recomendado por Mark et al. (2009). Se contó, además, con el asesoramiento de la colega María Isabel Hernández Llosas del Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

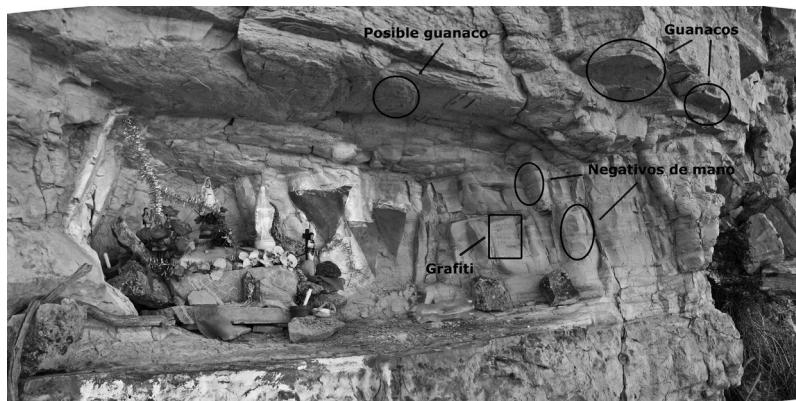


Figura 1. Santuario de la Virgen María (2011): nuevas ofrendas y grafitis próximos a las pinturas indígenas. (Foto: M. J. Figuerero)

estaban pintadas con marcador indeleble. Esto fue realizado mediante el raspado suave de la pared con una pequeña esteca metálica y su posterior limpieza con hisopos, cepillo blando y agua destilada a fin de emparejar su fisonomía. En este último caso se acordó realizar la intervención con el consenso de sus autores, quienes afirmaron desconocer la existencia de las pinturas. Todo este trabajo fue documentado fotográficamente y, hoy en día, no es posible distinguir nada especial en el espacio donde originalmente se realizaron los grafitis ni identificar las huellas de la reparación a simple vista (Fig. 2). Cabe aclarar que no hubo necesidad de reparar ni restaurar las pinturas indígenas.

Nuestra intervención no solo contribuyó a la reparación de algunos sectores de la pared sino también a gestionar la reubicación de ciertos elementos materiales (imágenes, banderines y arreglos florales) que ponían potencialmente en riesgo la preservación de las pinturas. Así, el sentido del espacio como santuario se mantuvo sin alterar, dado que la Virgen María original, la otra figura de la Virgen y el San Cayetano como acompañantes persisten aún en el lugar.

La reubicación del Gauchito Gil y los banderines fue realizada voluntariamente por la familia que había colocado su figura junto a la Virgen María. Ellos también quitaron de manera espontánea algunos arreglos florales para que no fuesen tan llamativos. Nosotros quitamos algunas botellas con agua y despejamos discretamente (a nuestro entender) la instalación (Fig. 2). Si bien nuestras acciones estuvieron dirigidas a minimizar la amenaza que representa la dinámica del santuario con respecto a las pinturas que se ubican en su en-

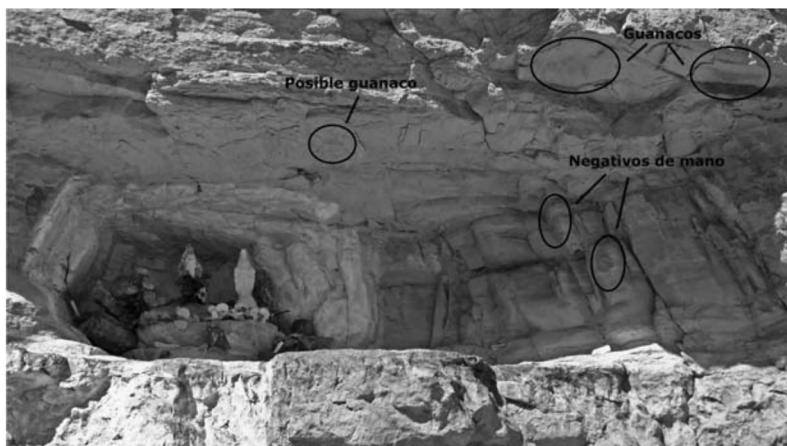


Figura 2. Santuario de la Virgen María (2011): después de la reparación de las paredes y reubicación de algunas ofrendas. (Foto: M. J. Figuerero)

torno, quedamos involucrados en la disposición espacial y materialidad de la instalación como otros usuarios que agregan, quitan o reubican objetos en ese espacio acotado emplazado en el contexto del referido santuario.

Hoy, analizando las fotos digitales que hemos tomado en años sucesivos, estamos seguros de que la pintura reciente del santuario obliteró algunas pinturas indígenas (Fig. 1). Estas se asocian con otras que en ese mismo sector del paredón están aún hoy visibles: representaciones de guanacos y dígitos de negativos<sup>4</sup>. También otros procesos han afectado la preservación de las pinturas. Durante el relevamiento se diagnosticó la presencia de exfoliaciones del sustrato rocoso y la formación de acreciones por precipitación mineral que están siendo monitoreadas y analizadas para su eventual intervención.

En los años de vida del santuario, la instalación ha tenido modificaciones, agregados e intervenciones que lo han ido transformando en un espacio donde se yuxtaponen y articulan varias creencias. Quienes montaron originalmente al santuario desconocían la existencia de las pinturas indígenas. Esto surge de las charlas y entrevistas realizadas durante estos años con quienes sabemos están conectados con el lugar de diferente manera y por distintos motivos.

<sup>4</sup> Estos últimos son restos de elementos (¿manos?) afectados por la exfoliación natural de la arenisca que conforma el cerro.

«Mirá, ahí se nota reclaro...»:  
Algunas reflexiones y una agenda compartida

Cabe reflexionar sobre el sitio y su entorno, poniendo en perspectiva la historia de vida de ese lugar y el contexto social y cultural en el que actualmente se enmarca. En el ámbito rural y urbano de la región no se percibe al paisaje como escenario de la vida cotidiana de otros grupos que no sean los colonos, representados por los emprendimientos agropecuarios que se instalaron en el valle y datan de las primeras décadas del siglo XX. Hay una clara falta de perspectiva histórica en la percepción del paisaje que considere a los indígenas como pobladores originales de esas tierras. Tampoco hay referencias a su protagonismo en momentos previos a la incorporación de la región al estado-nación a fines del siglo XIX. Esta visión responde a lo que surge del discurso oficial que sostiene que no había indígenas en la zona con posterioridad a la Conquista del Desierto.

El pueblo de Los Antiguos posee diferentes formas de rememorar la presencia indígena: en los nombres de las calles (e.g., I Keu Kenk, Picadero, Cachureo), en la estatua de El Indio, en las fotos de indígenas que decoran los pasillos de la Municipalidad, en un mural en la calle. Todas estas referencias a los indígenas están ancladas en una visión arqueologizada de los Pueblos Originarios de la actual provincia. En el discurso oficial los indígenas no están presentes sino todo lo contrario: lo único que queda de ellos son sus «restos materiales». Esta visión se ve acentuada por la falta de comunidades o agrupaciones indígenas en la zona y porque no hay quienes públicamente se autoadscriban como pobladores originarios. En tal sentido, el discurso oficial se contrapone con algunas narrativas de viajeros o exploradores que recorrieron la región a fines del siglo XIX (e.g., Llwyd Ap Iwan) o la memoria de viejos pobladores, tal como surge de las charlas y entrevistas realizadas durante estos años en el ámbito privado dentro del marco de nuestro proyecto (e.g., San Martín 2011).

La práctica arqueológica se mueve pendularmente entre dos modelos que demarcan los extremos de la relación que mantienen los arqueólogos, en su condición de científicos (expertos profesionales), y aquellas personas (locales) que no son especialistas formados académicamente en dicha temática pero a quienes les interesa (o no) el pasado de la región y/o el conocimiento que genera nuestro trabajo. Uno es el modelo centrado en el rol del custodio (*stewardship model*), basado en principios éticos como los sustentados por la

Society for American Archaeology (SAA), entre otras asociaciones profesionales. El otro es el modelo basado en la pluralidad de actores sociales (*community based model*) en el que el valor de los objetos y los lugares arqueológicos no descansa en su carácter material exclusivamente sino en el conocimiento y los saberes que se les asocian, y el posicionamiento que asumen quienes se consideran ligados a ellos por lazos culturales, sean ancestrales, míticos, o de otra naturaleza (Hollowell y Nicholas 2009).

Es común que los arqueólogos asuman el rol de custodios y que muchos se apoyen en el protagonismo que nos otorgan los marcos legales (léase leyes de patrimonio cultural, en general) que en muchos casos centran el valor de los objetos y lugares en su relevancia científica. Son pocos los casos en que se escuchan otras voces, sean de los Pueblos Originarios o no. Esto no solo otorga legitimidad a nuestra práctica (permiso oficial mediante) sino también nos empodera como voz autorizada para conocer, comprender, reconstruir y transmitir la importancia y trascendencia que potencialmente puede tener la materialidad del pasado.

Creemos que la situación mundial de nuestra disciplina ha cambiado y que hoy en día asumir esta tarea no solo implica una responsabilidad como potenciales «custodios» sino, por el contrario, nos coloca como mediadores entre los agentes, instituciones o personas que reclaman derechos sobre los objetos y lugares donde se materializa el pasado, y sobre los conocimientos y saberes socialmente adquiridos acerca de esa materialidad. Este posicionamiento demanda encarar una investigación responsable que respete la diversidad de miradas sobre el pasado y asuma un compromiso por trabajar en colaboración para y con la comunidad cuando las circunstancias y el contexto social lo habilitan.

Un punto adicional a considerar es si nuestra práctica orientada hacia la preservación y conservación de estos lugares de relevancia arqueológica entra en conflicto con otros intereses que pueden asociarse a iniciativas como la descripta más arriba, o cualquier otro emprendimiento que ponga en riesgo la perdurabilidad del lugar en el futuro<sup>5</sup>. Los intereses científicos y los resultados que esperamos obtener de nuestras investigaciones son permanentemente autoreferentes, cuando en realidad nuestra práctica no se da aislada sino integrada a una trama social mayor en la que la gente que no es arqueóloga ocupa un papel de trascendencia, cada uno en su rol, como observador pasivo o participante activo. Cabe preguntarse y reflexionar acerca de quiénes son,

entonces, los destinatarios de nuestro trabajo y quiénes los beneficiarios del conocimiento que generamos con nuestra investigación que en la gran mayoría de los casos se realizan con fondos públicos.

En el caso que presentamos, el conocimiento ganado con respecto a las pinturas indígenas posicionó a las personas, que hasta ese momento desconocían su existencia, de forma diferente. El lugar adquirió otro significado y las pinturas recuperaron su valor cultural en tanto posibilitó conectarlas con sus autores originarios, lo que permite instalar en el presente una presencia que estaba relegada exclusivamente al pasado, sin continuidad histórica.

También, a través de nuestra práctica se pudo reconocer la importancia de las vivencias de quienes ya conocían el lugar donde estaban las pinturas pero guardaban el secreto como una forma de protegerlas. Esta experiencia pone de relieve lo contingente de nuestro accionar que está expuesta a la resolución de situaciones que involucran tomar en consideración los intereses e inquietudes de otros actores sociales en simultáneo con nuestro trabajo específico.

Hoy en día el lugar al que nos hemos referido tiene significado como santuario religioso y, además, contiene pictografías cuyo valor y significación es reinterpretada a partir del posicionamiento de aquellas personas que son devotos de la Virgen allí instalada y que ahora también reconocen las pinturas.

Esto posibilitó reubicar al Gauchito Gil a través de un proceso que fue negociado y participativo. Ese marco sirvió para empoderar a los participantes, estimuló el intercambio de experiencias, percepciones e ideas: todos aprendimos algo nuevo, conocimos algo desconocido, acordamos en cuidar en colaboración algo que es de valor y significado para el lugar. También, posibilitó que las pinturas indígenas recuperaran vigencia como testimonio material que puede aportar elementos para reconstruir un tramo de la historia negado y revitalizar ciertos conceptos como el de historicidad y diversidad cultural.

---

<sup>5</sup> Varios trabajos recientes tratan el tema de la valoración de sitios arqueológicos desde diferentes ópticas que no se contraponen necesariamente, dado que enfatizan diferentes aspectos conceptuales, tales como la reutilización o resignificación de sitios arqueológicos en relación con su conservación o con la construcción social del patrimonio (e.g., Bellelli 2012; Caracotche 2007; Casanova 2012; Ladrón de Guevara González y Elizaga Coulombié 2009; Salatino y Artigas 2011).

Esta situación sirvió para el desarrollo de instancias participativas que permitieron demarcar intereses, responsabilidades y compromisos, tendientes a clarificar nuestro rol y aporte al conocimiento de la historia local, y a definir los alcances de nuestra intervención en un contexto social y cultural donde prima una visión de la historia indígena anclada en el pasado, totalmente desconectada del presente.

Estar atentos al dinamismo pasado y presente que se asocia a este lugar en particular (o a cualquier otro) es condición necesaria para comprender los cambios y perspectivas que se vinculan con la configuración del paisaje cultural en el largo plazo. La resignificación y revalorización permanente no solo tienen impacto sobre la preservación y conservación del lugar sino también sobre su interpretación y reinterpretación, la que debe acomodarse a estos cambios y visiones diferentes de lo que, aparentemente, es una misma y única realidad histórica, pero que en el fondo no es tal, sino todo lo contrario.

## Agradecimientos

A las familias Méndez, Acuña, y Cienfuegos de Los Antiguos por su ayuda y preocupación compartida por cuidar y conservar el lugar.

A la comunidad de Los Antiguos, a sus diferentes actores e instituciones

## Referencias bibliográficas

- AHC, Australian Heritage Commision (2001). *Successful tourism at heritage places: A guide for tourism operators, heritage managers and community*. Canberra: Australian Heritage Commision and CRC for Sustainable Tourism.
- Bellelli, C. (2012). «Arqueología y patrimonio: Reflexiones desde la práctica». *Comechingonia* 16:273-279. Córdoba.
- Bradley, R. (1991). «Ritual, time and history». *World Archaeology* 23 (2):209-219. London: Taylor & Francis.
- Byrne, D., H. Brayshaw y T. Ireland (2003). *Social significance. A discussion paper*. NSW: National Parks and Wildlife Service.

- Caracotche, S. (2007). «La interpretación del patrimonio arqueológico». En *La interpretación del patrimonio en la Argentina*, C. Fernández Balboa (Comp.), 87-94. Buenos Aires: APN.
- Casanova, P. (2012). «Primeros reconocimientos sobre el estado de conservación de pinturas rupestres en el sector del Alto Loa, región de Antofagasta, Chile. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 16(1):47-66. Santiago de Chile.
- Clark, J., J. Darlington y G. Fairclough (2004). *Using historic landscape characterization*. English Heritage & Lancashire County Council.
- Fairclough, G. (1999). «Protecting time and space: understanding historic landscape for conservation in England». En *The archaeology and anthropology of landscape: shaping your landscape*, P. J. Ucko y R. Layton (Eds.), pp. 121-136. London: Taylor & Francis.
- Fairclough, G. J. (2006). «Large scale, long duration and broad perceptions: scale issues in historic landscape characterization». En *Confronting scale in archaeology*, G. Lock y B.L. Molyneaux (Eds.), pp. 203-215. New York: Springer.
- Gilchrist, R. (2000). «Archaeological biographies: realizing human lifecycles - courses and histories». *World Archaeology* 31 (3):325-328. London: Taylor & Francis.
- Gillings, Mark y J. Pollard (1999). «Non-portable stone artefacts and contexts of meaning: The tale of Grey Wether». *World Archaeology* 31 (2):179-193. London: Taylor & Francis.
- Gosden, C. y G. Lock (1998). «Prehistoric histories». *World Archaeology* 30 (1):2-12. London: Taylor & Francis.
- Hollowell, J. y G. Nicholas (2009). «Using ethnographic methods to articulate community-based conceptions of cultural heritage management». *Public Archaeology: Archaeological Ethnographies* 8(2-3):141-160. Leeds: Maney & Sons.
- Holtorf, C. J. (1998). «The life-histories of megaliths in Mecklenburg-Vorpommern (Germany)». *World Archaeology* 30 (1):23-38. London: Taylor & Francis.
- Joy, J. (2009). «Reinvigorating object biography: reproducing the drama of object lives». *World Archaeology* 41 (4):540-556. London: Taylor & Francis.
- Kopytoff, I. (1986). «The cultural biography of things: commoditization as process». En *The social life of things: commodities in cultural perspective*, A. Appadurai (Ed.) pp. 64-91. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ladrón de Guevara González, B. y J. Elizaga Coulombié (2009). «Diagnóstico para la conservación de patrimonios culturales en uso activo: propuesta metodológica». *Conserua* 13:61-79. Santiago de Chile: CCNR-DIBAM.
- Mark, R.; J. Loubser y E. Billo (2009). *Cultural resources inventory of rock imagery*. Austin: Texas Parks and Wildlife Department.
- Mengoni Goñalons, G. L., M. V. Fernández y M. J. Figuerero Torres (2013). «Tiempo y movilidad en el área de Los Antiguos-Monte Zeballos y Paso Roballos, Noroeste de Santa Cruz, Argentina». En *Tendencias teórico-metodológicas y casos de estudio en la arqueología de Patagonia*, A. F. Zagrando, R. Barberena, A. Gil, G. Neme, M. Giardina, L. Luna, C. Otaola, S. Paulides, L. Salgán y A. Tivoli (Comp.) pp. 441-449. Museo de Historia Natural de San Rafael, SAA e INAPL, Buenos Aires.
- Meskel, L., Ed. (2005). «Introduction: Object orientations». En *Archaeologies of materiality*, pp. 1-17. Alden: Blackwell Publishing.
- Salatino, P. y D. Artigas (2011). «Materialidad arqueológica, práctica científica y activación patrimonial en la cuenca del Choapa, IV Región, Chile». *Començigonia* 15:139-154.
- San Martín, C. (2011). «Un pasado compartido y un presente porvenir». En *Procesos de subalterización, prácticas de memoria y construcción de subjetividades*, X Congreso Argentino de Antropología Social, pp. 1-24. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Saunders N.J. (1999). «Biographies of brilliance: pearls, transformations of matter and being, c. AD 1492». *World Archaeology* 31(2):243-257. London: Taylor & Francis.
- Troncoso, A.; F. Criado-Boado y M. Santos-Estévez (2011) «Arte rupestre y códigos espaciales: un caso de estudio en Chile central». *Chungara* 43 (2):161-176. Arica: Universidad de Tarapacá.

**COMUNIDAD-ACADEMIA. UN DIÁLOGO DE SABERES PARA LA  
APROPIACIÓN SOCIAL DEL  
PATRIMONIO CULTURAL  
EL CASO DE «EL SALADO DE CONSOTÁ», PEREIRA, COLOMBIA**

**Martha Cecilia Cano Echeverri  
Carolina Saldarriaga Ramírez  
Carlos Eduardo López Castaño**

*A la memoria de Samuel Ospina y Michael Tistl, pioneros de la búsqueda y conservación del Patrimonio Cultural en la Facultad de Ciencias Ambientales; su entusiasmo mantuvo viva la esperanza de hallar El Salado de Consotá, dando frutos positivos, los cuales han perdurado y son proyectos de futuro.*

La arqueología, la memoria y la tradición oral se sentaron a la mesa de diálogo en Pereira (Colombia) para reconstruir historias de futuro. Historias sobre ocupaciones, construcciones y abandonos; usos y desusos del pasado, del presente y del futuro. El objeto de diálogo: el Salado de Consotá, fuente de agua salada, usada por milenios y, en tan solo pocas décadas, en épocas históricas —entre 1940 y 2003— olvidada y re-encontrada. Hoy, basados en los estudios académicos y el compromiso de una comunidad sensible y sensibilizada, se proponen y desarrollan proyectos de futuro, a partir de «El Salado de Consotá», como punto de encuentro.

\*\*\*

## Introducción

Las nuevas dinámicas en la construcción de conocimiento han permitido que los investigadores desciendan al menos algunos escalones de los pedestales que se forman, en un milímetro o menos, con los diplomas recibidos en la formación académica y, despojándose de prepotencias científicas, dialoguen con los saberes tradicionales. Las disciplinas híbridas han facilitado el desarrollo de nuevos enfoques transdisciplinarios, al trascender las fronteras de las ciencias monotemáticas. Pero, como lo plantean los mismos pensadores de estas ciencias fronterizas, esta postura no es para quienes descansan plácidamente en los ámbitos tradicionales del conocimiento, o quienes tienen esquizofrenia disciplinar (Palacio y Ulloa 2002). Así, esta invitación va para las personas que se arriesgan a navegar en mares de los cuales no se conocen las profundidades, dispuestos a integrar nuevos descubrimientos epistemológicos, metodológicos y prácticos, hacia sincretismos inimaginados, desde una posición inicial, formada pero no dogmática.

El retorno al reconocimiento de la existencia de los saberes tradicionales también ha venido acercando a los profesionales a una aplicación verdaderamente, o al menos, concertada de los resultados de investigación. Entre otros temas, pensando en el empoderamiento comunitario, se presentan interesantes potencialidades en el direccionamiento de los proyectos, no solamente en la búsqueda de datos, sino también en la construcción colectiva de explicaciones sobre las dinámicas culturales, en particular con el reconocimiento de las identidades locales (López y Hernández 2009).

Si bien entre las comunidades existe una dinámica propia en su acercamiento, consolidación o resistencia ante el orden mundial actual, generalmente en la dirección del desarrollo mercantilista y capitalista de Occidente, también existen modelos alternativos que buscan la permanencia de las diversidades locales, como una especie de etnografía de rescate (García-Canclini 1989 y 1995). En este sentido, se busca destacar los aportes de organismos de orden mundial que promocionan y estimulan la salvaguardia de los patrimonios locales, en particular las directrices emanadas de la UNESCO<sup>1</sup>. Así, en el autorreconocimiento de identidades locales y los movimientos culturalistas pueden surgir proposiciones

---

<sup>1</sup> Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura <http://www.unesco.org/new/es/>

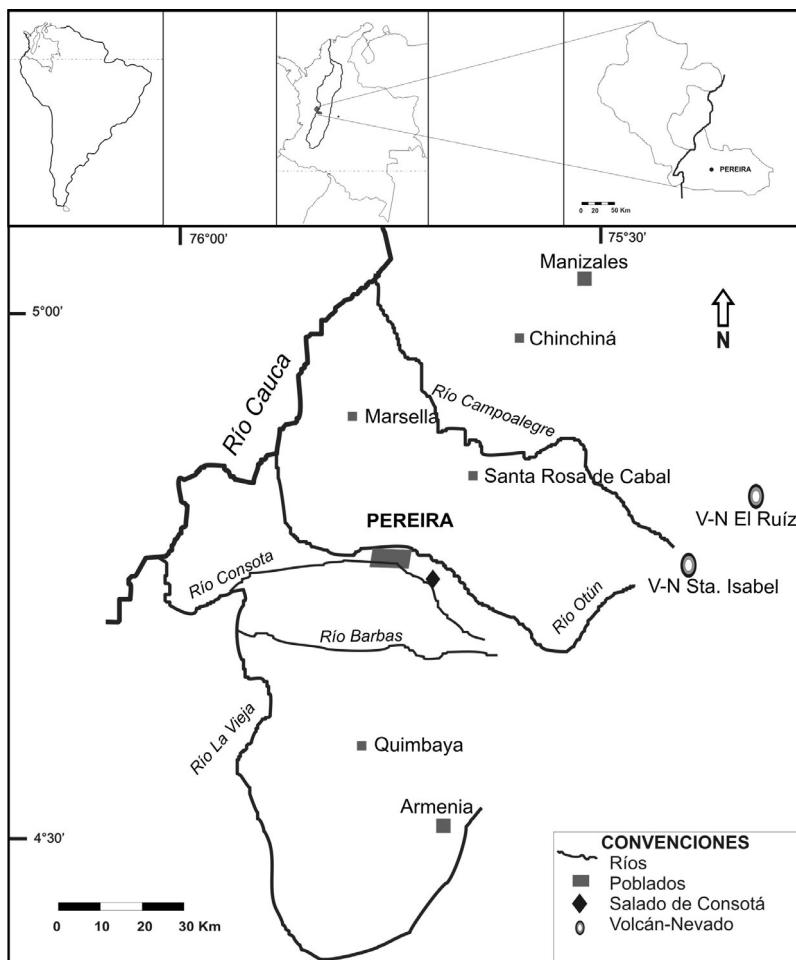


Figura 1. Localización del Salado de Consotá, su contexto en Sudamérica, en Colombia y en la región.

hacia desarrollos alternativos y sustentables. Llamamos la atención, entonces, a las dinámicas de búsquedas de un «consumo reflexivo», al menos en un subconjunto de actores interesados en mantener y recuperar espacios y productos propios; es decir, la memoria tradicional y el patrimonio vivo, como valor agregado de los pueblos, con miras a las «glocalidades» (Bolívar 1999).

Nuestro diálogo de saberes se sitúa en la ciudad de Pereira, capital del departamento de Risaralda, en el centro-occidente de la República de Colombia (Fig. 1). Un primer momento de investigaciones arqueológicas llevó al re-des-

cubrimiento de una fuente de agua salada, la cual, de acuerdo al desarrollo del proyecto, fue de significativa importancia por milenios, hasta bien entrada la época de la ciudad actual, y luego entró en desuso y en olvido. Posteriormente, con la difusión de los datos obtenidos, se lograron compromisos sociales y voluntades políticas para su recuperación y preservación. Se vienen revitalizando así aspectos olvidados del pasado y del patrimonio cultural, ocurridos en la historia del paisaje y el territorio, por milenios, pero ahora, trascendiendo a darle también importancia de futuro para las comunidades presentes y por venir (López y Cano 2004; López et al. 2006).

### **Arqueología de «El Salado de Consotá»**

Se parte de contextualizar regional y arqueológicamente el sitio de «El Salado de Consotá», considerando no solo sus condiciones en el pasado, sino su relación con el presente; en la actualidad las condiciones paisajísticas, culturales y sociales nos remiten a un patrimonio recientemente incluido en la lista de Patrimonio de la Humanidad por parte de la UNESCO, denominado «Paisaje Cultural Cafetero Colombiano»<sup>2</sup>. La construcción del proyecto colectivo para la solicitud de su inclusión se pensó como alternativa de visibilidad y desarrollo para la región. Muchos aspectos naturales y culturales fueron considerados en el expediente de exposición de motivos, análisis y construcción del documento de justificación. Por supuesto, la presencia del cultivo de café y en general la cultura desarrollada en torno a su cadena productiva tuvieron un gran peso. Dentro de las variables analizadas, la arqueología tuvo un importante papel vinculador entre el pasado, el presente y el futuro. Por lo tanto, el Paisaje Cultural Cafetero como patrimonio, no solamente se fundamentó en las características de sus suelos para producir el café más suave del mundo, sino que también se reconoce por los múltiples recursos naturales, los cuales han sido aprovechados por muchas comunidades humanas, por milenios. Los distintos pisos térmicos de la Cordillera Central de los Andes colombianos, desde los valles cálidos a 900 m.s.n.m. hasta los 5.200 m.s.n.m. de los volcanes-nevados,

---

<sup>2</sup> <http://www.paisajeculturalafetero.org.com>

han brindado a todos los seres vivos variedad de recursos, incluyendo gran abundancia de agua dulce. Adicionalmente, afloramientos de agua salada están dentro de estas maravillas de la naturaleza regional (López y Cano 2004; López et al. 2006).

Los primeros testimonios escritos sobre el recurso excepcional de la sal ya habían sido presentados por los cronistas españoles en el siglo XVI, quienes registraron en sus escritos cómo los nativos habitantes obtenían sal en grano, evaporando el agua salada que extraían de fuentes especiales, las cuales brotaban de manera natural. Es famosa la descripción que hace el cronista Pedro Cieza de León, quien relata la vida cotidiana del poblado español de Cartago<sup>3</sup>:

En la ciudad de Cartago todos los vecinos de ella tienen sus aparejos para hacer sal, la cual hacen una legua de allí en un pueblos de indios que se nombra de Consota, por donde corre un río no muy grande. Y cerca de él se hace un pequeño cerro, del cual nace una fuente grande de agua muy denegrida y espesa, y sacando de la de abajo y cociéndola en calderas o pañones, después de haber menguado la mayor parte de ella, la cuajan, y queda hecha sal de grano blanco y tan perfecta como la de España, y todos los vecinos de aquella ciudad no gastan otra sal más que la que allí se hace (Cieza 1985:173).

Es importante recordar además que muchas de las campañas de conquista se condujeron para hallar los pueblos que procesaban la sal, debido a su necesidad para la nutrición y la conservación de alimentos. En particular, para la zona de nuestro interés, las crónicas narran que la ciudad de Cartago fue establecida en un primer emplazamiento, por el conquistador Jorge Robledo

<sup>3</sup> En este territorio, el mariscal Jorge Robledo fundó la ciudad de Cartago el 9 de agosto de 1540, pero existen dos versiones que indican que la ciudad se trasladó debido al asedio de los pijaos o bien por razones de conveniencia económica, que produjeron la migración de la población al sitio que ocupa actualmente en el norte del Valle del Cauca (occidente de Pereira), en 1691. Tiempo después, el 24 de agosto de 1863, el presbítero Remigio Antonio Cañarte y Jesús María Hormaza Niño, entre otros, regresaron a las ruinas de la antigua Cartago, y establecieron una nueva ciudad, que durante 6 años se llamó Cartago Viejo, pero en 1869 se le dio el nombre de Villa de Pereira, en honor al doctor Francisco Pereira Martínez (Ángel 2003).

en 1541, aprovechando la explotación del agua salada a orillas del río Consota, además de otros recursos presentes (Acevedo y Martínez 2004; Cieza 1985; Zuluaga 1998 y 2002). Posteriormente, en 1690 Cartago se trasladó hacia el sitio donde se localiza en el presente (Acevedo 2004; Acevedo y Martínez 2004; Ángel 2003; Cano et al. 2001; Cieza 1985; Duque et al. 1963; Simón 1981; Zuluaga 1998, 2002 y 2004).

La fundación de un nuevo poblado (Pereira) en el mismo sitio donde estuvo Cartago, en 1863, revitalizó una industria que se convirtió en uno de los principales recursos económicos de la naciente ciudad (Zuluaga 1998, 2002 y 2004). Con el pasar del tiempo, ya a mediados del siglo XX, la sal obtenida en las minas de Zipaquirá, en la Cordillera Oriental, pasó a ser de mayor uso por la población, considerando su oferta y el precio, por lo que las fuentes de agua salada se fueron perdiendo de la memoria colectiva, hasta el re-encuentro mediante la investigación arqueológica e interdisciplinaria en el año 2003. Se destaca el hallazgo de los restos de una construcción en ladrillo, tipo horno de secado, para someter a fuego las vasijas llenas de agua salada, cuyo uso se calcula hacia mediados del siglo XIX y principios del XX (Fig. 2) (Acevedo 2004; Acevedo y Martínez 2004; Cano 2004; López y Cano 2004; Pino 2004; Rodríguez y Acevedo 2004; Zuluaga 2004).



Figura 2. Horno en ladrillo donde se procesaba el agua salada, hasta obtener la sal en grano.

## El futuro del pasado, proyectos culturales para la región

La gestión realizada por la Universidad Tecnológica de Pereira ante el Consejo de Monumentos Nacionales del Ministerio de Cultura de la República de Colombia, y ante el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, dio como resultado la declaratoria del Salado de Consotá y sus alrededores como: 1) Zona de Influencia Arqueológica de Interés Nacional (Resolución ICANH 097 de 2004), y 2) Bien de Interés Cultural del Orden Nacional (Resolución MINCULTURA 0998 de 2004). Con estas resoluciones, todo tipo de acciones que se lleven a cabo en este contexto arqueológico debe ser acorde con la protección y preservación de los bienes declarados. Con este nuevo panorama, se dirigieron los esfuerzos a pensar en la consolidación del sitio como un referente educativo y recreativo de la ciudad y la región, a través de una figura de manejo adecuado, con lo cual se viene trabajando en la gestión de un parque arqueológico y ambiental. Vale la pena mencionar que el sector donde está localizado el Salado de Consotá fue visitado por varias generaciones de pereiranas y pereiranos para disfrutar de un paseo al río Consota. Sin embargo, el mundo moderno con sus alternativas más citadinas fue restando poco a poco las visitas al sitio; el baño en el río y el paseo familiar se fueron dejando de lado, hasta casi perderse. Luego del re-descubrimiento, este mismo escenario se ha revitalizado, atrayendo nuevamente distintos grupos de gente cada fin de semana; en particular, aquellos días más soleados, que permiten el disfrute del baño en el río.

La expectativa de tener un área bajo la figura administrativa de parque se basa principalmente en tener orden en el uso de este espacio, el cual, por la historia que se ha recuperado hasta el momento y sus recursos naturales, demuestra una gran fragilidad, si no se lo trata adecuadamente. Por fortuna, el compromiso de la Facultad de Ciencias Ambientales con la calidad ambiental, y del equipo de trabajo liderado por el Grupo de Investigación de Gestión en Cultura y Educación Ambiental, ha permitido un proceso creciente de posicionamiento social de este importante contexto arqueológico, con valores históricos, naturales, geológicos y culturales en general. Con el trabajo permanente de los Vigías del Patrimonio del Salado de Consotá, cada vez más ciudadanos y ciudadanas conocen acerca del sitio, y manifiestan su voluntad para el cuidado y mantenimiento del lugar.

## **El sustento institucional de la apropiación patrimonial como opción de mejor calidad de vida**

Según la Ley General de Cultura de Colombia (1997 y 2008), el patrimonio cultural forma parte de la identidad de un pueblo y está compuesto por los bienes y valores de la Nación, tales como la tradición, las costumbres, los hábitos y el conjunto de bienes inmateriales y materiales, muebles e inmuebles que poseen un interés y un valor para la comunidad en general. La riqueza y la diversidad cultural y ambiental de Colombia y en particular en el Paisaje Cultural Cafetero Colombiano, han llevado a incentivar su protección, valoración y gestión desde diferentes ámbitos, sobre todo desde el trabajo con la comunidad local y los voluntariados.

Como Bien de Interés Cultural (BIC) del orden nacional, según la declaratoria del Ministerio de Cultura, El Salado de Consotá se presenta como un escenario propicio para la sensibilización y el cumplimiento del espíritu de la Ley; así, este aporta, amplía y revitaliza la identidad de los colombianos y en particular de los habitantes de la zona; reconfigura la historia local, permite a la región y al municipio de Pereira descubrir una historia mucho más antigua y diversa de lo que se suponía. Con El Salado, el pasado se presenta vivo, real y fecundo, habilitando nuevos aportes para posibles lecturas del presente. El Salado es una fuente de conocimiento ambiental y cultural; da cuenta de la relación naturaleza-cultura que ha existido en este territorio por más de 10.000 años (López y Cano 2004).

## **El futuro del pasado del Salado de Consotá**

Luego de más de 10 años en proyectos de investigación y gestión permanentes, liderados por la Universidad Tecnológica de Pereira, se cuenta con una base fundamental para dar continuidad a toda una serie de nuevas etapas, tanto en lo académico como en lo comunitario. Con una comunidad empoderada, ella misma puede llevar a cabo la continuidad del proceso de redescubrimiento, conservación y protección de este bien inmueble, ya que por medio de la participación no solo se sensibiliza y forma sobre cómo cuidar El Salado de Consotá, sino que también ella tiene la oportunidad de obtener herramientas que le permitan mejorar su propia calidad de vida.

Hemos aprendido de la comunidad que, una vez resueltas sus necesidades básicas, podemos dar continuidad a los propósitos de la puesta en valor y la protección del Patrimonio de la Nación, en el marco de un uso benéfico

del mismo. Para este trabajo (proteger y gestionar nuestro BIC) y con este objetivo (comunidad con herramientas laborales para la generación de calidad de vida) se creó el grupo de Vigías del Patrimonio del Salado de Consotá de la Universidad Tecnológica de Pereira.

### **Proyecto Vigías del Patrimonio del Salado de Consotá, Universidad Tecnológica de Pereira**

El 15 de octubre del año 2009 el grupo de Vigías del Patrimonio del Salado de Consotá se estableció formalmente ante el Ministerio de Cultura, inscripto bajo la línea de acción denominada Formación y Divulgación del Patrimonio Cultural. De esta manera, el grupo de Vigías adquirió la responsabilidad de generar acciones de intervención específicas sobre el bien patrimonial, proyectándose en la comunidad adyacente, población que se consideró como el mayor factor de riesgo para el Salado de Consotá, pero a la vez como la oportunidad de intervención real en el sentido del uso del bien patrimonial.

Se necesitaban acciones, desde diferentes frentes, que permitieran re-significar El Salado ante la comunidad para que asumiera su rol en la conservación de este patrimonio cultural local. Se realizaron actividades académicas y culturales que permitieron la adecuación de la zona y la integración de la comunidad, lo cual ha contribuido a que se convierta en un lugar propicio para el encuentro de familias y amigos, para actividades formativas y lúdicas en torno a la historia y la cultura ambiental. En este sentido, la labor de los Vigías del Patrimonio permite recuperar, valorar, gestionar y difundir las raíces de un pueblo y reconocer su riqueza.

### **Proyecto Mujeres del Bicentenario en «El Salado de Consotá»**

La consolidación del proyecto de emprendimiento denominado «Mujeres del Bicentenario» surgió con un apoyo decidido de procesos en marcha liderados por el Grupo de Investigación de Gestión en Cultura y Educación Ambiental, su Laboratorio de Ecología Histórica y Patrimonio Cultural, los integrantes del Semillero de Gestión Cultural y Educación Ambiental, y fundamentalmente, de los Vigías del Patrimonio del Salado de Consotá. Su objetivo se centró en fortalecer, en las mujeres y madres cabeza de familia de las comunidades asentadas en los sectores aledaños al Salado de Consotá, la capacidad laboral y la apropiación social del su patrimonio cultural, como opción de futuro. Si bien

previamente se habían dado otros espacios de participación ciudadana, desde el año 2009 existe este grupo ya consolidado, formado por mujeres voluntarias, dedicadas a la protección, conservación, difusión y promoción del sitio como bien de interés cultural y natural de la ciudad de Pereira. A la vez, se aprovechó la capacidad asociativa para la creación y el emprendimiento, ofreciendo servicios de interpretación, pero además con fabricación y venta de artesanías propias.

Los Vigías del Patrimonio del Salado de Consotá soñaron con realizar un proyecto en el que se pudieran «generar habilidades productivas desde la apropiación del arte y la cultura en mujeres y madres cabeza de familia de los barrios El Bosque y Caracol-la Curva», aledaños al Salado. Para su materialización se contó con el apoyo financiero de la Vicerrectoría de Investigaciones, Innovación y Extensión de la UTP, a través de la convocatoria para la financiación de proyectos de extensión solidaria. Las acciones alrededor del Salado de Consotá, como patrimonio cultural, han permitido la recuperación del sitio y la motivación de mujeres líderes de sus hogares y comunidades para aceptar y participar en un proceso de formación que les permita explorar otras opciones laborales.

Los primeros pasos en la consolidación del grupo se dieron en la identificación del equipo de mujeres que participarían en el proyecto, a través de una serie de actividades lúdicas, permitiendo un acercamiento y la caracterización de sus condiciones sociales, económicas y culturales. Se incluyó en el proceso información básica sobre la importancia del Salado de Consotá.

Con los resultados iniciales, se identificó que la principal causa del desinterés comunitario por participar en actividades asociadas al rescate y valoración del patrimonio tenía que ver con el bajo nivel de satisfacción de las necesidades básicas, lo que a su vez genera apatía en temas de asociatividad y acceso a la cultura. Con esta información y aprovechando la representatividad y el liderazgo detectado en las mujeres de la comunidad se concretó, el objetivo principal del trabajo: «Diseñar estrategias de educación, formación y emprendimiento para fortalecer la capacidad laboral y de apropiación social del patrimonio cultural en las mujeres de la comunidad aledaña al Salado de Consotá».

Este acercamiento se dio a través de la actividad denominada «La máquina de los sueños». En una tarde, durante la cual las participantes encontraron un espacio para revivir sus aspiraciones y buscar alternativas para hacerlas realidad, se evidenció la oportunidad de trabajar conjuntamente con esta población por los roles asumidos dentro de sus comunidades (Fig. 3). Con estos sueños a flote, vislumbraron la posibilidad de verse convertidas en portavoces

y defensoras del patrimonio cultural, a la vez que como difusoras naturales del amor y respeto por las tradiciones y la cultura. Salió a relucir su papel de educadoras primeras, puesto que son ellas quienes transmiten de manera directa la sensibilidad a sus hijos y son estos quienes tendrán la responsabilidad de proteger el futuro de este legado.

Visitaron el barrio y nos invitaron a una charla, un taller, la Máquina de los Sueños, eso fue muy hermoso porque nos pusieron a pintar nuestros sueños y después cada una de mis compañeras fue pasando, yo también, a hablar del dibujo, de lo que pintamos, de los sueños que teníamos y que pues por las cosas de la vida no hicimos o se nos olvidó (Testimonio Mujer del Bicentenario).

El nombre del grupo surgió a propósito de la celebración de los doscientos años del Grito de Independencia de la República de Colombia (1810), logrando adaptarse a lo que este grupo de líderes esperaba conseguir al vincularse al proyecto: una visibilización de su labor como mujeres independientes, actoras de procesos de transformación social y cultural con iniciativas de emprendimiento. En un compromiso conjunto, para lograr el objetivo del proyecto, varias actividades han dado continuidad a los encuentros. Durante el año 2010, las Mujeres del Bicentenario se capacitaron, bajo la gestión de los Vigías del Patrimonio, en cursos de creación artesanal en macramé y otros tejidos (Fig. 4), pero también en competitividad laboral con cursos básicos de tecnologías de informática; además, con el apoyo del Servicio Nacional de Aprendizaje —SENA<sup>4</sup>— han participado en cursos de elaboración de conservas y otros alimentos. Todo lo anterior se ha ligado a procesos de formación empresarial y a la participación activa en mercados culturales y artesanales, que son una oportunidad tanto para dar a conocer El Salado como para vender los productos elaborados por ellas.

<sup>4</sup> Es una institución pública que invierte en el desarrollo social y técnico de los trabajadores colombianos, ofreciendo y ejecutando la formación profesional integral para la incorporación de las personas en actividades productivas que contribuyan al crecimiento social, económico y tecnológico del país. Funciona a través de Centros de Formación en todo el territorio nacional.



Figura 3: Dibujo realizado por una de las Mujeres del Bicentenario, plasmando sus sueños de futuro.



Figura 4. Grupo de algunas Mujeres del Bicentenario, en proceso de capacitación en manualidades y artesanías.

## El Emprendimiento «Consotá, Nuestras Manos Crean Futuro»

De la experiencia particular con las Mujeres del Bicentenario, como proyecto de diálogo de saberes para la construcción de futuro, ha sido muy emotiva para la colectividad de trabajo, la materialización de algunos de los sueños con el emprendimiento que ellas conformaron bajo el lema de «Consotá, nuestras manos crean futuro». Su proyección y la opción de resolver independientemente las necesidades de sus familias y las suyas propias, conllevaron a la conformación de una asociación para comercializar sus productos y servicios, consolidando su propia marca. En un ejercicio igualmente colectivo, crearon un diseño y un lema, para caracterizar y posicionar su mercado. El lanzamiento se ha realizado en diferentes eventos artesanales de la ciudad y tuvo su principal muestra en el primer Mercado Cultural de Pereira, pensado y organizado como una estrategia para la divulgación y oferta comercial de los productos elaborados por las mujeres del proyecto. Se ha tenido presencia permanente en los Mercados Agroecológicos de la Universidad Tecnológica de Pereira.

Con todo esto en marcha, los servicios que estas Vigías del Patrimonio están prestando ahora para la salvaguardia del Salado de Consotá las han convertido en voceras en sus familias y comunidades, presentándoles como un legado que deben cuidar, como opción permanente de futuro. Su compromiso será expuesto a continuación, a través de los testimonios de algunas de ellas, recogidos en el transcurso de este proyecto conjunto y colectivo.



Figura 5. Logo creado de manera concertada entre el grupo de Mujeres del Bicentenario, donde se definen como creadoras de futuro y vigías del Salado de Consotá.

## Las voces de las Mujeres del Bicentenario

Para escuchar sus voces, en este diálogo de saberes, qué mejor ejercicio que dejar plasmados los testimonios de vida ante el proyecto. Más allá del texto científico como modelo de escritura supuestamente neutral, estas voces quieren expresar su sentimiento por la experiencia vivida. Es una actividad igualmente concertada, la cual da cuenta del trabajo realizado por este grupo de mujeres, con el acompañamiento que han tenido por parte del equipo de trabajo del Laboratorio de Ecología Histórica y Patrimonio Cultural de la Universidad Tecnológica, y todo el equipo de respaldo. La señora Amparo de Jesús Muñoz, «Amparito», como es llamada por todos, lo resumía como «rescatar la historia, esa ha sido nuestra labor», para definir su trabajo durante el proceso. En sus cincuenta años de vida, caracterizados por trabajo constante, «siempre trabajé por mi cuenta: hacía fritanga<sup>5</sup>, empanadas, papas rellenas; con revistas de productos de belleza, vendía platería<sup>6</sup>»; pero destaca que es la primera vez que siente que su esfuerzo ha contribuido al cambio de vida de otros:

Testimonio: La labor en el hogar también la desempeñé y formé a mi hijo, que ahora estudia medicina y del que estoy orgullosa, pero siempre había deseado poder ayudar de verdad a toda una comunidad. Cuando vivía en Buga<sup>7</sup> participé hasta de política buscando la posibilidad de ayudar, pero eso es muy difícil y hay mucha mentira y engañan a las personas. Con los muchachos de la Universidad ha sido diferente. Llegaron hasta nuestras casas y nos enseñaron cosas muy bonitas de la historia del barrio donde vivimos; nos invitaron a participar de un proyecto para que pudiéramos colaborar con cuidar el Salado que es nuestro patrimonio, y además que nos iban a enseñar muchas cosas para que nosotras pudiéramos tener más dinero para nuestras cosas y las de nuestra familia. Entonces yo me animé y la verdad estoy muy contenta porque hemos ayudado al Salado, lo hemos limpiado, la gente ha ido y ha participado de unos convites<sup>8</sup> que

<sup>5</sup> Se refiere a alimentos fritos, tradicionales en la gastronomía popular de la zona.

<sup>6</sup> Joyería elaborada en plata.

<sup>7</sup> Municipio en el departamento del Valle del Cauca.

<sup>8</sup> Reunión de trabajadores o personas para lograr un objetivo común, en general en la ciudad ha sido usado históricamente como estrategia para el emplazamiento de equipamientos colectivos como el aeropuerto, el hospital entre otros.

hemos hecho para enseñar a la comunidad a visitar ese lugar histórico pero con respeto, cuidándolo. Hemos enseñado cultura a nuestros vecinos. Ahora somos Vigías del Consotá y soñamos con verlo convertido en un parque turístico para que otros conozcan esa historia y además podamos tener otra entrada de dinero.

Amparito es una de las líderes del grupo y ha estado en cada una de las fases del proyecto; ha asistido con constancia a las capacitaciones:

Testimonio: Como siempre he trabajado independiente, me llamó mucho la atención aprender a hacer varios productos con los que pudiera tener más platica y además distraerme, y como las manualidades siempre me han gustado, pues aproveché el curso de tejido en croché y macramé que nos dictó la profesora Gladys y aprendí a hacer manillas, correas, unos bolsos muy hermosos y unas toallas decoradas. También estamos aprendiendo a hacer conservas y a manipular alimentos en el SENA. Unas cosas, unos productos, que gustan mucho. Como nuestra marca lleva el nombre de Consotá, cuando la gente nos pregunta por qué ese nombre, nosotros tenemos la oportunidad de contarles sobre nuestro patrimonio del Salado, y ahí es cuando somos Vigías, porque estamos haciendo propaganda del sitio, contando sobre la historia de allá, sobre cómo los muchachos y muchachas de la Universidad han recuperado ese sitio que nosotras hemos cuidado y así lo vamos a seguir haciendo. Porque todos somos parte de este patrimonio histórico.

Las capacitaciones que este grupo de mujeres han recibido también las ha formado en el tema de patrimonio, por eso Amparito habla con propiedad de este tópico:

Testimonio: Con el grupo, por medio de este proyecto, hemos asistido a varias conferencias sobre patrimonio cultural y así se enriquece la capacidad intelectual de nosotras. Nos sentimos con confianza para hablar sobre esta zona que es historia, y aprender historia ha sido divertido sobre todo porque nos permite contarle a otros eso que aprendemos, y eso también es importante en el trabajo que hacemos de Vigías porque podemos decirle a los pereiranos que tenemos un sitio especial, una zona que hace parte de nuestra historia y que debemos conocer y cuidar como hacen los de la Universidad.

Amparito reconoce que no ha sido fácil, pues «poner de acuerdo a más de treinta señoras, cada una con sus ideas y caprichos y algunas muy conflictivas, pero los muchachos han sido muy amables y nos han enseñado a comunicarnos y a tolerar a los compañeros». Pero ellas saben que todo esfuerzo vale la pena; juntas han creado un producto, una imagen; han unido sus manos y su labor por una causa en común que las beneficia a ellas, a sus familias y a la comunidad local, regional y nacional.

Testimonio. Ahora estamos con la idea de crear una microempresa, y aunque eso es como demorado, yo sé que lo vamos a lograr y que hemos hecho muchas cosas. Y así como dice nuestra marca que Nuestras Manos Crean Futuro, seremos capaces de hacer más cosas por el bien de los hijos y nietos y de la comunidad. Las Mujeres del Bicentenario seguiremos trabajando como Vigías y empresarias.

Testimonio de María Cielo Cardona: La historia del Salado está muy unida a la historia de mi familia. Cuenta mi padre Marco Fidel Cardona que su tía era dueña de esta parte de tierra y propiamente a unos metros de allí tenían su casa de habitación. El Salado, como se le llama popularmente, es la historia de una comunidad pujante que hizo historia en nuestra región. Mi familia, desde mi quinta generación, caminó hasta sus veredas. Somos parte de esta hermosa heredad. Doy a este proyecto las gracias por preocuparse por esta región olvidada de nuestro territorio y el haberlo declarado Patrimonio Cultural es también digno de agradecer. Las Mujeres del Bicentenario continuarán como voluntarias en la protección, conservación, difusión y promoción del Salado de Consotá, como Patrimonio Cultural. Desde su microempresa solidaria seguirán garantizando el bienestar de las familias vinculadas al proyecto, en cabeza de las líderes Vigías. La resignificación del Salado de Consotá, como parte de la identidad de este grupo de mujeres, garantiza la continuidad del proyecto en el tiempo, la herencia de los valores culturales y la permanente preocupación por proteger y conservar el Patrimonio local. El Salado de Consotá se proyecta como una oportunidad de desarrollo, basado en el turismo sostenible cultural, científico y académico; por el potencial que posee para la realización de actividades como: observación de evidencias geológicas, conocimiento sobre los usos del entorno natural, conocimientos sobre historia local y regional.



Figura 6. Puesto de venta de las Mujeres del Bicentenario en un evento público.

### Lecciones aprendidas y proyecciones de futuro

Iniciamos este recorrido, partiendo de un proyecto disciplinar y científico, el cual abrió en la medida de sus necesidades de conocimiento y reconocimiento, la importancia de ser interdisciplinar y luego, un diálogo de saberes. El Salado de Consotá nos fue pidiendo otras dinámicas, más estudios, participación comunitaria y ha brindado así, opciones de futuro, a partir de cuidar el pasado y el presente.

El Salado de Consotá se ha convertido en pilar de referencia en la conservación dinámica de escenarios fundamentales en la memoria colectiva de los pueblos, apropiados de su entorno, dando testimonio de lo que significa «patrimonio vivo». El Salado de Consotá hubiera quedado sepultado para siempre, si no hubiera sido por el compromiso académico de la Universidad Tecnológica de Pereira y su equipo asesor; pero no hubiera tenido trascendencia social sin el compromiso del diálogo con las comunidades aledañas, que le dan sustento a su cuidado permanente, además de su promoción.

Se ha logrado entregar una base científica para la construcción de los proyectos culturales. Ahora, una parte de la ciudadanía pereirana puede contar su historia, desde la misma exhibición de sus evidencias, en el sitio donde ocurrieron los hechos; al mismo tiempo está convocando también

a otras comunidades a recuperar las suyas para contarlas y unirlas en historias comunes. Existe en este caso una apropiación abierta y participativa por parte de las comunidades, en particular aquellas adyacentes a los sitios arqueológicos, quienes en otros escenarios habían sido segregadas. Se da un proceso de integración comunitaria, donde la población se compromete voluntariamente con la protección de los sitios, y al mismo tiempo se hace gestora y vigilante de proyectos adecuados en la preservación de su patrimonio, pero principalmente, en proyecto de vida. La memoria colectiva se refuerza y el patrimonio se traduce en proyectos de futuro.

## Agradecimientos

Al Rector de la Universidad Tecnológica de Pereira-UTP, Luis E. Arango J.; al Director del Centro de Investigaciones, Innovación y Extensión de la UTP, José Germán López (2000-2014); a quienes han ejercido como Decanos de la Facultad de Ciencias Ambientales (2010-2014), Samuel Guzmán y Jhoniers Guerrero; a las Señoras Amparo Jaramillo y Consuelo Jaramillo; al Semillero de Investigación; a los Vigías del Patrimonio del Salado de Consotá; a las Mujeres del Bicentenario; al Grupo de Investigación Gestión en Cultura y Educación Ambiental.

## Referencias bibliográficas

- Acevedo, A. (2004). «Registro y Memoria para una Historia del Agua en Pereira. Ríos, aguas y charcos en la Provincia de Quimbaya». En *Cambios ambientales en perspectiva histórica. Ecorregión del eje cafetero. Volumen 1*. Compilado por C. López y M. Cano, pp. 155-166. Proyecto UTP-GTZ, Pereira.
- Acevedo, A. y S. Martínez. (2004). «La sal y las mercaderías en la Provincia de Quimbaya. Primeras noticias y crónica de los Salados del Río Consota». En *Cambios ambientales en perspectiva histórica. Ecorregión del eje cafetero. Volumen 1*. Compilado por C. López y M. Cano, pp. 167-187. Proyecto UTP-GTZ, Pereira.
- Bolívar, E. (1999). «El patrimonio cultural: Activaciones locales, discursos globales». *Boletín de Antropología* 13(30):120-138. Universidad de Antioquia.

- Cano, M. (2004). «Los primeros habitantes en las cuencas de los ríos Otún y Consota». En *Cambios ambientales en perspectiva histórica. Ecorregión del eje cafetero. Volumen 1*. Compilado por C. López y M. Cano, pp. 68-91. Proyecto UTP-GTZ, Pereira.
- Cano, M., A. Acevedo y C. López. (2001). «*Encuentro con la Historia: Catedral de Nuestra Señora de la Pobreza de Pereira*». Pereira: Intervención Catedral de Nuestra Señora de la Pobreza - FOREC.
- Cieza, P. (1985). *La Crónica del Perú*. Madrid: Raycar.
- Duque, L. J. Friede y J. Jaramillo. (1963). «*Historia de Pereira*». Bogotá: Voluntad.
- García-Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- 1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- López, C. y M. Cano (Comp.). (2004). *Cambios ambientales en perspectiva histórica. Ecorregión del eje cafetero. Volumen 1*. Proyecto UTP-GTZ, Pereira.
- López, C., M. Cano y D. Rodríguez (Comp.). (2006). *Cambios ambientales en perspectiva histórica. Ecología histórica y cultura ambiental. Volumen 2*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira-Sociedad Colombiana de Arqueología.
- López, C. y U. Hernández (Comp.). (2009). *Diálogos entre saberes, ciencias e ideologías en torno a lo ambiental*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Palacio, G. y A. Ulloa (Comp.). (2002). *Repensando la naturaleza*. ICANH-IMA-NI-COLCIENCIAS, Bogotá.
- Pino, J. (2004). «Prospección arqueológica en El Salado de Consotá». En *Cambios ambientales en perspectiva histórica. Ecorregión del eje cafetero. Volumen 1*. C. López y M. Cano (Comp.), pp. 237-258. Proyecto UTP-GTZ, Pereira.
- Rodríguez, D. y A. Acevedo. (2004). «Oro, guacas y misterios. Un recorrido por la antigua ruta de los Salados del Consota». En *Cambios ambientales en perspectiva histórica. Ecorregión del eje cafetero. Volumen 1*. Comp. por C. López y M. Cano, pp. 197-209. Pereira: Proyecto UTP-GTZ.
- Simón, P. (1981). *Noticias historiales: de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*. Bogotá: Banco Popular.
- Zuluaga, V. (1998). *Crónicas de la antigua Pereira*. Pereira: Buda.
- 2002). *Historia de Cartago La Antigua*. Pereira: Buda.
- (2004). *La nueva historia de Pereira*. Fundación. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.



## LOS AUTORES

### **MIGUEL AGUILAR DÍAZ**

Estudió arqueología en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional Federico Villarreal, de donde egresó en el año 2002. Obtuvo su maestría en Antropología en la Universidad de los Andes de Colombia (2010) con una tesis sobre la arquitectura residencial de élite prehispánica en los Andes Centrales. Fue estudiante becado del Departamento de Historia de la misma universidad, en donde a la fecha cursa estudios de Doctorado en Historia. Fue becario del Instituto Colombiano de Antropología e Historia con un tema de arqueología e historia de los movimientos campesinos durante la época de la Violencia en Colombia (1945 a 1965). Fue además profesor de cátedra en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2003 a 2005), profesor visitante en la Universidad Nacional de Colombia (2011) y en la Universidad de los Andes (2008 y 2012) en el Departamento de Antropología. Ha sido Director de la Revista Supay de la Universidad Nacional Federico Villarreal (1998-2006), y co-editado *La Arqueología Social Latinoamericana: de la Teoría a la Praxis* (con Henry Tantaleán, Editorial Universidad de los Andes, Bogotá). Ha publicado además artículos sobre arqueología social, así como las relaciones coloniales dentro de la arqueología y entre las comunidades indígenas y los estados latinoamericanos.

### **MARCIA BEZERRA**

Profesora adjunta de la Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA), Brasil y de la Indiana University, Estados Unidos. Vice-presidente de la Sociedade de Arqueología Brasileira y Junior Southern Representative del World Archaeological Congress. Trabaja además en el Centro Nacional de Arqueología (Iphan/Ministerio

de Cultura). Fue directora de varios proyectos de educación patrimonial en Brasil. Sus principales temas de investigación son: arqueología pública en la Amazonia, estudios de la cultura material y la formación del arqueólogo en la América Latina. Actualmente dirige dos proyectos de arqueología pública en la isla de Marajó y un proyecto de investigación acerca de la enseñanza de la arqueología en la Amazonia. Coordina junto a K. A. Pyburn el grupo de investigación «Arqueología Pública»/ CNPq. Es autora de artículos científicos publicados en revistas en Brasil, Chile y Estados Unidos, coautora de libros como *Os Caminhos do Patrimônio no Brasil* (c/Manuel Lima Filho), *Construindo a Arqueología no Brasil: a trajetória da Sociedade de Arqueología Brasileira* (c/Denise Schaan) y ha publicado libros y textos educativos sobre Arqueología. Ha participado activamente en la formación de arqueólogos en Brasil.

### **RAFAEL PEDRO CURTONI**

Licenciado en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras (UBA); Master of Arts in Archaeology, Institute of Archaeology, University College London; Doctor en Ciencias Naturales, Facultad de Ciencias Naturales y Museo (UNLP). Investigador Adjunto de CONICET y Decano de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires. Dirige proyectos de investigación en la provincia de La Pampa y recientemente en el sector centro-este de San Luis. Intereses de investigación: antropología y paisaje, comunidades originarias, pensamiento latinoamericano. Unidad Ejecutora CONICET-INCUAPA, Facultad de Ciencias Sociales, UNCPBA.

### **MARÍA JOSÉ FIGUERERO TORRES**

Se graduó como arqueóloga en la Universidad Nacional de La Plata (1982), es docente investigador de la UBA desde 1987 y actualmente trabaja en el Instituto de Arqueología de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Integra desde 2005 un proyecto de investigación y extensión en la región de Los Antiguos (Santa Cruz) que ha contado con el apoyo económico de la UBA, CONICET y MINCYT. Además ha participado en diversos proyectos arqueológicos en Neuquén, Santa Cruz y Tierra del Fuego. Sus temas de interés son: la arqueología de Patagonia, la configuración del paisaje cultural, los cambios paleoambientales y geomorfológicos del paisaje, la historia de los Pueblos Originarios de Patagonia, arqueología y comunidad y la capacitación académica. Sus publicaciones incluyen presentaciones en reuniones científicas, publicaciones periódicas y libros editados como así también la elaboración de material para la interpretación de la

arqueología que abarca material impreso (libro y artículos en revistas), material audiovisual (documentales para la televisión extranjera) y la participación en talleres comunitarios y cursos de capacitación.

### **ADRIANA FRAGA DA SILVA**

Docente en la carrera de Historia de la Universidad Federal do Pampa (UNIPAMPA) donde, frente a los dilemas y desafíos del reconocimiento oficial del conjunto histórico de la ciudad de Jaguarão, viene actuando en los temas vinculados al patrimonio arqueológico, su invención, construcción y socialización, como también la investigación de sitios históricos de la ciudad. Se dedica a investigaciones en Arqueología Histórica, principalmente en las siguientes temáticas: paisajes, cultura material, identidades y patrimonios. Desde el 2006 viene trabajando temas relacionados con la construcción de patrimonios y el rol de la cultura material en estos procesos. Es autora de libros vinculados a arqueología y el patrimonio en la región nordeste del Rio Grande do Sul, además de capítulos de libros y artículos sobre los usos y los sentidos de la cultura material, pasada y contemporánea, y los procesos de patrimonialización.

### **PEDRO PAULO A. FUNARI**

Profesor catedrático de la Universidad de Campinas, Brasil. Coordinador del Centro de Estudios Avançados. Fue secretario del World Archaeological Congress, compilador de libros como *Memories from Darkness, Archaeology of dictatorship and resistance in Latin America* (New York, Springer), *Global Archaeological Theory* (New York, Springer), autor de libros publicados en diferentes países, además de artículos en revistas como *Current Anthropology*, *International Journal of Historical Archaeology*, *Journal of Social Archaeology*. Es activista en la lucha por una ciencia democrática y por el respeto por las diferencias.

### **CRISTOBAL GNECCO**

Profesor del Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca, Colombia. Co-editor de las revistas *Arqueología Suramericana* y *Archaeologies*.

### **ALEJANDRO HABER**

Profesor Titular en la Universidad Nacional de Catamarca e Investigador Independiente del CONICET, en San Fernando del Valle de Catamarca. Ha estado investigando los supuestos teóricos y metodológicos de la disciplina arqueológica desde distintos enfoques, incluyendo la sociología, la historia y la filosofía de la arqueología. Se especializa regionalmente en los Andes Centro-meridionales, y ha realizado investigación en la

misma área durante décadas. Está particularmente interesado en desafiar los supuestos occidentales tal como están codificados en la disciplina arqueológica al mismo tiempo que en desarrollar conversaciones más amplias con las epistemes quechua-aymaras, en el contexto poscolonial de expansión de la frontera. Su obra reciente desarrolla una nometodología como arqueología indisciplinada. Es Coeditor de *Arqueología Suramericana-Arqueología Sul-Americana*, publicada en español y portugués. Sus libros recientes son *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas* (Uniandes, Bogotá, Colombia, 2004), *Domesticidad e interacción en los Andes meridionales* (Unicauca, Popayán, Colombia, 2008), y *La casa, las cosas y los dioses* (Encuentro/Humanidades, Córdoba/Catamarca, Argentina, 2012). Recientemente ha publicado artículos sobre arqueología intercultural (*World Archaeology* 39:2, 2007), animismo y perspectivas postoccidentales (*Cambridge Archaeological Journal* 19:3, 2009), el WAC y la ciencia globalizada (con Nick Shepherd, *Public Archaeology* 10:2, 2011) y la arqueología indisciplinada (*Archaeologies* 8:1, 2012).

### **WILHELM LONDOÑO**

Antropólogo egresado de la Universidad del Cauca, Colombia. Adelantó estudios de maestría en antropología jurídica en esa misma universidad. Igualmente realizó estudios doctorales en la Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Tiene varias publicaciones sobre temas que abordan las dimensiones políticas y culturales de la globalización, igualmente ha escrito varios artículos que analizan críticamente la relación arqueología y comunidades locales. Dentro de sus trabajos también puede encontrarse aportes a la arqueología histórica del Suroccidente de Colombia. Actualmente se encuentra vinculado como docente en la Universidad del Magdalena, Colombia.

### **LUCIO MENEZES FERREIRA**

Doctor en Historia Cultural por la UNICAMP (2007). Profesor de Arqueología del Grado en Antropología y de los Programas de Posgrado en Antropología y Arqueología y Memória Social y Patrimonio Cultural de la Universidad Federal de Pelotas (Rio Grande do Sul, Brasil). Es investigador del CNPq. Ha trabajado con arqueología de la diáspora africana, teoría arqueológica y con las relaciones entre arqueología y patrimonio cultural. Sobre estos temas ha publicado artículos en Brasil y en el exterior. Sus últimos libros son: *Território Primitivo: A Institucionalização da Arqueologia no Brasil*. Porto Alegre: PUCRS, 2010; editó, con Javier Nastri, el libro *Historias de la Arqueología Sudamericana* (2010); con Mónica Rotman y Letícia Ferreira, editó *Patrimônio Cultural no Brasil e Argentina: Estudos de Caso* (2011).

## MÓNICA MONTENEGRO

Doctora y Magíster en Antropología (Universidad Católica del Norte y Universidad de Tarapacá, Chile), Master Archéologie et Archéosciences (Université de Rennes 1, Francia). Licenciada en Antropología (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina). Se desempeña como Investigadora del Área Educación del Instituto Interdisciplinario Tilcara (FFyL), Universidad de Buenos Aires, y del Centro Regional de Estudios Arqueológicos (FHyCS), Universidad Nacional de Jujuy. Sus investigaciones se enmarcan en las líneas de la arqueología pública, siendo su interés principal las dinámicas de construcción de patrimonio arqueológico y re- configuración de identidades, en relación con la producción de conocimientos acerca del pasado local en el sector Noroccidental de la República Argentina. Integra el Comité Editorial de la Revista *Estudios Sociales del NOA*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y es Directora de la Colección Huellas, Editorial Universidad Nacional de Jujuy.

## GUILLERMO LUIS MENGONI GOÑALONS

Se graduó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (1979). Fue Becario Externo del CONICET y obtuvo una Pre-Doctoral Fellowship del Smithsonian Institution (1992). Años más tarde se doctoró en la UBA (1997). Es actualmente Profesor Titular Regular de Metodología y Técnicas de la Investigación Arqueológica (FFyL-UBA) e Investigador Independiente del CONICET. A partir de 2008 se desempeña como Director del Instituto de Arqueología de la FFyL-UBA. Desde 2005 dirige un proyecto de investigación y extensión en la región de Los Antiguos (Santa Cruz) que ha contado con el apoyo económico de la UBA, CONICET y MINCYT. Sus temas de interés son: la zooarqueología andino-patagónica; la arqueología de Patagonia; la historia de los Pueblos Originarios de Patagonia; la práctica en arqueología y su relación con la comunidad. Ha publicado libros como autor y editor, capítulos de libros, artículos en revistas y en actas de reuniones científicas, tanto nacionales como en el extranjero, referidos a las diferentes temáticas en las que ha trabajado durante su carrera.

## OCTAVIO NADAL

Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. Diploma de la Universidad de Universidad de Santiago de Compostela en Arqueología del Paisaje. Magíster en Ciencias Humanas (Antropología de la Región del Plata) por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Ha realizado estudios de posgrado en la

## | Autores de este volumen

Universidad de La Plata con el Prof. PhD Philip Kohl sobre arqueología y política. Actualmente es investigador del Grupo de Investigación en Arqueología Forense (GIAF) de Uruguay (Presidencia - Universidad de la República) de búsqueda de enterramientos clandestinos de Detenidos-Desaparecidos de la última dictadura en Uruguay. Ha publicado en coautoría «Investigación Arqueológica sobre Detenidos Desaparecidos Informe Final 2005-2006» (Presidencia de la República - Universidad de la República, 2006); «Uruguay. Acompañamiento psicosocial en procesos de exhumaciones de Detenidos-Desaparecidos» en: *Resistencias contra el Olvido* Pau Pérez Sales y Susana Navarro (Eds) Editorial Gedisa. España. 2007. Es autor de «Arqueología y Derechos Humanos. Otra legibilidad del pasado reciente en Uruguay», en: *Luchas contra la impunidad. Uruguay 1985-2011* Gabriela Fried y Francesca Lessa (Comp.) Editorial Trilce, Montevideo 2011.

### **JAVIER NASTRI**

Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA 1995), magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por la Universidad Nacional de General San Martín (2005) y doctor de la Universidad de Buenos Aires, área Arqueología (2006). Fue becario de: la UBA, del Instituto Alemán de Intercambio Académico (DAAD), de la Fundación Antorchas y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Actualmente es investigador del CONICET en el Departamento de Ciencias Naturales y Antropológicas - Fundación de Historia Natural Félix de Azara, de la Universidad Maimónides. Es docente del Departamento de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y del Doctorado de Arqueología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Ha coeditado los libros: *La perspectiva espacial en arqueología* (CEAL, 1995); *Historias de arqueología sudamericana* (Fundación Azara, 2010); y *Cómo sobrevivir con dos piedras y un cerebro. Manual práctico de arqueología experimental* (Diario de los Yacimientos de la Sierra de Atapuerca, 2011). Su tema de estudio actual es el de los cambios del estilo santamariano en el tiempo según se manifiesta en el registro arqueológico de la Sierra del Cajón (provincias de Tucumán y Catamarca).

### **ADRIANA MARCELA PAREDES MOSQUERA**

Antropóloga de la Universidad del Cauca (Colombia). Participó del proyecto «Pensamiento matemático y conocimiento local en la construcción de la vivienda nasa, departamento del Cauca» y del Programa Nacional de Alfabetización para Jóvenes y Adultos del Territorio Colombiano. Trabaja en temáticas del sector

educativo y el apoyo a la recuperación de la memoria social, en poblaciones campesinas e indígenas como los Ambalueños, Guambianos, Kisweños, Nasas y Yanaconas. En 2009 obtuvo la Beca Colombia Biodiversa, de la Fundación Alejandro Ángel Escobar, con su propuesta de tesis «Los procesos de liberación de la madre tierra y los cambios en los paisajes de lo(a)s Kisweño(a)s, en el resguardo indígena de Kisgo, municipio de Silvia, departamento del Cauca (Colombia)». Líneas de investigación: Antropología de la educación, cambios en el paisaje, problemática de tierras.

### **LOREDANA RIBEIRO**

Licenciada en Historia por la Universidad Federal de Minas Gerais (1997), Maestra en Historia por la Universidad del Estado de Campinas (2001) y Doctora en Arqueología por la Universidad de São Paulo (2006). Actualmente esa profesora adjunta en el Departamento de Antropología y Arqueología de la Universidad Federal de Pelotas, coordinadora adjunta del Programa de Posgrado en Antropología de la Universidad Federal de Pelotas y tesorera de la Sociedad Brasileña de Arqueología. Trabajó con arqueología prehistórica en Brasil desde hace más de 10 años y desde 2006 se ha dedicado a la arqueología histórica, con especial interés en la minería, la ciencia y la tecnología y el género.

### **MARÍA CLARA RIVOLTA**

Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de La Plata (1989), realizó su formación de posgrado en la Universidad de Buenos Aires, recibiendo el título de Doctora en Arqueología (2003). Se encuentra cursando un posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales en la Universidad de Buenos Aires, enfocado en la interacción entre turismo y arqueología. Es docente de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta, en las asignaturas Arqueología Argentina y Metodología de la Investigación. Las líneas de investigación en las que trabaja, comprenden la dinámica de las sociedades prehispánicas en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy) y, Valle Calchaquí Norte (Salta). Más recientemente, se enfocó en estudios sobre Arqueología Pública y de Comunidades.

### **MERCEDES ROCCO**

Alumna avanzada de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Orientación Arqueológica, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UBA. Además es Técnica en Fotografía Profesional (2006) de la Nueva Escuela de Diseño y Comunicación de la CABA. Integra desde hace varios años un proyecto de investigación y extensión en

la región de Los Antiguos (Santa Cruz). Sus temas de interés son: la arqueología de Patagonia, el análisis arqueofaunístico y lítico, el arte rupestre, la arqueología y los medios visuales. Ha participado en reuniones científicas y cuenta con presentaciones en congresos y desarrollado actividades de extensión a distancia en el ámbito de la comunidad escolar de Los Antiguos.

### **CELINA SAN MARTÍN**

Profesora (2008) y Licenciada (2009) en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UBA y, actualmente, es doctoranda de la misma universidad. Ha sido Becaria de la ANPCYT y actualmente se desempeña como Becaria Tipo II del CONICET en el Instituto de Arqueología de la FFyL (UBA). Su investigación está ligada al análisis de los procesos de invisibilización y arqueologización de los Pueblos Originarios de Patagonia Centro-Meridional desde una perspectiva antropológica, a partir de fuentes escritas y memoria social. Desde 2009 integra un proyecto de investigación y extensión en la región de Los Antiguos (Santa Cruz) que ha contado con el apoyo financiero de la UBA, CONICET y MINCYT. Ha presentado trabajos en reuniones científicas y publicado artículo en formato de capítulos de libros y en actas de congresos referidos a sus temáticas de interés y participado en trabajos de extensión a la comunidad.

### **MARÍA XIMENA SENATORE**

Arqueóloga (Univ. de Buenos Aires, Argentina, 1995) y Doctora en Historia (Univ. de Valladolid, España, 2003). Investigadora del CONICET en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas IMHICIHU en la Universidad de Buenos Aires, Profesora de la Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Argentina. Dirige proyectos de investigación en historia y arqueología de la modernidad y el colonialismo en el sur de Patagonia y Antártida.

### **FABÍOLA ANDRÉA SILVA**

Profesora e investigadora del Museu de Arqueología e Etnologia da Universidade de São Paulo, Brasil. Graduada en Historia (Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1988), posee además una Maestría en Antropología Social (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992), un Doctorado en Ciencias (Antropología Social - Universidade de São Paulo, 2000) y un Posdoctorado en Arqueología (Universidade de São Paulo, 2002). Ha realizado diversas experiencias en el Área Arqueología y Antropología, especialmente en Etnoarqueología y Etnología

Indígena, en relación con los siguientes temas: Cultura Material, Formación del Registro Arqueológico, Curaduría de Colecciones Etnográficas, Arqueología en tierras Indígenas. Sus investigaciones etnográficas y etnoarqueológicas se han desarrollado entre los pueblos Asurini del Xingu, Kayapó-Xikrin, Terena e Kayabi.

### **HENRY TANTALEÁN**

Se licenció en Arqueología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú (1998). Obtuvo su maestría (2003) y doctorado (2008) en Arqueología Prehistórica en la Universidad Autónoma de Barcelona, España. Actualmente es profesor de pregrado y posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y profesor de posgrado en la Universidad Nacional de Trujillo. Es investigador asociado del Instituto Francés de Estudios Andinos en Lima y del Instituto Cotsen de Arqueología de la University of California en Los Angeles (USA) con los cuales desarrolla proyectos de investigación arqueológica en el Perú. Ha publicado *Arqueología de la formación del Estado: El Caso de la Cuenca Norte del Titicaca* (Fondo Editorial San Marcos, Lima, 2008), *Ideología y Realidad en las Primeras Sociedades Sedentarias* (1400 ANE-350 ANE) de la Cuenca Norte del Titicaca, Perú (Archaeopress, Oxford, 2010) y co-editado *La Arqueología Social Latinoamericana: de la Teoría a la Praxis* (con Miguel Aguilar, Editorial Universidad de los Andes, Bogotá) y *Arqueología de la Cuenca del Titicaca, Perú* (con Luis Flores, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Cotsen Institute, UCLA, 2012).

### **GUSTAVO VERDESIO**

Ph D, Northwestern University, 1992. Associate Professor de los Departamentos de Romance Languages and Literatures y American Culture en la Universidad de Michigan. Da clases sobre la época colonial latinoamericana, sociedades indígenas precolombinas, y cultura popular. Una versión corregida y aumentada de su libro *La invención del Uruguay* (1996) ha aparecido como *Forgotten Conquests* (Temple UP, 2001). Es coeditor (junto a Alvaro F. Bolaños) del libro *Colonialism Past and Present* (SUNY P, 2002). Ha editado un número de la revista *Disposition* (52, 2005) dedicado a la evaluación del legado del grupo latinoamericano de estudios subalternos (Latin American Subaltern Studies Group). Sus artículos han aparecido en diversos libros y revistas especializadas tanto de literatura y estudios culturales como de arqueología: *Trabajos de Arqueología del Paisaje*, *Arqueología Suramericana*, *Bulletin of Hispanic Studies*, *Revista de Estudios Hispánicos*, y *Revista Iberoamericana*, entre muchas otras.

### **ALINE VIEIRA DE CARVALHO**

Investigadora y Coordinadora del Laboratorio del Arqueología Pública (LAP / NEPAM - Unicamp), Brasil. También es Coordinadora Adjunta del Centro de Estudios e Investigación Ambientales. Es profesora de los Programas de Pos-grado en Historia (IFCH / Unicamp), Medio Ambiente y Sociedad (NEPAM / Unicamp) y de la Facultad de Educación (FE / Unicamp). Investiga temas de Arqueología pública, Patrimonio, memoria y Medio Ambiente. Está asociada a organizaciones nacionales e internacionales como ICOM, WAC, SAB y otras.

### **ANDRÉS ZARANKIN**

Arqueólogo, Profesor Titular del Departamento de Antropología y Arqueología de La Universidad Federal de Minas Gerais (SOA-UFMG). Posee graduación en Ciencias Antropológicas (orientación Arqueológica) por la UBA, Especialización en Historia y Crítica de la Arquitectura y el Urbanismo (UBA), Doctorado en Historia por la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP) y posdoctorados en CONICET y UNICAMP. Fue becario CONICET, CAPES y CNPq. Actualmente es jefe de departamento del SOA y Coordinador del Laboratorio de Estudios Antárticos en Ciencias Humanas de la UFMG.







