
COLECCIÓN
SABERES

2022

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Rector

Dr. Marcelo Aba

Secretaría Académica

Prof. Mabel Pacheco

POLÍTICAS PATRIMONIALES Y PROCESOS DE DESPOJO Y VIOLENCIA EN LATINOAMÉRICA

CARINA JOFRÉ Y CRISTÓBAL GNECCO
(EDITORES)

EDITORIAL UNICEN
TANDIL 2022

Jofré, Carina

Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica /
Carina Jofré ; Cristóbal Gnecco ; editado por Carina Jofré ; Cristóbal Gnecco. - 1a
ed. - Tandil : Editorial UNICEN, 2022.

332 p. ; 24 x 17 cm.

ISBN 978-987-4901-40-8

1. Antropología. 2. Política Latinoamericana. 3. Patrimonio Histórico. I. Gnecco,
Cristóbal. II. Título.

CDD 306.098

© 2022 – UNCPBA

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires
Secretaría Académica. Editorial UNICEN

Pinto 399, Tandil (7000), Provincia de Buenos Aires

Tel./Fax: 0249 4422000

e-mail: c-editor@rec.unicen.edu.ar

www.editorial.unicen.edu.ar

1^a edición: junio de 2022

Responsable editorial

Lic. Gerardo Tassara

Corrección

Lic. Ramiro Tomé

Diseño de Tapa y Maquetación

Camila Colombo Viña

Camila D'Angelo

Foto de tapa

Conquista, 2020

Curtoni, Rafael

Acrílico sobre tela (70 x 50)

Impreso por Docuprint

Heandel L3, Garin, Buenos Aires

Tirada: 100 ejemplares

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

ISBN: 978-987-4901-40-8

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: SOBRE PATRIMONIO, DESPOJO Y VIOLENCIA	
Carina Jofré, Cristóbal Gnecco	9
SERES-ANCESTROS, CUERPOS EXHIBIDOS, CUERPOS DEVUELTOYS Y POLÍTICAS MULTICULTURALES	
	21
LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LOS ANCESTROS. RELOCALIZACIÓN POR REENTIERRO EN SAN PEDRO DE ATACAMA	
Patricia Ayala Rocabado	23
CUANDO EL TERRITORIO SE RECLAMA EN CLAVE CULTURAL Y LA CULTURA EN CLAVE DE DERECHO. DEBATES SOBRE PRÁCTICAS DE CONSERVACIÓN Y EXHIBICIÓN DE RESTOS HUMANOS INDÍGENAS	
Carolina Crespo	45
CUERPOS, MEMORIAS Y RELACIONALIDADES: REENTIERRO DE ANCESTROS MILENARIOS EN LOMA DE CHAPALCÓ (LA PAMPA, ARGENTINA)	
Rafael Curtoni, Kuyen Painé, Nazareno Serraino	63
LOS ENTERRATORIOS INDÍGENAS COMO CAMPO DE DISPUTA. REFLEXIONES DESDE LA ONTOLOGÍA POLÍTICA	
Mariela Eva Rodríguez	75
RUINAS, PROCESOS PATRIMONIALES Y AVANZADA ONTOLÓGICA MODERNO-COLONIAL EXTRACTIVISTA	
	93
EN LOS PLIEGUES DEL PATRIMONIO MUNDIAL: RELACIONES E INTERESES IMPLICADOS EN LA PATRIMONIALIZACIÓN DEL QHAPAQ ÑAN	
Marcela Emilia Díaz	95
RUINAS COMO PATRIMONIO	
Cristóbal Gnecco	113
DOS CASOS DE PATRIMONIALIZACIÓN EN LA DISPUTA POR LO ARQUEOLÓGICO	
Wilhelm Londoño	127
UNA CRÍTICA DESENCANTADA DE LOS PROCESOS DE TURISTIFICACIÓN Y EXTRACTIVISMO EN ARGENTINA: EL CASO DE LOS PUEBLOS CON ENCANTO	
Javier Pastrana, Carina Jofré, Marcela Emilia Díaz, Maai Ortiz	147

LA ÚLTIMA FRONTERA: COLONIALISMOS, EXTRACTIVISMOS Y PATRIMONIO CULTURAL EN LA AMAZONIA PERUANA Carito Tavera, Henry Tantaleán	171
LOS CAMINOS DE SERVIDUMBRE MEGAMINERA Y NARRATIVAS DEL DESPOJO EN LOS PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIONES NEOEXTRACTIVISTAS DEL QHAPAC ÑAN Carina Jofré	193
PATRIMONIO Y MEMORIAS DIVERSAS	235
EL QHAPAQ ÑAN, ENTRE MEMORIA E HISTORIA EN EL PERÚ POSTCONFLICTO Sébastien Jallade	237
MINERALES CONTEMPLATIVOS, PLANTAS COMPAÑERAS Y RUINAS EMBRUJADAS. PROEZAS DE UNA HISTORIA LOCAL, ALTERNATIVA Y CRÍTICA DE LA MINERÍA EN BRASIL Loredana Ribeiro, Sarah Schimidt	255
UN FANTASMA EN EL MUSEO: PATRIMONIO, HISTORIA, SILENCIO Mario Rufer	277
EPÍLOGO	295
ENTRAMADOS TERRITORIALES Y ARQUEOLOGÍA INDISCIPLINADA Alejandro Haber, José Luis Grossos	297

AUTORES Y AUTORAS

AYALA ROCABADO, PATRICIA. Departamento de Antropología, Universidad de Chile.
CRESPO, CAROLINA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

CURTONI, RAFAEL. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

DÍAZ, MARCELA EMILIA. Centro de Investigaciones y Transferencia de Catamarca, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Catamarca (Argentina).

GNECCO, CRISTÓBAL. Universidad del Cauca (Colombia).

GROSSO, JOSÉ LUIS. Universidad Nacional de Catamarca. Argentina.

HABER, ALEJANDRO. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Catamarca (Argentina).

JALLADE, SÉBASTIEN. Instituto Francés de Estudios Andinos (Perú).

JOFRÉ, CARINA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Juan, Universidad Nacional de La Rioja, Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología. Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum (Argentina).

LONDOÑO, WILHEM. Universidad del Magdalena (Colombia).

ORTIZ SÁNCHEZ, MAAI. Doctorado en Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (México).

PAINÉ, KUYEN, también conocida como Ana María Domínguez. Pueblo Nación Ranquel. Consejo de Lonkos Ranqueles de La Pampa. (Argentina).

PATRANA, JAVIER. Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca. (Argentina)

RIBEIRO, LOREDANA. Departamento de Antropología e Arqueología, Universidad Federal de Pelotas (Brasil).

RODRIGUEZ, MARIELA EVA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

RUFER, MARIO. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (México).

SCHIMIDT, SARAH. Departamento de Antropología e Arqueología, Universidad Federal de Pelotas (Brasil).

SERRAINO, NAZARENO. Pueblo Nación Ranquel. Comunidad Rosa Mariqueo. Consejo de Lonkos Ranqueles de La Pampa (Argentina).

TANTALEÁN, HENRY. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú).

TAVERA, ANA CARITO. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú).

INTRODUCCIÓN: SOBRE PATRIMONIO, DESPOJO Y VIOLENCIA

CARINA JOFRÉ, CRISTÓBAL GNECCO

Patrimonio es un concepto vago, no por sí mismo (su absoluta materialidad desafía cualquier imprecisión), sino porque los discursos institucionales –del Estado, la academia, los organismos multinacionales– lo rodean de un aura misteriosa tan potente que la determinación de su significado pareciera una misión condenada al fracaso. ¿Pero no es eso lo que quieren esos discursos: elevar el patrimonio a una condición casi mística, inasible, encumbrarlo en una centralidad simbólica que todos tienen que reconocer y reverenciar, pero nunca discutir? Se supone que el patrimonio es “algo” que compartimos en lo más profundo de nuestra sociabilidad, allí donde yacen los significados más esenciales, aquellos que cementan e incluso crean la vida colectiva. ¿Pero dónde están esas profundidades, adónde llegan? En cualquier caso, ¿quiénes somos? ¿Cuál es la condición que nos une, cuál la naturaleza de este tipo de vínculo que nos lleva a compartir? ¿Cuál es la particularidad del nosotros?

Este libro no cae en la trampa del misterio y ofrece una visión crítica del patrimonio, particularmente de las políticas patrimoniales y de los procesos de patrimonialización puestos en marcha por los Estados latinoamericanos con el apoyo de organizaciones paraestatales. La propuesta del libro nace del cuestionamiento que los autores y las autoras de los capítulos realizamos a las versiones concertadas del patrimonio divulgado cómodamente, en gran parte, de los espacios académicos y estatales alineados con las retóricas humanistas y de conservación de la diversidad global y del desarrollo sustentable. Más allá de las críticas que vinculan las actuales políticas patrimoniales y los procesos de patrimonialización a la extensión de los discursos del desarrollo al campo de la cultura o la economía de las identidades –un fenómeno atribuido a la desregularización transnacional de los mercados en la globalización neoliberal–, nuestra perspectiva denuncia la manera brutal como esas políticas y los procesos que ponen en marcha impactan sobre las vidas en relación, sobre los cuerpos, sobre las memorias, sobre los territorios. Los impactos más importantes que documentamos y denunciamos tienen que ver con el despojo y la violencia que desatan y con los que se articulan, esto es, con la dimensión violenta de los despojos a la que nos enfrenta la colonialidad de la naturaleza (Alimonda 2011) en los neoextractivismos ensayados en Latinoamérica luego del consenso de las *commodities* en el siglo XXI (Svampa 2012), en los cuales el patrimonio participa otorgando fundamento y legitimidad a las nuevas políticas de gobernanza global. Por eso es necesario vincular los estudios críticos del patrimonio con el estudio de los nuevos extractivismos neocoloniales.

Los artículos están agrupados en tres temáticas: (a) seres-ancestros, cuerpos exhibidos, cuerpos devueltos y políticas multiculturales; (b) ruinas, procesos patrimoniales y avanzada ontológica moderno-colonial extractivista; y (c) patrimonio y memorias diversas. El primer grupo aborda la violencia que se ejerce sobre los cuerpos de los *otros* arquetípicos de la na-

ción en una perspectiva patrimonial. No bastaron las políticas eugénicas y de exterminio: los cuerpos “restantes” fueron convertidos en objetos de investigación y exhibición. Los cuerpos de los otros, objetos de la naturaleza, pasaron a ser parte de las colecciones de curiosidades ofrecidas por el espectáculo nacional: medidos y clasificados, los *indios* fueron colecciónados y exhibidos al lado de pájaros, fósiles, minerales, plantas. La naturalización de los *otros* tuvo un componente grotesco –que no excluye, pero exacerba, otros tipos de violencia– que puso a los ancestros (no sólo humanos) en las vitrinas de los museos. Los artículos cuestionan las políticas patrimoniales sobre el cuerpo indígena: el trabajo de cosificación a través de políticas de excavación, clasificación, investigación, conservación y exhibición que justificaron la perpetración de prácticas de violencia en el ámbito de museos e investigaciones afectando las relaciones entre las comunidades indígenas y sus ancestros. Las comunidades despojadas de sus seres-ancestros, sin embargo, han visto –con una mezcla de descanso y sospecha– cómo la lógica nacional reconvertida en postnacional decidió devolver ciertas “cosas” que había arrebatado a los mundos a los que pertenecían, pretendiendo que esa devolución sanara las heridas coloniales (Anzaldúa, 2016). Las devoluciones han tenido efectos contradictorios: han aliviado la culpa colonial de los arqueólogos y los patrimonialistas –que, sin embargo, preservan una inmensa parcela de dominio sobre la que continúan ejerciendo violencias inauditas– y han permitido que las comunidades acojan a sus seres ancestrales y les devuelvan su lugar en el tejido social. Pero las heridas coloniales están abiertas y desde ellas se enfrentan el despojo y la violencia continuas; también se recomponen los mundos que habían sido brutalmente pisoteados. ¿Qué hacer con los cuerpos cuando no quedan territorios a salvo del despojo? A pesar de toda esta violencia, los pueblos y las comunidades imaginan, reclaman, enuncian en estos cuerpos sus territorios de lucha y sanación, a veces acompañados por quienes practican la arqueología.

El segundo grupo pregunta por el lugar de las ruinas en la (post)modernidad, inquire por qué la avaricia patrimonial ha puesto sus ojos en ellas. Los procesos patrimoniales no son tan inocentes como parece y como se pregonan. En ellos se despliegan relaciones jerárquicas y desiguales –muchas veces destructivas, destructoras–. Más allá de los llamados a la identidad, la integración y el desarrollo participan de una condición ontológica: son un avance de la ocupación (post)moderna de territorios y subjetividades que antes no habían sido intervenidos de una manera tan agresiva. Esa ocupación, que también es económica, ocurre sobre fronteras en las que concurren biomas frágiles, poblaciones vulnerables, *commodities* apetecidas... y ruinas, una mezcla letal. Esta condición ontológica aparece en la articulación del proceso patrimonial con los discursos de desarrollo, desde el obvio difundido por los agentes del patrimonio, el del turismo, hasta otros menos obvios, como el del neoextractivismo desarrollista exportador. Esta jerarquía de obviedad sugiere que la excesiva preocupación por los efectos deletérios del turismo distrae la atención analítica y política de donde puede ser incluso más importante: la descripción de vínculos profundos y dañinos entre el patrimonio y el discurso general del desarrollo, incluyendo, cómo no, su sentido teleológico y evolutivo. Un componente básico de ese avance ontológico que el patrimonio bendice y legitima es la naturalización de la inevitabilidad del desarrollo, del extractivismo, de su violación de los derechos humanos y de la madre tierra. En línea con tal avance, la industria del patrimonio también es extractiva: no extrae productos tradicionales, sino nuevos, los llamados “valores patrimoniales”, de sus lugares de origen en redes de relaciones cuya importancia no es solo histórica.

El tercer grupo piensa la relación violenta entre el patrimonio como heraldo de la forma moderna de contar el tiempo pasado y otras formas no tan modernas, la manera en que transforma lugares de memoria –de campesinos, indígenas, pobladores locales– en sitios arqueológicos y después en sitios o yacimientos patrimoniales, cual mina donde yace la expectativa del mineral a explotar. El patrimonio desarraiga los sentidos históricos de orígenes, destinos, diferencias y luchas de poder; su historicidad está, pues, velada por su reificación. La patrimonialización opera sobre cosas-signo que asume y presenta como entidades naturales allá afuera, y que convierte en bienes patrimoniales –nunca patrimonializables, claro, evitando el ingreso alterador de lo histórico–, cuya existencia acepta encantada, pero jamás discute: los bienes patrimoniales son, no devienen. Además, escinde los “valores patrimoniales” de sus redes tradicionales de relación y logra que las dimensiones semióticas sean arrancadas de las totalidades sociales –no sólo retóricamente, sino también como experiencias vividas–. Ese es el centro del asunto, el elemento básico en la conversión de “algo” en bien patrimonial: para venderlo como patrimonio primero hay que poner fin a las relaciones de las que participaba, eliminar las memorias de las que formaba parte. Para venderlo en el mercado turístico, como elemento importante del dominio de la soberanía ontológica (post)moderna, primero hay que callar las otras voces que lo nombran. Pero los capítulos en este grupo deshacen la naturalidad del patrimonio, su dureza ontológica. Esa suspensión la realizan otras memorias, otras formas de corporeidad, otras formas de relación con el tiempo (en plural, los tiempos) y con los seres, fantasmas y ruinas embrujadas que lo pueblan: se trata, pues, de la rebelión de las memorias ocupadas por lo patrimonial y sus discursos de soberanía; se trata, en fin, “de hacer de la historia una contra-memoria y de desplegar en ella, por consiguiente, una forma totalmente distinta del tiempo” (Foucault 1991, p. 25).

LATINOAMÉRICA COMO SUJETO Y LA ARQUEOLOGÍA-PATRIMONIO

El libro podría tratar de otros lugares y de otras experiencias, pero estamos y somos en ese lugar que la geopolítica mundial del siglo XIX llamó “América Latina”. No buscamos una putativa universalidad de los asuntos que describimos –el aparato patrimonial opera de maneras desiguales–, pero esperamos, en cambio, que lo que vemos y pensamos pueda ofrecer puntos de encuentro, lugares de activismo, horizontes de recomposición. En cualquier caso, Latinoamérica fue y sigue siendo un espacio abismal estratégico para las reconfiguraciones en marcha del orden global, un lugar privilegiado para la experimentación de nuevos proyectos de recolonización y redefinición de las políticas de subalternización y de gestión de la gobernanza colonial por su biodiversidad, depósitos minerales y de hidrocarburos e historias y paisajes culturales. El patrimonio como producción moderna ligada a la universalización de los Estados-nación y a la expansión del sistema capitalista y como objeto central de acuerdos o disputas por la soberanía ontológica moderno-colonial es un dispositivo eficaz para construir, sustentar, reproducir o transformar la geopolítica hegemónica.

Desde el siglo XIX, las políticas patrimoniales se articularon con los procesos de construcción de los Estados-nación latinoamericanos y fueron centrales en la conformación de un sentido de pertenencia que homogeneizó la heterogeneidad social y cultural existente sobre la base de la edificación de un pasado e identidad común y la instalación de moralidades y comportamientos acordes con el orden social de la época. La pareja arqueología-patrimonio fue creada por la modernidad y reclutada para tratar con los sentidos temporales; en América Latina trató con lo que Néstor García Canclini (1989) llamó “heterogeneidad multitemporal”

de la mayor parte de sus sociedades. Así como los modernistas (especialmente artistas plásticos) de finales del siglo XIX apelaron a fuentes tradicionales (campesinas / indígenas) para construir sus artes nacionales, la arqueología-patrimonio construyó una nueva temporalidad –la de un celebrado pasado preeuropeo puesto en términos Occidentales, con medios Occidentales, para servir necesidades Occidentales– para densificar la novedad de las naciones recientes. Así continuaron el proceso colonial de extirpación de idolatrías: esta vez, ya en tiempos republicanos, buscaron extirpar la temporalidad indígena y, por el camino, su existencia como referente cultural (salvo para ser destruido). La nueva temporalidad, típicamente moderna y latinoamericana, rápidamente desplazó (pero no acabó) otras temporalidades. Enterró los tiempos oscuros de la conquista y la colonización levantando un pasado indígena glorioso. La modernidad burguesa, la de los mestizos en ascenso, condenó los siglos de gobierno europeo como brutales, bárbaros, criminales, atrasados y aislados. Así fue borrado el período situado entre las sociedades indígenas pasadas y la modernidad. La paradoja extraordinaria es que el período que hizo posible las sociedades latinoamericanas occidentalizadas (la colonia) fue estigmatizado y eliminado, mientras los indígenas, despreciados y subyugados, fueron glorificados en el pasado.

La nueva temporalidad producida por la arqueología-patrimonio fue enunciada por el mestizo, un sujeto historizante que salió de la oscuridad para contar la historia de ancestros previamente vilipendiados –ancestros indios, extrañamente, pero purificados de cualquier huella étnica–. La historia nacional necesitaba *su* pasado. Esa fue la contribución de la arqueología-patrimonio: leer la historia preeuropea con ojos mestizos, dotando objetos y sitios ajenos con una simbología propia. La arqueología-patrimonio, en casi todos los países latinoamericanos, fue parte de la retórica del mestizaje, una ideología potentísima que creó una raza –el mestizo, la suma de las razas–. Éste no constituyó una raza histórica unitaria, desenterrada de tiempos sin memoria, sino una raza reciente, una mezcla hecha sin ocultar la labor de construcción. Su creación fue una tarea retórica sin precedentes que dejó un ignominioso rastro de violencia: el mestizaje no fue un hecho biológico (el intercambio de genes), sino una violencia discursiva que depredó las diferencias raciales. No fue un “proceso inevitable”, sino el resultado de una relación asimétrica de poder en la cual una élite moderna (descendiente de los criollos, ese patriarcado moderno que dio origen a la nación) estableció los términos del proceso: la lucha por las diferencias raciales debía dar paso a la unidad democrática del mestizaje.

Este relato se ha alterado, sin embargo. Desde comienzos del siglo XXI, hemos empezado a ver cambios drásticos en las políticas patrimoniales, sobre todo en relación con la profundización del multiculturalismo neoliberal como principio organizador y con los planes de ordenamiento territorial, cada vez más intervenidos por la agenda del patrimonio mundial, supuestamente orientados a la integración de los países de la región. La reorganización de los bienes patrimoniales que integran la Lista Mundial de Patrimonio de la UNESCO también corresponde a las nuevas orientaciones políticas de la economía financiera global y son dictadas por un modelo de profundización del desarrollo neoextractivista exportador que ahonda las dinámicas históricas de desposesión a través de un modelo de despojo y concentración de tierras, recursos y territorios que tiene a las grandes corporaciones (en una alianza multiescalar con los diferentes gobiernos) como actores principales. Estos nuevos procesos globales han tenido y tienen un fuerte impacto físico y simbólico en las comunidades de la región.

En los nuevos actos patrimoniales ocurre un proceso generalizado de alterización y una exacerbación inusitada de la violencia patriarcal extractivista de la cual el patrimonio participa.

pa –como discurso de soberanía y política de Estado–. Los y las habitantes locales impactados por los procesos patrimoniales son convertidos (o reconvertidos, si a eso vamos) en los *otros* arquetípicos de los tiempos nacionales: los primitivos, los premodernos, los salvajes. Estos *otros* también necesitan ser feminizados (construidos como la parte débil) para que el ejercicio de la violencia patriarcal funcione como expresión de poder en la mirada pornográfica de la colonialidad estatal moderna en constante expansión (Segato 2014). Esta (re)conversión de los *otros* como el patrimonio encarnado de la nación es fascinante y curiosa porque recicla papeles del teatro nacional en las funciones postnacionales que de alguna manera autoriza. Esta alterización no es menor: no solamente dota de un sentido de autenticidad a los bienes patrimonializados que se venden como emblemas de lo realmente histórico, sino que provee al consumidor de los bienes de la industria patrimonial del exotismo (comidas, artesanías, bailes, sanaciones) que busca ávidamente. El *alter* así construido apuntala, una vez más, la dirección y sentido del tiempo dominante y promovido. El viejo nuevo *alter* adjunto a lo patrimonial –parte integral, aunque tangencial, de eso bautizado como “patrimonio inmaterial” hace ya dos décadas– sigue habitando un tiempo distinto, no moderno, anterior a cualquier sentido transformativo. Habita un tiempo detenido, pues, un tiempo frío, un tiempo que no se mueve, pero que tiene que ser constantemente recreado. Por eso, el *alter* creado por el acto de violencia patrimonial es preterizado –y allí, en esa preterización, cuenta con el auxilio inestimable de las narrativas arqueológicas que hablan de desaparición, reemplazo, migración, catástrofe, en fin, de tiempos idos que también son, cómo no, *tiempos otros*, con toda la carga de negación de la coetaneidad que uno o una pueda imaginar, pero también *tiempos de otros*, en cuyo caso ya estamos hablando de apropiación y despojo desmedidos–.

La dimensión alegórica del discurso arqueológico-patrimonial alude a la aniquilación, a la desaparición y a la fijeza: los sujetos arqueológicos (pueblos, culturas, incluso tiestos) no cambian, sino que desaparecen –pero vuelven a aparecer como patrimonio, esta vez ya no en la escena nacional, sino en el mercado, gobierno y humanismo postnacional–. Nunca habían sido tan complementarios los discursos arqueológico y patrimonial como ahora. El catastrofismo es la base fundacional en la que esa alegoría encuentra su expresión más refinada. La desaparición de los pueblos prehispánicos implícita en las explicaciones catastrofistas –invasiones, migraciones, aniquilaciones– presupone su desintegración definitiva en el tiempo y en el espacio y su salvación en el bien patrimonial. Ésta es retórica y estética. El catastrofismo está ligado a una declaración lastimera sobre todas las maravillas que se perdieron en el proceso –la nostalgia imperialista, pues, que puede leerse por igual en las declaraciones de los museos, en la melancolía de los caminantes que recorren la senda o en las ponencias de los arqueólogos–. Los pueblos indígenas precoloniales con mayores “logros” culturales (metalurgia, estatuaria, grandes obras de infraestructura) fueron eliminados con las explicaciones catastrofistas y reemplazados por pueblos mucho “más atrasados”: aquellos que encontraron la colonia y la república y en necesidad de ser civilizados. No en vano las invasiones se ligaron a una génesis civilizadora, legitimadora de la violencia moderna: los pueblos invasores dieron a los pueblos invadidos el don de la cultura (es decir, de la civilización). Los bienes patrimonializados son parte de esa ya larga (y continua, tanto que constituye un archivo discursivo) estrategia catastrofista: el mundo y los pueblos a los que pertenecieron ya no existen, pero ahora son elevados a símbolo de identidad (nacional y, vaya curiosidad, transnacional); al mismo tiempo los putativos descendientes de ese mundo y esos pueblos, indígenas y campesinos actuales, son desconectados de esa herencia, salvo como parte de la humanidad a la que se hacen pertenecer (y que niega cualquier relación específica) y como proveedores de artesanías y folclor, como

firmantes de autenticidad étnica. La patrimonialización es la nueva génesis civilizadora y el catastrofismo del que participa es el motor de la alterización.

ETNOGRAFÍAS DEL DESPOJO Y LA VIOLENCIA

El uso académico contemporáneo y más extendido del término ‘despojo’ remite al trabajo del teórico marxista David Harvey (2004), quien señaló que, a diferencia de los modos tradicionales de la acumulación originaria, y en una nueva fase del capitalismo, el capital amplió sus fronteras a nuevos mercados creando una crisis de sobreacumulación en su necesidad de reproducción constante. Esta situación ocasiona un proceso de despojo que el autor denomina *acumulación por despojo* o *acumulación por desposesión*.¹ En la actualidad, buena parte de las revisiones del concepto de despojo en los estudios etnográficos latinoamericanos proviene de Colombia.² Esto se debe al hecho de que –desde las negociaciones del Estado colombiano con grupos paramilitares entre 2003 y 2006 y con las FARC a inicios de 2012– el despojo se ha incorporado en el lenguaje habitual para señalar la ocupación violenta de tierras y territorios como un aspecto central de la guerra³ (CNRR 2009). El reconocimiento del despojo por parte del Estado colombiano fue fruto de la presión de organizaciones civiles, indígenas, campesinas, afrocolombianas y ONGs. En cualquier caso, un elemento conceptual importante señalado por las etnografías latinoamericanas es la perspectiva holística y relacional del despojo, considerando sus dimensiones epistemológicas y, sobre todo, ontológicas. La propiedad que es despojada (cuerpos, objetos, territorios, lugares y memorias, etc.) construye (crea) el patrimonio como una fuerza objetiva con existencia sólo a partir del acto de expropiación o desposesión que lo origina. El despojo no se reduce a la observación de hechos violentos puntuales (como la usurpación de tierras, las matanzas o las guerras):

El despojo no es un fenómeno aislado ni excepcional, sino más bien una lógica histórica y sistemática de ejercicio del poder y de la acumulación a través de la cual se ha constituido el Estado-nación. El despojo supone también una perspectiva relacional, es decir, no se puede entender adecuadamente el despojo sin examinar el “otro lado” del despojo (Raíz-AL 2016: 39).

El despojo tiene una dimensión histórica: comporta procesos de larga y media duración a partir de los cuales se configuran coyunturas específicas de violencia y desigualdad. Por eso los procesos de despojo deben ser rastreados histórica y espacialmente a través de paisajes o configuraciones concretas (Hart 2016; Ojeda 2016). Los estudios etnográficos realizados desde enfoques y metodologías críticas de la arqueología se complementan bien en los estudios de procesos de patrimonialización. A partir del estudio de los procesos y las dinámicas del despojo como espacialidades concretas producidas en los procesos de patrimonialización, es posible revelar las múltiples formas que adquieren la violencia y la desposesión en la creación de paisajes cotidianos del despojo (Ojeda 2016).

1 Su traducción al español equiparó la noción de *despojo* con *desposesión*.

2 El Centro de Pensamiento Latinoamericano Raiz-AL (2016) propuso revisiones teóricas y metodológicas del despojo, muchas de las cuales fueron revisadas en los trabajos compilados en los volúmenes “Antropologías del despojo” publicados en 2016 y 2017 en la *Revista Colombiana de Antropología*.

3 Esto se retrata, por ejemplo, en la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras del 2011, en la cual el despojo es un objeto central para organizar los programas de reparación a las víctimas del conflicto armado interno.

¿Qué hacer frente al despojo y la violencia generalizada que pone en marcha? La importancia de las etnografías críticas está en el trabajo que hacen para desnaturalizarlos y en su potencial para ofrecer comparaciones relacionales que busquen las conexiones en diferentes escalas globales y locales, reconociendo los procesos de constitución, conexión y desconexión – cargados de poder– que permiten identificar deslizamientos, aperturas, contradicciones y posibles alianzas entre articulaciones diferenciales localizadas. La desnaturalización del despojo como ejercicio producido por el poder del gobierno sobre los *otros* también supone una perspectiva que desestancializa y desfuncionaliza las relaciones de poder. Las etnografías críticas son relacionales, no son relatos de variaciones locales o ejemplos de un proceso global (Hart 2016). Tampoco son estudios de caso sobre los impactos de la globalización o sobre el imperialismo o cualquier otro conjunto de fuerzas inexorables y predeterminadas. Esas etnografías reconocen el carácter moral del despojo: precisan que se trata de una intervención producida en condiciones históricas específicas y que, en tal sentido, existen también otras narraciones que enfrentan sus efectos violentos y cotidianos sobre la producción de espacios y sujetos, de cuerpos y territorios. No desconocen la existencia del despojo y sus efectos, más bien reconocen que son producidos en el campo de disputas hegemónicas por la verdad y el sentido de lo real.

El despojo es, en tanto colonización ontológica de mundos de vida, un acto violento por el cual el padre (el Estado nación moderno-colonial y, ahora, el Estado postnacional multicultural) se impone sobre otros régimenes de cuidado y sobre formas de relacionalidad, y se realiza mediante tres procedimientos distintos, pero conexos: (a) fragmentación de relaciones (y de los sujetos, cuerpos, memorias, territorios y lugares implicados en ellas); (b) mercantilización y fetichización; y (c) avance de la frontera ontológica.

El despojo no se limita a la expropiación de bienes, cosas, u objetos; también, sobre todo, interrumpe relaciones significativas para la reproducción de la vida (Raíz-AL 2016). En esto, como en tantas otras cosas, es una expresión típicamente moderna, porque allí donde había mundos en relación deja apenas entidades aisladas, inconexas, que entrega a la intervención disciplinar. La principal ruptura ocurre a través de la disposición binaria –en la que una de las partes marca y la otra es marcada–, sobre todo mediante la dicotomía maestra de la modernidad: la división entre cultura y naturaleza. El despojo y la violencia que acompañan los actos patrimoniales encuentran legitimidad porque son efectos colaterales de la expansión y operación de la cultura; al fin y al cabo, los afectados son parte de la naturaleza –los otros y sus mundos– y el relato interminable quiere que ésta desaparezca.

La mercantilización quizás es el tema que ha recibido mayor atención de los estudios críticos del patrimonio, debido, en buena parte, a los efectos desastrosos del turismo, su frecuente ruptura de los lazos sociales y la especulación inmobiliaria que lo acompaña y por la manera en que arrincona a los habitantes locales, funcionalizándolos como proveedores artesanales y como parte del paisaje auténtico que los turistas buscan con avidez para exotizar su experiencia del afuera.

La fetichización es resultado de la operación cosificante de las relaciones entre los seres, los territorios y las cosas. Es en el cuerpo y desde el cuerpo donde la política patrimonial, como política de conocimiento instrumentada para el ejercicio de la violencia sobre los *otros*, puede ser disuelta eficazmente ante la denuncia de la inhumanidad develada en la cosificación exhibicionista, y pornográfica, de la muerte. Los colonizados conviven históricamente con un mundo colonizado también por un lenguaje de pura violencia, dijo Frantz Fanon (2009), y por eso sus vidas consideradas inhumanas, inferiores a la humanidad universal, reciben un

trato inhumano, en una red de poderes violentos, soberanos y totalizantes. Ese es el contexto de surgimiento histórico de las patrimonializaciones sobre el cuerpo indígena, es decir, la necesidad de los Estados modernos latinoamericanos de legislar sobre el cuerpo indígena, considerándolo de utilidad pública para la comunidad nacional, provincial, y para la humanidad misma.

La industria patrimonial, alimentada por el mercado, eleva los bienes “tangibles” e “intangibles” a riqueza explotable y a simbolismo gobernable, violentando cosmovisiones no tan modernas, porque objetiva el tiempo para volverlo mercancía y objeto de gobierno. Esa industria está edificada sobre la temporalidad moderna que moduló la forma de contar el tiempo, lo hizo trascendente (objetivo, neutral), llevó un colectivo (la sociedad nacional) y una singularidad (el individuo moderno) a reconocerse mutuamente como totalidad y parte y los unió en un espacio ceremonial, mnemónico. El tiempo moderno desempeñó tres funciones: fue una medida de progreso (la sociedad supo dónde estaba, hacia dónde iba y de dónde venía), fue un medio de control (los sujetos tuvieron que ajustarse a un comportamiento temporal que estableció un origen, una ruta y un destino) y fue señal de un intercambio simbólico (entre la sociedad y el conocimiento experto).

La temporalidad moderna impuso sus leyes en todos los ámbitos de la vida y en medio de transformaciones extraordinarias. Los gobiernos nacionales se comprometieron con la modernidad (y con la expansión capitalista) mediante la adopción de políticas, como las patrimoniales, que transformaron el panorama político, social y económico de sus comunidades –irónicamente, esas transformaciones golpearon la concepción de comunidad mientras afianzaron la de individuo, por lo general en desacuerdo con la comunidad con respecto a derechos legales y valores morales fundamentales, como la solidaridad y el bien común–. Fue forjado un nuevo pacto social (entre la sociedad y el capitalismo) que sustituyó el pacto tan apreciado por los teóricos políticos de los siglos XVII y XVIII (entre la sociedad y el gobierno). Ese pacto, aún vigente a pesar de las transformaciones ocurridas en la lógica moderno-colonial de las últimas décadas, continúa forjándose a través de su avance ontológico sobre las últimas fronteras de la tierra; no en vano los procesos de despojo también ocurren en nombre de las políticas de preservación y conservación de los patrimonios naturales y culturales.

DE CÓMO NACIÓ ESTE LIBRO

A fines de 2017, la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP)⁴ y la Fundación Tiempos, con el apoyo del Ministerio de Cultura de Argentina, organizaron en Buenos Aires el simposio “Políticas patrimoniales en el contexto actual latinoamericano” para debatir el papel de los Estados, naciones, comunidades y movimientos sociales en la configuración de complejos entramados en el marco de recientes procesos de integración (política, económica y global) que producen despojos y violencias generalizadas. La mayor parte de los capítulos de este libro surgen de las ponencias que fueron presentadas en el simposio. La idea del libro fue tomando cuerpo en los años posteriores a través de las relaciones que se fueron tejiendo dentro y fuera de la red en torno a la preocupación por la exacerbación de proyectos de patrimonialización transnacionales, como el Qhapaq Ñan, o por los rumbos de las políticas patrimoniales sobre el cuerpo indígena, o la preocupante re-

4 Sitio web de la RIDAP <http://ridap.org/>.

producción de programas de *marketing* turístico patrimonial, como el de Pueblos con Encanto, todos atravesados por las dinámicas neoextractivistas contemporáneas.

Desde aquel simposio fuimos construyendo una mirada crítica conjunta y colectiva respecto a la necesidad de investigar en colaboración. Así, *enredándonos*, fuimos buscando puntos comunes en la disidencia frente al patrimonio, *doliéndonos* por las experiencias colectivas en los lugares donde habitamos y nos relacionamos, ampliamente afectados por las políticas patrimoniales que se han implicado rizomáticamente en las prácticas de la gobernanza global casi sin dejar ningún ámbito de la vida por colonizar.

RIDAP, colectivo de análisis crítico de la realidad suramericana integrado por investigadores/as y grupos de trabajo interesados en desmontar los imaginarios modernos que construyen la relación patrimonio + cultura + identidad + territorios, nació en 2016 de la preocupación ante los despojos y violencias en las que participa el patrimonio, que ha dejado de ser, si es que alguna vez lo fue, la reserva moral de los Estados nacionales y un freno al avance capitalista sobre los territorios por él protegidos. Ahora esta magia del patrimonio se ha visto esfumada y, en todo caso, develada su mentira original. La crítica al patrimonio, en particular a las políticas públicas patrimoniales, implica una crítica a las disciplinas que ejercen el gobierno de los otros a través del patrimonio. Por eso RIDAP propicia el descentramiento de las posiciones académicas aparentemente neutrales representadas especialmente en la arqueología, disciplina que tuvo y tiene un papel fundamental en la creación de vínculos naturalizados entre los lugares y las poblaciones a partir de la creación de la materialidad de *lo arqueológico* y *lo patrimonial* en su doble acepción temporal y espacial y material e inmaterial. No en vano la arqueología ha estado vinculada con los relatos maestros de la modernidad mediante la creación del ser nacional y, ahora, del contradictorio y complejo ser postnacional. La arqueología proporcionó la profundidad temporal y el simbolismo unificado sobre los cuales se predicó la sociedad moderna.

EL PATRIMONIO EN CUARENTENA

La publicación de este libro nos encontró en el confinamiento domiciliario desde que inició la pandemia mundial del coronavirus. Este momento único por sus características mundiales está teniendo, además de sus resultados nefastos, una serie de prodigiosas situaciones que nos llaman a revisar y reorganizar las percepciones sobre las que se fundan nuestras experiencias cotidianas, entre ellas las nociones sobre la industria del turismo patrimonial y de las políticas de desarrollo a las que está asociada. El espectáculo del patrimonio ha perdido sentido en esta época de confinamiento: las políticas patrimoniales motorizadas por las industrias del turismo han entrado en un colapso impensado. Sin espectadores, las tales industrias están suspendidas, como ruinas del desarrollo, acarreando con ellas la pérdida de seguridad de miles de puestos de trabajos dependientes de estas frágiles economías. Esta pérdida de sentido a la que estuvo expuesta la industria patrimonial y turística debe llevarnos a la urgente tarea de repensar su maquinaria y sus efectos en nuestras vidas y en la vida del planeta.

La paralización de los medios de transportes y el cierre de fronteras en pueblos, ciudades, provincias y Estados ha puesto en crisis nuestra percepción de las conectividades y de las obras de infraestructura por las que transitaban los flujos del capital. Hoteles, reservas turísticas, paquetes de viajes, cruceros, muestras de artes, exhibiciones de museos, todo esto está inhabilitado a la espera de que los flujos de las venas del capitalismo tomen nuevos impulsos. Puesto que el modelo de acumulación capitalista ha entrado en crisis por la falta de flujos de

capital, descubrimos que buena parte de nuestras experiencias se basan en esos flujos y que el capital se mueve a través nuestro. Somos, literalmente, la sangre que alimenta y el cuerpo que moviliza los flujos del capitalismo. Pero la disminución de la actividad industrial sólo en China podría haber reducido las emisiones de CO2 al menos en una cuarta parte, al igual que las importantes reducciones de NO2 en los países europeos. Sin presencia humana, los parques nacionales, las reservas de biosfera, las áreas protegidas están regenerándose. Los guanacos parieron a sus crías en medio de las abandonadas instalaciones del Parque Nacional Ischigualasto (Argentina). El estresado hábitat en el Parque Nacional Tayrona (Colombia) florece y los jaguares volvieron a ocupar los lugares asediados por la presión de los turistas. La retirada de los millones de turistas que visitaron Machu Pichu (Perú) en 2019 se hizo sentir y los osos de anteojos, sólo conocidos por fotos antiguas, sorprendieron a los incrédulos guardaparques que los creían casi extintos. La vida se abrió paso y nos enfrentó a la verdad del desastre producido por el desarrollo. La principal lección de esta época extraña es que la vida no pareciera necesitar de la humanidad para seguir su curso. Con este descubrimiento muchas certezas cotidianas de la experiencia moderno-colonial han perdido sentido y adquieren renovado color. Es momento de crear nuevos sentidos.

¿Cómo refundar nuestra experiencia después de esta cuarentena mundial? Este libro no tiene la respuesta a esa pregunta, pero colabora con herramientas críticas para repensar las experiencias patrimonialistas instaladas como sentido común del capitalismo-Estado en las formaciones ciudadanas de nuestros países. Los invitamos a poner en cuarentena nuestra experiencia moderno-capitalista-extractivista-patriarcal del patrimonio. Bajo la sospecha de que nada volverá a ser igual, esperamos que este libro pueda ser leído pensando que podemos revisar nuestras certezas y refundar los sentidos de nuestra experiencia en y con el mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alimonda, Héctor
 2011 La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación Ecología Política Latinoamericana. En *La Naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, editado por Héctor Alimonda, pp 21-58. CLACSO, Buenos Aires.
- Anzaldúa, Gloria
 2016 *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*, traducido por Carmen Valle. Capitan Swing Libros, Madrid.
- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR)
- 2009 *El despojo de tierras y territorios. Aproximación conceptual*. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación-IEPRI, Bogotá.
- Fanon, Frantz
 2009 *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, Madrid.
- Foucault, Michell
 1991 Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del poder*, pp 7-29. La Piqueta, Madrid.
- García, Néstor
 1989 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.

Harvey, David

2004 *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. En *El Nuevo desafío Imperial*, editado por Leo Pantich y Colin Leys, pp 99-129. Merlin Press-CLACSO, Buenos Aires.

Hart, Gillian

2016 Desnaturalizar el despojo: una etnografía crítica en la era del resurgimiento del imperialismo. *Revista Colombiana de Antropología* 52(2):139-173.

Ojeda, Diana

2016 Los paisajes del despojo: propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales. *Revista Colombiana de Antropología* 52(2):19-43.

Raíz-AL, Centro del Pensamiento Latinoamericano

2016 Apuntes sobre procesos de despojo/privilegio. *Intervenciones en Estudios Culturales* 2:35-41.

Segato, Rita

2014 El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Revista Estudios Feministas* 22(2):593-616.

Svampa, Maristella

2012 Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *OSAL Observatorio Social de América Latina Año* 32:15-38.

SERES-ANCESTROS, CUERPOS EXHIBIDOS, CUERPOS
DEVUELTOYS POLÍTICAS MULTICULTURALES

LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LOS ANCESTROS. RELOCALIZACIÓN POR REENTIERRO EN SAN PEDRO DE ATACAMA

PATRICIA AYALA ROCABADO

INTRODUCCIÓN

La patrimonialización de las memorias indígenas, a través de la apropiación y el tratamiento científico de los cuerpos humanos de sus antepasados, se desarrolló paralelamente a las políticas de dominación, exterminio y asimilación de los pueblos indígenas. Como resultado de este proceso, en la actualidad se cuenta con grandes colecciones arqueológicas y bioantropológicas alrededor del mundo. Desde el poder y la autoridad científica, se ha considerado que la excavación de cementerios y el estudio, la exhibición y la conservación de restos humanos deben ser aceptados en favor de la historia de la humanidad, sin tener en cuenta la opinión o las creencias de las comunidades indígenas ni el contexto colonial en que se produjeron. Sin embargo, hace más de medio siglo los pueblos indígenas comenzaron a criticar y confrontar estas prácticas científicas colonizadoras a través de demandas de devolución, repatriación, restitución o reentierro de cuerpos humanos y materiales arqueológicos (e.g. Endere 2000; Fforde 2002; Arthur 2014).

El caso atacameño es paradigmático en este sentido, ya que su historia demuestra que, en el contexto de la modernización y la patrimonialización impulsadas por el Estado chileno, se configuró una arqueología que se apropió de cuerpos y materiales indígenas, la cual ha sido fuertemente cuestionada por los atacameños en la era del multiculturalismo neoliberal. Sin embargo, pese a sus demandas y esfuerzos por despatrimonializar a sus ancestros, como veremos en el análisis de las reuniones para el retiro de los cuerpos humanos de la exhibición del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama (Museo en adelante), hasta la actualidad esta disciplina no ha hecho otra cosa que generar cambios que refuerzan su lugar de enunciación y el del museo, su control sobre las colecciones y la reproducción de una participación indígena restringida (Ayala 2008, 2014).

LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LOS ANCESTROS

La historia de la región de Atacama en el norte de Chile demuestra que la modernización y el proceso de patrimonialización impulsados por el Estado se han caracterizado por una articulación progresiva entre el extractivismo minero, científico y turístico, actividades que han transformado profundamente la cultura y la economía tradicional atacameña desde el siglo XIX. En el caso de la minería, llevó a los pueblos atacameños a insertarse tempranamente en el mercado laboral asalariado y migrar fuera de sus localidades de origen para integrarse a la gran industria del cobre y del salitre, quedando una parte de ellos dedicada a labores asocia-

das a la arriera o la explotación semiartesanal de la sal, el azufre o la llareta. La arqueología, en cambio, impactó y transgredió fuertemente su sistema de creencias vinculado con los sitios arqueológicos como lugares de los abuelos o gentiles, espacios que hay que temer, no tocar, ni visitar. Si bien esta norma social parece haber sido instalada por la Iglesia católica desde épocas coloniales, convirtiendo en “otros” a sus antepasados, a la llegada de los arqueólogos a esta zona las creencias en “los abuelos” eran parte de las ontologías relacionales locales. Así, esta disciplina aportó a la ruptura de la continuidad histórica de los atacameños y reforzó la otredad de “los abuelos” como entidades de otra época y humanidad. Esto, a su vez, repercutió en sus procesos de construcción identitaria, en un contexto estatal de asimilación de los pueblos indígenas y fortalecimiento de una identidad nacional chilena, llegando algunos atacameños, en la década de 1980, a designar a “los abuelos” como cosas de indios. En este escenario se configuró una disciplina arqueológica que no solamente se apropió de cuerpos y materiales indígenas para llevarlos al museo, sino que, avalada por la legislación patrimonial y la autoridad científica, ejerció y aún ejerce un fuerte control sobre ellos. Gracias a Le Paige y a los arqueólogos que lo sucedieron, el Museo actualmente cuenta con una colección de alrededor de 5.000 cráneos, 400 cuerpos y restos humanos momificados, y 400.000 objetos. Los arqueólogos se relacionaron con la población indígena de manera asimétrica y excluyente, subalternizando a los atacameños como obreros e informantes en sus investigaciones. Paralelamente, el desarrollo de la arqueología en el Salar de Atacama fue instrumental a los orígenes del turismo en este territorio, el cual desde sus inicios fue dado a conocer a nivel nacional e internacional por sus hallazgos científicos. Es la arqueología la que pone a la región atacameña en la oferta turística mundial, la cual se hace famosa por los cuerpos humanos en exhibición, siendo uno de los más conocidos, la “*Miss Chile*”, el que posteriormente se constituyó en un símbolo de los conflictos entre atacameños y arqueólogos.

Las articulaciones entre arqueología, minería y turismo se hicieron más evidentes en la era del multiculturalismo neoliberal. La década de los 90 del siglo XX se caracterizó por una intensa política indígena y patrimonial, así como por la incorporación de agentes globales provenientes de la minería transnacional y el turismo en el Salar de Atacama. La promulgación de la Ley Indígena y la Ley de Medio Ambiente, así como un contexto nacional e internacional favorable a las demandas étnicas, visibilizó conflictos históricos entre empresas mineras y poblaciones indígenas por derechos de agua y territorio. Las empresas mineras tuvieron que comenzar a someter sus proyectos al Sistema de Impacto Ambiental, reclutando para ello arqueólogos de contrato. En este escenario, la excavación de sitios habitacionales y cementerios, así como la conformación de colecciones, empezó a formar parte de proyectos de inversión minera, energética, vial, hotelera y turística. Paralelamente, el discurso desarrollista del Estado se asoció a proyectos hoteleros nacionales y transnacionales y la población atacameña comenzó a insertarse en iniciativas de etnodesarrollo turístico y patrimonial, algunas de las cuales derivaron en conflictos por el control del patrimonio. Esto se desarrolló en un contexto más amplio de acciones concretas en contra de los principales poderes locales: la Iglesia, la ciencia y el Estado, a través de actos violentos como, por ejemplo, el intento de quemar el museo el 2001 (Ayala 2008, 2014).

Un nuevo mecanismo de intervención del Estado multicultural a través de la patrimonialización apunta a la reconstrucción y reimaginación del pasado étnico imponiendo la continuidad cultural como prerequisito para ser reconocido y legitimado como indígena y, por ende, acceder a los derechos otorgados por las políticas de la diferencia. Con ello, el gobierno de lo étnico se extiende a las políticas de la memoria indígena, ya que el “indio auténtico” debe de-

mostrar una continuidad cultural de larga data; proceso en el cual el Estado, como instancia central de nombramiento, autentifica y legitima a los arqueólogos, entre otros profesionales, como expertos de esta producción y definición de autenticidad. Este ejercicio del poder que se ejerce a través de la memoria indígena se vincula, además, con el gobierno de los cuerpos de sus ancestros, ya que es desde el poder estatal que se define quién está autorizado y legitimado a reclamar los cuerpos y restos humanos como ancestros, quién puede estudiarlos, exhibirlos, conservarlos, colectarlos, excavarlos o reenterrarlos. Por ello, un denominador común de las solicitudes de devolución, repatriación o reentierro en Chile ha sido la ausencia de leyes y mecanismos que faciliten estos procesos, ya que el Consejo de Monumentos Nacionales busca regular los procedimientos, reafirmar la propiedad nacional de los restos humanos, validar la visión científica y restringir la participación indígena (Arthur 2014). Sin embargo, las agrupaciones étnicas han utilizado los espacios de participación abiertos por el multiculturalismo para plantear sus demandas, defender su propia visión y requisitos sobre el tratamiento de los cuerpos de sus ancestros y disputar sus derechos sobre el patrimonio arqueológico (Ayala 2014).

Este es el caso de los atacameños, quienes confrontaron el poder estatal y arqueológico con una serie de demandas presentadas en cursos de capacitación, mesas de trabajo, talleres y seminarios promovidos por el Estado y el Museo, así como en otros encuentros impulsados por agrupaciones y líderes indígenas considerados “radicales”. Respecto a la patrimonialización de los restos humanos y materiales funerarios, la oposición de los atacameños a la excavación de cementerios fue manifestada públicamente en diferentes oportunidades, aunque se formalizó como una demanda étnica en el taller de trabajo realizado en Ayquina, en el marco de la Comisión de la Mesa de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Esta instancia asesora, creada el año 2001 durante el tercer gobierno democrático posterior a la dictadura, debía elaborar un informe sobre la historia de las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado chileno, además de sugerir propuestas y recomendaciones para un *nuevo trato*. Entre las demandas atacameñas se planteó:

... que se regulen un poco lo que son las excavaciones, lo [que] es la usurpación de los suelos para los fines científicos, porque ya hay mucha historia la que está ahí y a lo mejor hay muchos huesos, según dicen los expertos que los huesos en la tierra se vuelven ceniza o polvo, pero son de ahí son de la tierra, estaban ahí, no importa que se vuelvan polvo, porque van a quedar ahí igual, esa es una inquietud de muchas personas que les gustaría que todo vuelva a su lugar, para que el pueblo atacameño sienta una tranquilidad, que la necesita. (Documento MVHNT, Taller Ayquina 2002)

En ese mismo taller, los atacameños se refirieron a la devolución de los restos humanos arqueológicos, aunque sin especificar su destino: “Que el Museo de San Pedro de Atacama, a través de la Universidad Católica de Chile haga entrega a la comunidad de San Pedro de los restos de nuestros antepasados que tienen botados en bodegas” (Taller de Trabajo, Sistematización Demandas Nuevo Trato, Ayquina, 10 mayo de 2002). A esto se asociaron solicitudes de reentierro, las cuales para algunos atacameños debían involucrar los restos humanos y los objetos ofrendados y, para otros, específicamente los cuerpos humanos. Por su parte, la demanda contra la exhibición de cuerpos humanos también quedó reflejada en los documentos presentados a la Comisión de la Mesa de Verdad Histórica y Nuevo Trato: “Legislar a favor del cuidado, protección y exhibición del material cultural en los museos, prohibiendo la exhibición de cuerpos” (Documentos MVHNT 2003).

Considerando estas y otras demandas atacameñas, así como cambios en la arqueología y la necesidad de mejorar las relaciones con la población local de parte del Museo, en el año 2001

comenzó a gestarse una política de apertura en esta institución, la cual se tradujo en la creación de la Unidad de Relaciones con la Comunidad Atacameña (URCA en adelante) el año 2004. En este contexto, la implementación del programa de educación patrimonial “Escuela Andina”, las mesas de diálogo, los programas de asesoría museológica, patrimonial y jurídica y los ciclos de charlas de divulgación cultural y científica constituyeron acciones orientadas a dar respuesta a la creciente necesidad de apertura solicitada al museo y la arqueología de parte de los atacameños (Ayala 2008, 2014).

Siguiendo esta línea, como encargada de URCA, presenté al entonces director del IIAM, Mario Pereira, la solicitud de retirar los cuerpos y restos humanos de la exhibición permanente, como medida para mejorar las relaciones con los atacameños y responder a sus demandas. La decisión institucional fue formalizada en mayo del 2006 y divulgada en una declaración pública en la prensa local. Para dar forma a este proyecto y con la finalidad de delinear, discutir y acordar el proceso mediante el cual ésta se materializaría, desde ese momento y hasta inicios del 2007 conformamos la “Mesa de trabajo para el retiro de los cuerpos y restos humanos arqueológicos de exhibición”. Dicha mesa estuvo integrada por el presidente del Consejo de Pueblos Atacameños, Wilson Galeguillos (W.G.), y su secretaria, Rosa Ramos (R.R.), la presidenta de la Comunidad de San Pedro de Atacama, Marcela Sánchez (M.S.), el expresidente de la Comunidad de Solcor, Carlos Aguilar (C.A.), el presidente de la Comunidad de Solor, Félix Ramos (F.R.), la representante de la Agrupación de Artesanos Lickancabur, Evangelista Soza (E.S.), así como por los funcionarios atacameños del museo: Santiago Ramos (S.R.), Saúl Cervantes (S.C.), Timoteo Cruz (T.C.), Tomás Cruz (T.C) y Jimena Cruz (J.C.) y por los encargados de las área de conservación, Solange Santander (S.S.), subdirección y curaduría, Flora Vilches (F.V.), museología, María Paz Miranda (M.P.) y URCA, representada por quien escribe (P.A.) y Tomás Sepúlveda (T.S.).⁵ Esta comisión se reunió intermitentemente durante diez meses para tratar de consensuar ideas para una propuesta museográfica y programar las fechas y los procedimientos adecuados para el proceso de retiro. La selección de quienes participaron de esta mesa recayó fundamentalmente en quienes trabajábamos en el museo, aunque el Consejo de Pueblos Atacameños designó a tres personas. Dicha organización fue elegida como contraparte considerando que la componen presidentes y delegados de todas las comunidades atacameñas, por lo que se apeló a su representatividad en este sentido.

Como sitios etnográficos privilegiados, que dan cuenta de un período y un lugar específico del proceso de patrimonialización en Chile, a continuación analizaré las siete reuniones que sostuvo esta mesa de trabajo, realizadas entre junio de 2006 y marzo de 2007. Pese a que surgió una diversidad de temas en estos encuentros, focalizaré mi atención específicamente en las nociones de “participación indígena restringida”, así como en la reproducción del lugar de enunciación y autoridad científica de la arqueología y el Museo. A la vez, mostraré los efectos inesperados del multiculturalismo a través de las críticas atacameñas emanadas en estos contextos.

RELOCALIZACIÓN POR REENTIERRO

REPRODUCCIÓN DE LA AUTORIDAD CIENTÍFICA

En la reunión inicial de la mesa de trabajo, después de la presentación de cada participante, los profesionales del Museo abrimos el diálogo, posesionados por nuestra autoridad

5 De aquí en adelante se usarán las iniciales de los participantes al citar sus palabras.

como portadores del discurso científico y funcionarios de esta institución. Partimos con una introducción de la razón por la que se tomó esta decisión, para lo cual, como coordinadora de URCA, presenté un recuento histórico de este tema y de las relaciones entre el Museo y las comunidades locales. Asimismo, planteé que el retiro de los cuerpos se produciría en respuesta a la demanda étnica presentada ante la comisión de la Mesa de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, así como en concordancia con planteamientos de organismos internacionales, como el Consejo Internacional de Museos, y siguiendo las nuevas tendencias museológicas.

Posteriormente, la subdirectora del IIAM y encargada de curaduría describió la labor de los antropólogos físicos en el estudio de los cuerpos humanos y explicó los diferentes tipos de información que se obtienen en este tipo de investigaciones, entre las cuales describió el estilo de vida, la identidad biológica, las relaciones de ancestralidad con otros grupos, las migraciones poblacionales, así como las formas de enterramiento y rituales. También abordó los diferentes tipos de análisis que se realizan a nivel visual y químico. Para nosotros el objetivo de estos discursos era, por un lado, entregar más antecedentes sobre la decisión tomada y dar a conocer el funcionamiento del Museo, ya que no siempre se tenía claro que eran los/as antropólogos/as físicos y no los/as arqueólogos/as quienes estudian los restos óseos. Por otro lado, buscábamos justificar, estuviéramos de acuerdo o no, la permanencia de los cuerpos y restos humanos en el Museo, ya que su devolución a las comunidades era un tema imposible de discutir en el interior de la institución, conformada en ese entonces por posiciones muy diversas, e incluso contradictorias, sobre el rol social de la arqueología y la antropología, la propiedad del patrimonio y las relaciones comunitarias.

Acto seguido, la encargada del área de conservación también argumentó por qué depositar los cuerpos y restos humanos en el Museo y no reenterrarlos. Después de referirse al equipo de conservación, integrado mayormente por atacameños y especificar que esta presentación fue conversada como equipo con anterioridad, describió el trabajo realizado hasta la fecha y puso especial énfasis en el proceso de deterioro de los cuerpos una vez extraídos del suelo y en los diferentes factores que inciden en ello. Con estos argumentos, el Museo avalaba otra vez, científica y técnicamente, por qué conservaba los cuerpos humanos en sus depósitos. Los tecnicismos y los problemas de conservación abordados en esta presentación no se refirieron en ningún momento al pésimo estado en que se encontraba la colección arqueológica en ese entonces, situación que se trataba de revertir desde el año 2001. Esta fue una preocupación constante, ya que sabíamos que el deterioro de la colección contradecía nuestros argumentos en favor de la permanencia de los cuerpos humanos en el Museo. Por ello, mientras se desarrollaban las discusiones de la mesa de trabajo, tras bambalinas el equipo de conservación limpiaba, despejaba, pintaba y ordenaba los antiguos depósitos, además de realizar una conservación preventiva de los cuerpos y restos humanos, la mayoría de los cuales no habían sido sometidos a medidas de conservación desde que fueron sacados de sus tumbas por Le Paige. Incluso existían depósitos completos que no habían sido tocados desde hacía décadas, sin mencionar el hallazgo de cuerpos en estado de putrefacción por su ubicación en sectores con goteras de agua. En este contexto y pese a las críticas discutidas entre nosotros sobre cómo y por qué los/as arqueólogos/as y antropólogos/as que sucedieron a Le Paige dejaron que esto ocurriera, nuestro objetivo fue acelerar e incrementar las labores de conservación antes que representantes de las comunidades visitaran la rotonda de conservación.

Frente a nuestro rayado de cancha para justificar la permanencia de los restos humanos en el Museo y focalizar las discusiones solamente en el tema del retiro, algunos atacameños se

refirieron a la perspectiva local y otros especificaron que la relocalización de los cuerpos de exhibición era entendida como una devolución de los cuerpos a su lugar de origen, es decir, re-enterrarlos:

... Y antes de venir para esta reunión conversaba con unas personas, algunos familiares y también con algunas personas que estuvieron en reuniones anteriores, sobre esta nueva relación que se puede dar con el museo. Entonces lo que... hemos logrado recoger también delante de ellos es que esta relocalización se entiende como una devuelta de los cuerpos a su lugar de origen. Entonces, a partir de ahí, también se generó una conversación y una discusión también en torno a eso. Por qué, decíamos, bueno si devolvemos los cuerpos a su lugar de origen, que pasará con esos cuerpos cuando solamente se retiró el cráneo y el cuerpo quedó en la tierra... mmm... Es como, por ejemplo, un cuerpo no es solamente un cuerpo, no es solamente los huesos no..., sino también son todos los ornamentos, con lo cual ha sido enterrado para la otra vida, a estos antiguos abuelos. Entonces, la opinión, por así decirlo, con el querer de esta devolución de los cuerpos al lugar de origen es precisamente retornar los cuerpos de donde fueron encontrados y, por otro lado, también este... lo que estoy diciendo es una parte también de la diversidad, también de opiniones que hay, pero lo que yo estoy diciendo es lo que yo he logrado rescatar, conversar y discutir también con mis vecinos y vecinas. Entonces, nos parece, de lo anterior que he podido rescatar, de lo que he podido entender de su conversación, de sus sentimientos, es que hay un gran sentimiento de... hay un gran sentimiento de dolor, cuando a los cuerpos se les despoja de todo lo que les rodea. Entonces, hasta el momento, para mí el escuchar de parte de ustedes como instituto, como museo, todos los argumentos para poder conservar estos cuerpos, la verdad es que no los comarto y quisiera decirles y, en mi opinión particular y de algunas personas, de las que... no voy a nombrar, en representación de muchas personas, he podido escuchar y conversar, es que los cuerpos sean devueltos en su integridad. Y también quizás la conversación también tenga que ver más en profundidad no solamente con lo que está en exposición... conté alrededor de dieciocho o veinte entre cuerpos y cráneos en esta exposición..., sino que todo lo que está en el museo y todo lo que ha generado como instituto, como investigadores y también hacer un pequeño... emmm... mmm, una pequeña observación y también ustedes lo decían de quienes trabajan directamente con los cuerpos son los antropólogos físicos, pero quienes han retirado los cuerpos o quienes han levantado los cuerpos de los enterramientos en general han sido arqueólogos y no antropólogos físicos. La otra, a modo de pregunta también, de la totalidad de los cuerpos que hay hoy día en este museo ¿cuántos de ellos son necesarios para que puedan trabajar ustedes? o ¿con cuántos están trabajando? ¿Y de cuántos serán necesarios trabajar de aquí a veinte o cincuenta años más? ¿Y qué pasará con las nuevas excavaciones? Por ejemplo, y que por ese lado me interesa la conversación para poder tener quizás una idea un poco más clara y poder transmitirla a los demás vecinos... de cuáles son los avances en este tema... (C.A. 2006).

Evidenciando las preocupaciones en torno al reentierro, otros participantes atacameños problematizaron la necesidad de considerar el peligro de que se destruyan, roben o vuelvan a excavar los lugares donde se reentierren los cuerpos, apelando a que lo importante es que queden bien resguardados y la necesidad de reflexionar al respecto:

... A mí eso me preocupa, de... que todos los cuerpos completos que están en vitrina... si uno los devuelve y si resulta que el día de mañana aprueban un hotel, vuelta otra vez a traerlo pa' acá o no sé, entonces, yo creo que hay que pensar bien la situación, de que tal, claro con esa cantidad de cráneos, que tampoco sabemos dónde está el resto del cuerpo, que también va a ser un trabajo de investigación enorme, bastantes recursos, yo creo que esas preguntas tal vez en una próxima reunión traer como más respuestas sobre ¿qué podemos hacer? Porque, en realidad, nosotros como atacameños podemos ver nuestra visión, de que sí efectivamente claro, que a mí como atacameña a mí lo que me encantaría es que los cuerpos fueran sacados de ahí y fueran devueltos a su lugar de origen. Pero uno ve, en la realidad de hoy en día, de que ya no es como antes, de que solamente hay pastores y agricultores que

todos respetamos, no es así, al contrario, hasta nuestra propia gente atacameña está vendiendo sus terrenos y les da lo mismo que van a hacer de nuestros terrenos. Entonces, es como rescatarlos y volver a ponerlos, y si el día de mañana se construye o se hace una infraestructura grandísima ahí ehhh... ¿Qué vamos a hacer?... ¿Qué es mejor?, o sea, estamos igual expuestos... Si devolvemos los cuerpos a su lugar de origen, vamos a cerrar ahí, ese recurso ¿de dónde lo vamos a sacar?, o que cada comunidad se haga cargo de él, no sé, son como hartas preguntas que quedan como en el aire y que a lo mejor no vamos a resolver ahora (R.R. 2006).

En una posición más bien conciliadora, el presidente del Consejo de Pueblos Atacameños argumentó que, si bien el deseo de las comunidades es que los cuerpos vuelvan a la tierra como es su “costumbre”, es algo que tiene que ser muy bien analizado por los problemas que podrían surgir en el futuro. Frente a la insistencia en el reentierro de parte de algunos participantes, el director del IIAM trató de centrar la conversación en el retiro de los cuerpos de la exhibición pues era una decisión política tomada, planteando además que el tema de los otros cuerpos que se encuentran producto de proyectos hoteleros y viales se podría abordar posteriormente. Asimismo, se refirió al proyecto del “Nuevo Museo” y a la posibilidad de construir una bóveda o mausoleo dentro de esta institución, propuesta que aún no había sido del todo discutida institucionalmente, pero que posteriormente se materializaría en la construcción de un depósito especial para los cuerpos humanos dentro la rotonda de conservación:

... ¿Qué hacer con los cuerpos? Ya, entonces, una primera reacción casi instintiva es devolverlos a su lugar de origen, pero es prácticamente una imposibilidad dejarlos bajo tierra. Porque aparecerían otros elementos que los deteriorarían, etc., etc. Y hemos pensado que construir una bóveda, ya, bajo tierra en la rotonda número dos, donde se pondrían los cuerpos; obviamente que esto está fuera de exhibición, no es para que la gente transite por ahí, sino que es una bóveda con acceso restringido, donde cuidaríamos la forma de acercarse. Cosa que no fuera un asunto de qué, “Ahh yo vengo ¡y entro acá y ahí están!”. No. Nos preocuparíamos que el acceso por estas escaleras, no sé, buscar –con ustedes– qué cosa lleva eso, para que la aproximación a esta bóveda, a los cuerpos, sea de manera muy respetuosa siempre, pero con los ingredientes, con los aportes de ustedes. ¿Cómo nos aproximamos?, ¿cómo salimos de ahí?, ¿cuál es la ambientación?, pero siempre bajo tierra. Obviamente que esta construcción va a ser un museo que va a tener en consideración los distintos elementos ambientales; que sea climáticamente estable, etc., etc. Y donde ustedes puedan venir con toda seguridad y acceder. Y también para los especialistas para el cuidado... Pero diría yo, que eso, no hay, no está abierto para que entre público corriente... (M.P. 2006).

Retomando una crítica hecha por algunos atacameños a la labor arqueológica del Museo, el director aclaró que el que se haya sacado cráneos sin los cuerpos, no era responsabilidad nuestra, que es algo que pasó y que lo lamenta, pero que no se podía hacer nada; argumento con el cual desvió el foco de la discusión sobre la responsabilidad institucional en este sentido.

CONTESTANDO AL PODER ARQUEOLÓGICO Y A LAS RESTRICCIONES IMPUESTAS

Estos espacios de participación restringida abiertos por el IIAM también fueron apropiados y utilizados por los atacameños para cuestionar el tipo de participación impuesta y el poder de decisión del Museo, así como para visibilizar las relaciones coloniales de negación de los indígenas que seguían operando en esta institución. La discusión sobre el reentierro volvió a salir con fuerza en las dos últimas reuniones de la mesa de trabajo. Si bien varios atacameños expusieron nuevamente su deseo de reenterrar los cuerpos y sus preocupaciones de cómo

hacerlo de manera segura, en la sexta reunión uno de los funcionarios atacameños del IIAM argumentó desconfiar de su propia gente:

Lo ideal sería enterrarlos en el lugar de donde fueron sacados, pero ¿quién responde si mañana o pasado los retiran de ahí? Nosotros mismos a lo mejor puede que vayamos, hagamos una excavación y los saquemos de ahí. Porque no tenemos confianza ni en la gente de acá (S.R. 2006).

En medio de esta discusión, otros funcionarios del Museo trataban de controlar la conversación y centrarla en el retiro, especificando que los cuerpos quedarían en el área de conservación, mientras otros intentábamos abrir el diálogo sobre el reentierro, ya que era un tema inevitable de abordar, aflorando así diferencias entre nosotros como institución. Frente a este debate, los atacameños contestaron que una cosa era resolver el tema inmediato de sacar los cuerpos de la exhibición permanente, pero que había un tema mayor que era necesario abordar, por lo que apelaban al diálogo. Plantearon, además, que, si bien se argumentó desde el principio por qué dejar los cuerpos en el Museo, era necesario considerar el sentimiento de la comunidad, abrirse a dialogar, a proponer nuevas formas de abordar esto. En este contexto, la encargada de conservación planteó que, aunque la argumentación de no reenterrar se basa en medidas de preservación y en el valor científico de los cuerpos, el tema de los sentimientos no ha sido dejado de lado ya que en el interior del Museo se discutían diferentes posibilidades de depositar los cuerpos, pero “dentro el museo”. También habló de la imposibilidad legal de realizar un reentierro:

... no tenemos que olvidar que hay una ley que nos obliga a todos y que lamentablemente, para bien o para mal, nuestra ley de patrimonio no aclara la propiedad del patrimonio por comunidad o por etnia, sino que define la propiedad del patrimonio como propiedad de la nación; y en ese entendido nosotros como institución quedamos obligados... (S.S., 2006).

Como coordinadora de URCA, argumenté que este proceso se desarrollaría en etapas, que la primera sería la relocalización de los cuerpos de la exhibición en el área de los depósitos, pero que el Museo tenía la intención de ampliar la conversación en un futuro próximo. Frente a ello, algunos atacameños plantearon que su objetivo último era lograr lo que ellos deseaban, pues son sus antepasados, más allá de las leyes:

A mí me gustaría aclarar también que nuestra intención, como comunidades, es que los cuerpos retornen, más allá de leyes o no, sino con una buena disposición. Yo estoy clara que esto tiene que ser por etapas, y desde las últimas reuniones el motivo principal era el retiro de los cuerpos de exhibición. A mí me queda claro que, en primera instancia, los cuerpos van a quedar en bodega, pero nuestro objetivo debe ser el que queremos nosotros, porque independiente son nuestros parientes, nuestros antepasados, independiente de leyes... (M.S. 2006).

En estos momentos de tensión, comenzamos a proponer fechas para las siguientes actividades, ante lo cual la anterior interventora respondió molesta que se daba cuenta de que la toma decisiones dependía fundamentalmente de la disposición del museo. Otros atacameños volvieron a preguntar sobre el destino de los cuerpos una vez retirados de la exhibición, ya que “llegó el momento de su descanso”, además de manifestar su interés de continuar con estas reuniones porque entendían que su participación no se acababa ahí. En este contexto, los profesionales del IIAM volvimos a llamar al orden, aprovechando también para cuestionar la intermitente participación atacameña en algunas reuniones y visibilizar los esfuerzos del Museo en este proyecto. Con los ánimos algo subidos de tono, algunos atacameños insistieron en seguir conversando sobre el tema del reentierro y cuestionaron la restricción del diálogo,

así como criticaron el que no se hubieran discutido otros temas que surgieron al principio de las reuniones de lo que “...nos gustaría hacer con el Museo y con las comunidades, pero después ya nos fuimos abocando solamente a los cuerpos de las vitrinas... No en el afán de que se molesten, no, es un paso lo que estamos haciendo” (R.R. 2006).

Si bien hasta el momento esta discusión se dio fundamentalmente entre atacameños y profesionales del Museo, al finalizar la última reunión se produjo un debate entre dos atacameños. Los argumentos entregados por Santiago Ramos, funcionario del IIAM y ex “Visitador Especial” del Consejo de Monumentos Nacionales, evidencian los efectos de la patrimonialización y la arqueología multicultural en San Pedro de Atacama, no sólo por el énfasis que puso en los aportes del Museo y los arqueólogos a la comunidad local, sino también al destacar el rol y la responsabilidad de los atacameños en las excavaciones arqueológicas, desmereciendo así las críticas expresadas por otros integrantes de la mesa. Frente a esto, Carlos Aguilar, dirigente de larga trayectoria y protagonista destacado de las demandas patrimoniales atacameñas, puso el acento en las responsabilidades institucionales y diferenció la acción sistemática de sacar cuerpos de parte de los arqueólogos de la participación indígena esporádica en las excavaciones, reconociendo, además, las diferencias de opinión en el interior de la comunidad. Ya finalizando la reunión y después de un ambiente en el que primó la tensión entre los asistentes, Santiago se sumó a la visión de los otros atacameños sobre el retiro de los cuerpos, además de expresar sus contradicciones sobre participar de su retiro físico de las vitrinas y criticar su intervención en excavaciones en el pasado, por lo que quiso “pedir disculpas por todo lo que hemos hecho con ellos....por haberlos sacado y haberlos tenido tanto tiempo ahí y quizá cuánto tiempo más van a estar. Aunque a lo mejor va a ser diferente, a lo mejor van a tener su cajita, van a estar ahí bien ordenaditos...” (S.R. 2006).

PARTICIPACIÓN RESTRINGIDA Y EXPRESS

Si bien a lo largo de todas las reuniones se expresaron diferentes nociones de participación, en los dos primeros encuentros se produjo una mayor discusión al respecto. Al iniciar este proceso, el director inició la conversación manifestando el interés institucional en los vínculos con las comunidades, además de afirmar que existía un cambio en las relaciones con los atacameños y que con esta mesa de trabajo se inauguraba “una nueva etapa”. En este contexto discursivo de un “nuevo trato”, el Museo justificó las razones de dejar los cuerpos humanos en sus depósitos, ante lo cual uno de los participantes argumentó que no se sumaría a la propuesta del instituto. Aseveró que traería

... ideas o propuestas desde el pueblo para que estén acá presentes también, [pero que] lo que estamos haciendo me parece que es en función de la visión del instituto y necesariamente mi interés de participar acá es que estén ambos espacios también, no solamente uno que se direccione desde un solo espacio (C.A. 2006).

Además problematizó el hecho de que las reuniones se hicieran solamente en el Museo y propuso también hacerlas fuera, lo cual fue particularmente interesante pues apuntaba a descentralizar el proceso *participativo* y hacía eco del discurso de otros líderes indígenas acerca de que el Museo debía salir de su edificio para abrirse a las comunidades (Marcos 2010). Por mi parte, respondiendo a la crítica de que el IIAM quería dirigir este proceso, como coordinadora de URCA argumenté que no es

... una reunión en la cual estamos llevando para las aguas que nosotros queramos llevar, sino que es algo participativo y que es importante escuchar otras ideas y tratar de llegar a un consenso mayor entre el Museo y la comunidad, ¿ya? (P.A. 2006).

La reunión continuó con una dinámica en la que algunos atacameños insistían en hablar sobre el destino final de los cuerpos y ampliar la participación local, mientras nosotros intentábamos centrar la conversación solamente en el retiro. Esta situación reflejaba, además, las nociones de participación indígena restringida manejadas por nosotros, no solamente ante el temor de profundizar el diálogo y tener que responder a las demandas de devolución y reentierro, sino también por las críticas y discusiones que surgieron dentro de la misma institución. Por un lado, arqueólogos/as y antropólogos/as del IIAM que no participaban de esta mesa de trabajo estaban preocupados por las consecuencias de esta “apertura” al diálogo con los atacameños, ya que la consideraban muy arriesgada. Otros colegas, en cambio, cuestionaban la participación indígena restringida promovida en este proceso, ya que reproducía la lógica del multiculturalismo de Estado. Debido a estos desacuerdos internos, como equipo encargado de este proceso, decidimos limitar la participación de otros académicos del Museo aduciendo razones metodológicas. Esta decisión se relacionaba con nuestro temor de que colegas contrarios a este proceso frenaran el proyecto de retiro y con nuestra preocupación de deteriorar las relaciones con la comunidad indígena si esto no se llevaba a cabo.

Un tema que disparó la discusión sobre la participación atacameña fue el de la construcción del “Nuevo Museo”, ya que, a la mitad de la primera reunión, sin que existiera un acuerdo interno sobre presentar este tema en este contexto, profesionales del IIAM presentaron la nueva maqueta arquitectónica. El giro en la conversación hacia este tema evidenciaba el poco interés institucional de mantener y ampliar la discusión, actitud que no tardó en ser cuestionada por los atacameños, quienes no aceptaron este tipo de “participación express”, pidiendo convocar más gente y tener mayor tiempo para reflexionar al respecto. Una representante étnica problematizó diciendo que “lo típico que pasa” es que

... proyectos que llegan de cualquier institución y nosotros tenemos que decir un sí, sin modificar nada. Entonces, sería super bueno y que por eso no aceptaría yo trabajar ahora, para que uno discuta más con la gente, qué es lo que piensa en este momento... (R.R. 2006)

Otro integrante acatameño de la reunión preguntó si la participación indígena se usaría para conseguir fondos para el “Nuevo Museo”. Frente a ello, el director contestó que la participación de la comunidad ayudaría, pero especificó que mejorar los vínculos con los atacameños “no es instrumental”, situación que parecía contradecir el apuro por recoger sus observaciones sobre el nuevo proyecto arquitectónico.

En la segunda reunión, realizada fuera del museo, en la sala Simón Benítez, y a la cual asistieron pocos integrantes de la mesa, el diálogo referido a la participación indígena estuvo atravesado por la carta enviada por Carlos Aguilar con anterioridad a la reunión, la cual, desde nuestra perspectiva, proponía al IIAM “desclasificar” la epistemología colonial de desconectar las colecciones de su historia:

Con el presente recibo, las que tienen por objeto hacer propuestas para la próxima reunión de 31 de julio... a realizarse en sala de Simón Benítez, según acuerdos de la reunión anterior. Las siguientes son propuestas generales para la reunión... y que sea más enriquecedora, entendiendo la participación como un modo de hacer propuestas... para la primera parte del trabajo que es retirar los cuerpos de exhibición del actual museo, creo importante abordar lo siguiente en la segunda reunión: Para la propuesta de visita a la exposición... y el retiro de los cuerpos de exhibición y con el ánimo de dar

respuesta a diferentes proposiciones a trabajar que han surgido. Se propone se prepare y entregue al grupo de trabajo la mayor cantidad de información histórica acerca de lo expuesto en las vitrinas, de nuestros antiguos ancestros, todo lo que tenga relación con excavación o rescate o lo que corresponda, las condiciones del levantamiento, así como de utensilios, artefactos u otros con los que estaba el enterramiento original, lugar y fecha del levantamiento u otro en que llegó al instituto o Museo, las personas responsables y colaboradores de la excavación, rescate u otro, la historia de conservación, restauración, resultado de las investigaciones, situación actual y proposiciones futuras de trabajo o acciones para cada cuerpo o cráneo en exposición, siguiendo esta misma línea para la totalidad de los cuerpos en el museo y así conservar este trabajo para que dé cuenta de una acción final" (fin lectura de carta). Esto se me ocurre en función de que cuando se inicia un trabajo, es una relación de dos, entre estos dos... (C.A. 2006).

Esta carta generó un verdadero correteo entre nosotros, ya que no teníamos respuesta a muchas de sus preguntas. También incrementó la preocupación institucional sobre el debate de la devolución y reentierro de los cuerpos de la colección, entendiendo que esto podría extenderse también a los objetos. Ante ello, ejerciendo la autoridad y el poder otorgado por su cargo, el director realizó un largo discurso político orientado a rayar la cancha nuevamente, a describir la misión científica y social de esta institución, a posicionar al Museo dentro de la Universidad Católica del Norte e integrar las relaciones con la comunidad dentro la misión universitaria. También describió cómo fueron, son y podrían ser las relaciones entre el IIAM y los atacameños, volviendo a enfatizar que lo que se vivía en ese momento no era "una relación instrumental". Asimismo, quitó la responsabilidad institucional sobre los hechos del pasado y llamó a mirar al futuro y construir relaciones de confianza a largo plazo "sobre tres pilares: respeto, dignidad y en paz", las cuales "no se construyen en un mes, ni en dos meses, ni por un decreto, ni por la mera voluntad nuestra, de ustedes y de nosotros..." (M.P. 2006).

Después de este discurso político, nadie dijo nada y por un largo período de tiempo la conversación giró en torno a los cambios en la exhibición, los recursos y su importancia para asegurar que se cumpliese lo propuesto. Sin embargo, poco después algunos participantes comenzaron a cuestionar este proceso y a preguntar dónde quedarían los cuerpos, pero la reunión siguió abocada a discutir cambios en las vitrinas, por lo que la respuesta a la carta recibida seguía pendiente. Ya bien entrada la sesión y después de varios llamados de atención orientados a restringir el diálogo al tema del retiro, Carlos leyó su carta ante el grupo de trabajo. Posteriormente, agudizando su discurso, evaluó la relación entre el Museo y las comunidades, y pidió hablar sobre las relaciones actuales y futuras, cuestionando la construcción de vínculos con los atacameños de parte del IIAM, e incluso negando la existencia de ellos. Asimismo, planteó que era "importante" abordar eso "en función de establecer una nueva comunicación", lo que sin duda se refería a la transparencia en esta construcción de relaciones. Pidió, además, que las decisiones sobre las "comunicaciones públicas" fueran compartidas y tomadas por el grupo de trabajo, que no se diera el protagonismo de un sólo lado, con lo cual definió nuevamente sus nociones de participación: compartir la toma de decisiones.

Como encargada de URCA, me tocó responder a la carta de Carlos, habiendo acordado previamente con el equipo del Museo cómo lo haría. Comencé mi relato haciendo un breve recuento de la compleja historia de relaciones entre esta institución y los atacameños, destacando que, en los 90, hubo un quiebre en la forma de hacer arqueología en la zona, pues se dejaron de excavar cementerios en San Pedro de Atacama; discurso con el cual reproducía la arqueología multicultural,⁶ ya que con un poco de arreglo aquí y allá, la arqueología aparecía

6 En este trabajo, el multiculturalismo fue concebido en los términos propuestos por Hale (2002) y

dando respuesta a las demandas atacameñas y con una apertura al diálogo (Ayala 2014). Acto seguido, leí una lista de los arqueólogos responsables de la excavación de una serie de cementerios arqueológicos, para posteriormente dar a conocer la cantidad de cráneos y cuerpos humanos depositados en el Museo. Asimismo, describí recientes proyectos de investigación caracterizados por el estudio de colecciones ya excavadas. Continuando con mi énfasis en los cambios en la arqueología y el Museo, mencioné recientes proyectos en los que, ante el hallazgo de cuerpos humanos, se consultó con las comunidades qué hacer al respecto. Finalmente, en pro de la transparencia solicitada, hablé del proceso interno generado al recibir esta carta y constatar la necesidad de recopilar mucha información con la cual no contábamos.

RESTRINGIENDO LA PARTICIPACIÓN DE REPRESENTANTES DEL IIAM

En la reunión sostenida entre representantes del Museo y el presidente del Consejo de Pueblos Atacameños, con anterioridad al inicio de los encuentros del grupo de trabajo, se definió que se realizaría una ceremonia al finalizar el proceso de retiro de los cuerpos humanos y que estaría a cargo de los atacameños. Esta situación evidenciaba una perspectiva esencialista según la cual para algunos si hay algo de lo que pueden estar a cargo los indígenas es de los rituales, a diferencia de los arqueólogos que, además, los designan como encargados de la ceremonia. Este tema es abordado en distintos momentos de la cuarta, quinta y sexta reuniones, cuando profesionales del museo buscaron abrir el dialogo en este temática haciendo las siguientes preguntas: ¿cómo se realizará?, ¿quién estará a cargo de la ceremonia?, ¿cuándo se hará?, ¿a qué hora del día?, ¿qué se necesitará?, ¿es necesario cerrar el museo?, ¿los cuerpos se sacarán en un sólo momento?, ¿quiénes los sacarán?, ¿la ceremonia implica trabajar con cada uno de los cuerpos o es una ceremonia general?

Después de varias reuniones se concluyó que la ceremonia debía estar a cargo de “una persona que sepa. Para tratar con los abuelos, como les decimos nosotros, tiene que ser una persona que sepa y que nos pueda sanar” (J.C. 2006). Sin embargo, se produjo una discusión entre los atacameños sobre el tipo de ceremonia que se realizaría y quienes participarían de ella, debido fundamentalmente a la gama de creencias existente entre sus comunidades, ya que, además de lo que ellos consideran la religiosidad atacameña, están la católica y la evangélica, sin olvidar a los agnósticos. No obstante, acordaron que la ceremonia tenía que ser parte de “la religión como pueblo, como etnia”, lo que implicaba una mezcla de costumbres locales y cristianas. En cuanto a quienes participarían de la ceremonia, inicialmente plantearon la posibilidad de invitar a otras personas de la comunidad. Sin embargo, a medida que transcurrieron las conversaciones, acordamos que del Museo solamente participarían los integrantes del grupo de trabajo y de las comunidades las personas que los atacameños de la mesa consideraran importantes. Quedó claro, además, que la ceremonia se realizaría después del retiro físico de los cuerpos de las vitrinas, ya que los sanadores no querían participar del acto mismo de levantarlos, sino intervenir cuando ya estuvieran en su lugar de descanso.

Al hablar de la opinión de las personas de la comunidad que dirigirían la ceremonia, inevitablemente se volvió a tocar el tema del reentierro, ya que, si bien agradecían como gesto lo que estaba haciendo el museo, lo que querían era que los cuerpos volvieran a la tierra, a su lugar de origen, ya que el retiro no era otra cosa que sacar “los cuerpos y ponerlos en otro lugar,

Boccara (2007). La definición de una arqueología multicultural fue discutida por la autora en otros artículos (Ayala 2014) y se inspiró en los postulados de Gnecco (2008) al respecto.

pero en el mismo recinto". Por ello, los sanadores asumieron su participación en la ceremonia más bien como un compromiso:

... Porque si fuera por ellos, no vendrían, porque es un asunto, no sé si personal institucional en que se debiera dar respuesta, pero como esa respuesta no está y está esta otra respuesta que es sacar los cuerpos y ponerlos en otro lugar, pero en el mismo recinto, bueno no sé si me doy a entender. Yo no sé lo que han podido conversar los otros dirigentes... Pero para ellos sería importante, una vez que estén definitivamente en algún lugar, ahí venir y hacer una ceremonia y ése sería el compromiso. Es lo que yo he indagado de acá en Atacama y también lo que propone la gente es que sería importante que estuvieran las personas, los más ancianos de las distintas localidades, de los distintos pueblos (C.A. 2006).

Los demás atacameños no hicieron mayores preguntas al respecto, ya que la autoridad y la legitimidad de los sanadores mencionados en las reuniones previas era incuestionable. Al continuar con estas conversaciones, algunos atacameños trataron de controlar y restringir la participación de representantes del museo en las reuniones con miembros de los *ayllus*. Este diálogo se inició con la solicitud de vehículos del IIAM para ir a las trece comunidades atacameñas distribuidas entre la cuenca del Salar y el río Loa, ya que para ellos era importante recoger sus opiniones y propuestas sobre la ceremonia. La controversia generada al respecto evidenció que, mientras la mayoría de los atacameños creía relevante una mayor participación, los representantes del Museo nos dividíamos entre los que estaban más interesados en resolver problemas técnicos vinculados con la ceremonia para así apresurar el proceso de retiro y quienes considerábamos necesario un trabajo colaborativo.

Entre los atacameños se presentaron diferentes opiniones sobre los contextos en los cuales querían realizar este proceso participativo, ya que, por un lado, se habló de conversaciones en ambientes de intimidad en cada comunidad y, por otro, de aprovechar las reuniones del Consejo de Pueblos Atacameños o los encuentros de la Áreas de Desarrollo Indígenas. Frente a esta discusión, afloraron las disputas por el control de la participación, ya que el director del Museo insistía en terminar de una vez las reuniones, apelando incluso a la proximidad del cierre de la universidad por vacaciones. Sin embargo, uno de los atacameños afirmó que esa urgencia no era de todos los que participaban de aquel trabajo. Acto seguido, el director dejó la sala de reuniones. En un ambiente altamente tenso, una dirigente afirmó:

... yo apoyo eso, no sé cuál es la posición del Museo, el director lamentablemente se retiró, pero yo creo que nosotros tenemos que adaptarnos a una realidad y no adaptarnos a una necesidad o a lograr un objetivo en un corto tiempo, me parece que si no, no lograríamos el objetivo principal (M.S. 2006).

Después de intercambiar miradas de sorpresa entre quienes trabajábamos en el Museo por lo que acababa de ocurrir, afirmé que "conformar esta mesa ha sido arduo, hemos estado hartos meses y creo que si hay algo que nos convoca es el interés de que esta actividad se lleve lo mejor posible, independiente de los tiempos de una institución si están más apurados o no" (P.A. 2006). Esta situación, no sólo dejaba ver los conflictos latentes entre los atacameños y el IIAM, sino también las crecientes dificultades internas, ya que, después de varios meses de iniciadas las reuniones para el retiro, existía una preocupación por concluir este proceso lo antes posible. Por un lado, para demostrarle a la comunidad local que cumplíamos con los compromisos asumidos y, por otro, por la necesidad de utilizar los escasos fondos destinados a este proyecto ante la posibilidad de perderlos. Asimismo, pugnaban diferentes perspectivas institucionales acerca del modo de continuar con esta apertura hacia la comunidad, puesto que, a pesar de que afirmábamos que el retiro de los cuerpos era una primera etapa, al no contar con una política étnica, no existía un acuerdo interno ni se tenía seguridad sobre la

continuidad del diálogo iniciado, lo que era una preocupación constante para quienes liderábamos este proceso.

Posteriormente, la conversación se centró en los contextos en los que se conversaría con otros miembros de las comunidades, ya que se habló de diferentes instancias, unas más cerradas y otras más abiertas. Situación que también generó controversias, pues algunos atacameños insistían en restringir la participación de representantes del IIAM en los espacios de “mayor intimidad”. Frente a ello, algunos profesionales del Museo apelaron a la noción de la *mesa de trabajo* argumentando que, en última instancia, deberían participar los funcionarios atacameños del Museo, ya que si no “me parece que es un poco excluyente eso, de que salgan como interlocutores sólo una parte de la mesa, que puede hablar en ciertos momentos y en otro no...” (T.S. 2006). Los atacameños defendieron su postura diciendo a que hay cosas que se conversan en comunidad, entre ellos. Ante esto, otros atacameños diferenciaron los distintos contextos de participación y reconocieron que, si la decisión era tomada por la *mesa*, debían estar todos incluidos, agregando: “...O sea yo creo que incluso desde las primeras reuniones debería haber sido que todas las comunidades estuvieran informadas de este tema, no sólo algunas como de exclusividad como en el caso mío...” (M.S. 2006). Por mi parte, enfaticé la necesidad de considerar las características de los diferentes contextos en los que se quería participar, coincidiendo sobre la existencia de espacios comunitarios de mayor intimidad, donde “la entrada no es así como llegar y entrar, son reuniones más privadas”, a diferencia de las reuniones masivas del Área de Desarrollo Indígena. Frente a esto, uno de los participantes preguntó qué pasaría si las comunidades estuvieran presentes en las reuniones del instituto. Lo que fue inmediatamente contestado por otro profesional del Museo:

... una [cosa] es que las comunidades son autónomas y miden por sí mismas los grados de participación, lo mismo que el instituto en su momento podrá o no aceptar la presencia de determinadas personas. El otro tema es que cuando la mesa divulgue sus resultados lo iba a hacer como acuerdo de mesa (T.S. 2006).

Un aspecto vinculado con esta discusión era que el objetivo de estas reuniones, así como los contextos propuestos, se concebía de manera diferente. Por un lado, estaban las instancias más cerradas orientadas a conversar sobre el proceso de retiro y la ceremonia, por otro, las reuniones masivas donde se quería divulgar los resultados de la mesa. Esta confusión aportó a la controversia generada sobre la participación del Museo en dichas reuniones. De vuelta en la reunión, el director del IIAM se interesó sobre todo por los espacios de diálogo masivo, de representatividad política, como las reuniones del Consejo de Pueblos Atacameños y de las Areas de Desarrollo Indígena, por lo que haciendo uso de su poder y autoridad definió que a “estas últimas reuniones se asistirá como mesa y a las conversaciones más íntimas con las comunidades asistirán solo los Atacameños”.

12 DE MAYO DE 2007: DÍA EN QUE SE CONCLUYÓ EL RETIRO DE LOS CUERPOS Y SE HIZO LA CEREMONIA

Reunión del Consejo de Pueblos Atacameños en Cupo: Después de casi 3 horas de viaje, llegamos a Cupo a las 10:00 hs., pero la reunión comenzó alrededor de las 11:30 con diecinueve miembros de las comunidades atacameñas, incluyendo la directiva del Consejo... Me presenté y planteé que el propósito de estar en esta reunión consistía en informar sobre el retiro de los restos humanos de la exhibición del Museo de San Pedro de Atacama, lo que se realizaba casi un año después de que el director del IIAM oficializara la decisión institucional

de acoger esta demanda indígena... Me referí a la labor realizada por el grupo de trabajo y mencioné quiénes lo integraron. Inmediatamente levantó la mano el presidente de la comunidad de Toconao y preguntó cuál era el fin último, el objetivo, de dejar los cuerpos humanos en el Museo, de que permanezcan ahí. Le respondí que la finalidad era realizar estudios científicos con ellos, pero que aún estaba abierta la discusión sobre su destino final, ya que en las reuniones del grupo de trabajo constatamos que la idea del reentierro era recurrente entre miembros de las comunidades. Ante esto, Tomás intervino y aclaró que el objetivo central del grupo de trabajo era sacar los cuerpos de la exhibición, por lo que el tema del reentierro no se conversó mayormente. El dirigente dijo que precisamente por eso preguntaba, porque quería conocer nuestras motivaciones para tener los cuerpos en el Museo, por qué debían estar ahí. Rosa dijo que este tema iba más allá de los cuerpos que ya estaban en el Museo, que es algo que debía discutirse, ya que, con los trabajos de construcción de hoteles y caminos, siguen apareciendo restos humanos; preguntó “¿el museo está lleno, casi ya no tiene espacio, qué se va hacer con ellos?”. Dijo, además, que de ahora en adelante las decisiones que se tomasen en el Museo sobre los cuerpos humanos debían tener en cuenta lo que decían ellos, ya que, si se cambia de lugar, por ejemplo, el Consejo debe saberlo y opinar. Ante esto, respondí que daría a conocer este planteamiento en el Museo y que sería bueno hacernos llegar el acta de esa reunión. Al respecto, Tomás argumentó que la respuesta a la solicitud de participación en estas decisiones sólo podía ser dada por el director del Museo, previa discusión interna. Posteriormente me referí al problema provocado por la constante aparición de tumbas arqueológicas en San Pedro, en circunstancias que no se nos informaba con anticipación sobre los trabajos de remoción de tierra y que, en algunos casos, ha derivado en la pérdida de restos humanos. Conté que, a través de la alcaldesa, conocimos una carta enviada por más de cien pobladores solicitando que el Museo no siguiera sacando los restos humanos del cementerio arqueológico de Solcor-3 y pidiendo que éstos fueran reenterrados. Lo cual se llevó a efecto, pero semanas después los hallazgos fueron destapados. Rosa tomó la palabra y dijo que existían estos problemas, pero, para qué seguir excavando si la historia de los atacameños ya se conoce y está en libros, y volvió a reiterar la importancia de que el Consejo de Pueblos participase en las decisiones referidas a los cuerpos. La presidenta de la comunidad de Cupo dijo que era importante discutir qué se hacía con los cuerpos de sus antepasados, dónde se los dejaba si se los volvía a enterrar, ya que era preocupante pensar que se los podrían robar, que si se los dejaba en un cementerio había que ver cómo protegerlos, incluso habló de dejarlos en el cementerio actual. Tomás contó que se había pensado en diferentes posibilidades y mencionó la idea de construir un edificio especial para albergar los cuerpos. Posteriormente habló Wilson, como presidente del Consejo, y recordó que la solicitud de no exhibir cuerpos humanos había sido discutida desde hace tiempo por los atacameños, que incluso en las reuniones de la “Mesa de Verdad Histórica” se la consideró como demanda. Dijo que el hecho de que el retiro se haya realizado tiene que ver con el cambio de director en el Museo y el ingreso de profesionales jóvenes, catalogó el retiro como un hecho histórico. Afirmó, mirando a Rosa, que el Consejo de Pueblos Atacameños formó parte integral del grupo de trabajo y que participó de todas las decisiones, que se dio “una relación de igual a igual con los del Museo”, discurso político que me sorprendió mucho pensando en las pugnas constantes que teníamos en las reuniones. Habló de la importancia de discutir el destino final de “los abuelos”, dijo que su lugar está en la tierra pero que hay considerar futuros problemas. Terminó diciendo que llegaría más tarde a la ceremonia en el Museo. Nos despedimos agradeciendo e invitando a los asistentes a visitar el museo.

La ceremonia en el Museo: Llegamos a San Pedro a eso de las 16:00 hs., justo a tiempo para recibir a quienes participarían de la ceremonia. Entré apresuradamente al Museo, que estaba cerrado desde hace ya varios días, ¡lo que era un hito histórico! Dentro, los trabajos de remodelación de la exhibición continuaban; Lucho, Chago, Tomy y las personas contratadas especialmente para esto seguían limpiando, instalando luces, pintando. Mientras ayudábamos a ordenar, conversamos con Flora sobre la reunión del Consejo y la ceremonia que venía. Después llegó Solange, quien se fue inmediatamente a abrir los depósitos de colecciones. Al poco rato, llegó Verónica Moreno trayendo una serie de cosas para la ceremonia. También vi entrar a Mario y recorrer los arreglos de la exhibición conversando con la gente del Museo. A eso de las 16:30 hs., cuando ya estaba ansiosa porque no llegaba la gente, apareció Carlos con las señoras Elvira Tito y Eleuteria Ayavire, a quienes llevé al sector de los depósitos. Caminamos lentamente hacia atrás, primera vez que veía a estas señoras, les pregunté si habían venido antes al Museo y una contestó diciendo que hacía muchos años. Allá nos esperaba Solange, casi en la puerta del “depósito-casita” construido para los cuerpos, quien saludó efusivamente a las recién llegadas, al parecer conocía a una de las dos señoras. Yo andaba nerviosa, no sabía bien qué decir y hacer en esta situación, así que le dije a Carlos que iría a recibir a las otras personas. Carlos me pidió que los hiciera pasar hasta donde estaban ellos. Partí hacia adelante, cerca de la puerta estaban Verónica, Flora y Tomás en espera de los invitados. Por ahí también andaba Saúl esperando a las visitas como acordamos. En esos momentos, llegó don Basilio Cruz, lo saludé y lo conduje hacia atrás preguntándole si conocía el museo. Me dijo que hacía unos quince años que no entraba. Fue mirando todo y cuando entramos a los pasillos del área de conservación, que a ambos lados tienen estantes con cajas de materiales arqueológicos, dijo algo así como “así está bien guardado”. Lo dejé con el grupo que recorría los depósitos y salí nuevamente. En la entrada estaba don Juan Barbosa, también mayor de edad, a quien después de saludar conduje a la rotonda de conservación, pero en el pasillo nos encontramos con el primer grupo. En ese momento, Carlos me pidió que los llevara al depósito de cuerpos de adelante, lo que me produjo un apretón de estómago, ya que, a diferencia del depósito de la rotonda de conservación, recién terminado y con los cuerpos limpios, guardados en cajas nuevas y tapados con papel blanco, en este depósito se encontraban los cuerpos que no alcanzamos a limpiar y acondicionar. Desde nuestro punto de vista, este depósito estaba en pésimas condiciones para ser mostrado, pues gran parte de los cuerpos estaban sobre los estantes sin protección alguna, llenos del polvo y bichos acumulados por los años de encierro, algunos en cajas de conservas o de plátanos, en posiciones seguramente logradas al insertar los cuerpos en cajas pequeñas. Pero, en fin, el día anterior, con Flora, Solange y Mark decidimos que teníamos que abrir el Museo a la comunidad con transparencia, sin ocultar nada, pues esa era nuestra realidad. Entonces, con mucha calma entraron las señoras Elvira y Eleuteria, Carlos, don Juan y don Basilio. Miré desde la puerta y lo que más destacaba en el depósito era el silencio. En ese momento, llegó don Cecilio González, conocido *yatiri*,⁷ con quien después de conversar brevemente nos dirigimos al depósito que estaba siendo visitado. Casi inmediatamente llegó una pareja joven, uno era sobrino de la señora Eleuteria, a quienes Carlos pidió que esperaran, pues luego todos visitarían los depósitos. Seguí mirando desde la puerta del depósito, algunos de ellos se acercaban más a los cuerpos, miraban los gorros, otros observaban de más lejos, pero no se veía muy bien por la ausencia de luz. Minutos después llegaron las señoras Evangelista Soza y Guadalupe Selti, a quienes hicimos pasar directamente

7 Hombre de sabiduría y sanador de la comunidad.

a este depósito en *mal estado*. Se quedaron dentro un rato más, no pude ver qué pasaba, pues consideré que no era prudente entrar en ese momento. Había ocho personas dentro, las que, a excepción de Carlos, posiblemente promediaban los 65 años de edad. Una vez que salieron del depósito, pidieron volver al sector de atrás para comenzar con los preparativos de la ceremonia. En la puerta de la rotonda de conservación, recogieron canastas, *aguayos*,⁸ sacos, bolsas, botellas de plástico y vidrio, jarros y *chulleros*⁹ de greda, que habían llevado con anticipación. Carlos salió al patio norte del Museo, pasando por el laboratorio de conservación donde estaban trabajando Tomás, Luchín, Timoteo y su hijo en la elaboración de soportes para las nuevas piezas de la exhibición. También estaba Guillermo. En el patio pusieron las cosas para la ceremonia sobre una mesa y poco después Lucho comenzó a sacar sillas, las que se dispusieron mirando al Licancabur. Al caminar hacia delante del Museo, me encontré con David Barrera, dirigente atacameño; me alegró verlo pues días atrás me había dicho que no participaría. Según él, el museo no está haciendo lo que los atacameños quieren, reenterrar los cuerpos humanos, y en su visión “con los antepasados no se transa”. Pero ahí estaba. Detrás venía Jimena, a quien también me alegró ver porque hacía una semana estaba enferma y no había ido a trabajar. En la puerta de entrada al Museo, hablé con Flora y le conté que estaban haciendo los preparativos de la ceremonia. No tenía claro en qué momento debíamos entrar, pero quedamos en que, de todos modos, se quedaría alguien en la puerta a recibir a los invitados. Volví atrás y hablé con Carlos al respecto, me dijo que debíamos pasar de una vez y me preguntó si participarían Timoteo, Tomás, Chago, Lucho y los otros trabajadores atacameños del Museo. Entré al laboratorio y reiteré la invitación a los chicos, pero me contestaron que “de ahí verían”, que estaban trabajando. En el pasillo me encontré con Chago, quien me dijo que quedaba harto trabajo por hacer y que ya habría otro momento para hacer un *pago*¹⁰ de ellos. Llamé a Flora, Mario, Tomás y Saúl, ya que en el grupo de trabajo acordamos que de los profesionales del Museo sólo participarían los integrantes de la mesa. Solange ya estaba atrás al igual que Jimena. Ya era cerca de las 17:30 de la tarde, hora en que se realizan “los pagos a los abuelos”. Varios de los atacameños llegaron con sus bolsitas o *chuspas* con hojas de coca, las tenían colgadas o bien las agarraban con la mano. En general, nosotros, los del Museo, estábamos parados más atrás o a un costado de las sillas. Llegó Marcela y se paró a conversar con Carlos cerca al portón. Poco después apareció don Germán Tejerina, entró hablando alto y haciendo bromas. Saúl estaba parado cerca de la mesa, alerta al inicio de la ceremonia. Finalmente, Tomás, Luchín, Timoteo y su hijo salieron al patio y, al igual que la mayoría de nosotros, se pusieron atrás, no se sentaron en las sillas. Después de un buen rato de estar compartiendo en el patio, Carlos pidió la palabra, dijo que comenzaríamos con la ceremonia, que estaría a cargo de don Cecilio. Se refirió al porqué de esta ceremonia y dijo, emocionado y con la voz entrecortada, que finalmente se retiraron a *los abuelos* de la exhibición del museo, que después de un largo trabajo esto estaba hecho y que era algo que querían hacía tiempo. Mencionó, además, que se trataba de una primera etapa. Agradeció la presencia de todos y dio paso a don Cecilio, quien dijo que haría un *waqui* (pago u ofrenda) para los abuelos y comenzó el ritual...

La visita a los nuevos depósitos: Una vez que ya no quedaba nada más para tomar y compartir, cuando algunas personas como don Cecilio y don Basilio ya se habían ido, Carlos dijo

8 Pieza textil.

9 Vasija de greda.

10 Ofrenda a la *Pachamama* o Madre Tierra.

que quienes quisieran podían visitar el depósito nuevo. La gente salió poco a poco, algunos se quedaron conversando, Marcela se adelantó para esperar a la gente frente al nuevo depósito de los cuerpos, Saúl y yo la seguimos. Lentamente se reunieron las personas que quedaban. Las puertas de este depósito estaban abiertas y comenzaron a entrar casi todos los visitantes. Saúl tuvo que irse con su hijo, Flora estaba enferma en el laboratorio y Jimena miraba cerca de la puerta al igual que Mario. Las personas comenzaron a recorrer la sala muy despacio, don Juan y don Germán miraban con curiosidad y este último levantaba los papeles blancos para mirar los cuerpos que estaban en las cajas, de rato en rato se decían unas palabras entre ellos. Otras personas caminaban en silencio mirando los estantes y las cajas, a la vez que se miraban entre sí y más de alguno se acercó más a los cuerpos. Algunos conversaban en voz baja y otros se quedaron parados en medio de los pasillos. A los pocos minutos del ingreso al depósito, la señora Guadalupe comenzó a llorar, al principio su llanto era casi imperceptible y a medida que recorría el lugar su sollozo aumentaba mientras decía: “qué han hecho con mis antepasados”. Su llanto generó tensión en el ambiente, algunos la miraban fijamente, otros pasaban sin decirle nada, pero ella siguió recorriendo el depósito junto con la señora Evangelista y decía: “respeto, sólo es respeto”. El llanto incontenible de la señora Guadalupe me afectó mucho y en segundos pasaron por mi cabeza muchas cosas, sentía ganas de llorar, recordaba lo vivido los últimos meses, días, pensaba que debía contenerme, pues se suponía que debía tratar de observar esta situación desde afuera, recordaba mi rol de etnógrafo; en fin, muchos pensamientos pasaron por mi mente. Finalmente solté las lágrimas, total, también formaba parte de lo que estaba sucediendo. Poco a poco la gente comenzó a salir del depósito. Afuera me di cuenta que otras personas también estaban afectadas por el llanto constante de la señora Guadalupe. La mayoría de las personas esperaban en silencio a los que aún estaban adentro. Don Germán salió haciendo una broma y diciendo: “bien bueno esta po”. Por unos minutos nadie dijo nada. Carlos invitó a quien quisiera decir algo que lo hiciera. David tomó la palabra y dijo que, apelando a un derecho humano elemental que va más allá de las diferencias raciales y culturales, los cuerpos humanos debían volver a la tierra, ser reenterrados. Dijo “¡ya basta!” y que lo que vio ahí dentro no puede seguir así. Yo pensaba en ese minuto más bien que no vio los depósitos de adelante en mal estado. Después habló don Dragoberto, se presentó como dirigente, contó que lamentablemente no nació en San Pedro sino en Chuquicamata, pero que pertenece a una organización indígena y quiere luchar por los derechos de su pueblo. Recordó que *cierto cura* hizo mucho daño a los atacameños. Problematizó el hecho de que, mientras nosotros estábamos en esa ceremonia tan especial, en la plaza se estaba desarrollando un proceso de chilenización con un concurso de cueca. Así que él llamaba a reflexionar sobre esto... Después habló Carlos, recordó que esta era una primera etapa y que vendrían otras. Planteó la necesidad de pensar sobre lo que el Estado hace con los pueblos indígenas, sobre las relaciones de poder que se dan, sobre cómo con una palabra, un gesto, se activan relaciones de poder... Finalmente, tomó la palabra Mario, quien recordó que, al asumir como director, se hicieron estos cambios y que el Museo estaba abriendo sus puertas a la comunidad, que sin duda había que decidir qué se haría más adelante con los cuerpos... Después todos salimos lentamente.

A pesar de las intenciones de la mesa de trabajo, este fue el último día en que todos nos reunimos, el diálogo que iniciamos con el proyecto del retiro no continuó ni por voluntades institucionales ni personales. Poco tiempo después de este proceso, los profesionales que participamos en esa mesa de trabajo como parte del IIAM nos mudamos a otras ciudades o países.

EPÍLOGO

La historia atacameña demuestra que esta sociedad ha estado atravesada por el extractivismo minero, científico y turístico desde finales del siglo XIX, así como por el consecuente despojo de su territorio, sus recursos naturales y la apropiación de su cultura. En este proceso los/as arqueólogos/as hemos tenido un rol destacado, principalmente en la patrimonialización de sus ancestros y materiales arqueológicos, así como en la negación, exclusión y participación restringida de estas comunidades en el quehacer investigativo y museológico. En este contexto, para el Estado y los/as arqueólogos/as el retiro de los cuerpos humanos de la exhibición del Museo fue una “demanda indígena aceptable”, ya que relocalizar no implicaba perder el control sobre los ancestros o cuestionar su propiedad como patrimonio nacional. Si consideramos la larga historia de este museo en la representación y preterización de los atacameños a través de la exhibición de cuerpos humanos, fue un verdadero hito en la historia de la museológica local y nacional. Sin embargo, en una institución cuya actividad científica e ingresos económicos se sustentan en la apropiación, control, estudio, exhibición y conservación de sus colecciones indígenas, fue prácticamente imposible generar una reflexión interna entre todos sus profesionales sobre la devolución o el reentierro de aquéllas. Y fue igualmente difícil discutir este tema abiertamente con representantes de las comunidades atacameñas, quienes, si bien no tenían una postura unánime, coincidían en la necesidad de “respeto por los abuelos”, su preocupación sobre su destino final una vez realizado el retiro de la exhibición y su interés de continuar con el diálogo iniciado. Por ello, se podría decir que el ejercicio de poder que ejerce la arqueología multicultural a través de la apropiación y el control de los cuerpos y los materiales indígenas es uno de sus dispositivos coloniales más difíciles de cambiar en el interior de la disciplina, el cual es avalado, además, por la legislación patrimonial chilena. Esto se repite en otros lugares del mundo, donde las demandas indígenas son fuertemente contestadas por el *establishment* científico, el cual no está dispuesto a dejar o compartir el poder y el control sobre las colecciones arqueológicas y bioantropológicas que –creen– sustentan y justifican su actividad científica. Los procesos de repatriación, restitución y reentierro, liderados por indígenas, nativos, primeras naciones o aborígenes, ponen en evidencia las disputas por quién tiene el control de los ancestros, quién es el legítimo dueño y quién tiene derecho de reclamarlos como tal (e.g. Endre 2000; Fforde 2002; Arthur 2014).

El poder que ejercimos como profesionales del IIAM a lo largo del proceso de relocalización de los cuerpos humanos de la exhibición, para reafirmar la decisión institucional de “cambiarlos de lugar en el mismo museo”, sin abrir las conversaciones sobre su reentierro o devolución, es sin duda una muestra del poder simbólico del Estado multicultural en el acto de nombrar y de la arqueología de reproducir su autoridad y lugar de enunciación y restringir la participación indígena. El proceso de retiro, iniciado como un programa para incluir a la población atacameña en el quehacer del Museo, terminó siendo funcional a la política multicultural y reprodujo su discurso participativo; ya que, como resultado de esta apertura institucional, se reafirmó una vez más el control científico de los restos humanos, aunque esta vez con la participación de miembros de la comunidad, cuyas opiniones trataron de ser controladas y dirigidas por el Museo. No obstante, los efectos de este proceso se hicieron sentir sobre todo en el “lavado de imagen” de esta institución y en la construcción de un discurso político de inclusión indígena que no tenía coherencia con la integración real de los atacameños en el Museo ni con su funcionamiento general ni con los recursos que se invertían en las relaciones comunitarias.

A diferencia de otros contextos a nivel mundial en los que la historia de la arqueología y la museología se caracteriza por un movimiento hacia afuera de las colecciones indígenas, en el caso atacameño un importante porcentaje de cuerpos humanos y materiales arqueológicos quedó en su territorio ancestral, aunque dentro del Museo.¹¹ En este contexto, el despojo no fue tanto hacia afuera como hacia dentro de su misma localidad, donde se conformaría una de las colecciones más grandes de Chile ante los ojos de los propios atacameños, quienes en general fueron excluidos de este proceso y consideraban a este Museo un espacio “cerrado” para la población local. Por estas razones, las demandas atacameñas asociadas a los cuerpos humanos se han focalizado fundamentalmente en el rechazo a la excavación de cementerios, la no exhibición de restos humanos, así como en la solicitud de devolución y el reentierro de las colecciones que están en el museo local y no, en cambio, en reclamos de repatriación o restitución desde otros países, museos o universidades. A pesar de ello, a finales de los años 80 los atacameños lideraron la primera solicitud de devolución de una colección arqueológica en el país, la cual retornó, después de una serie de negociaciones con el Consejo de Monumentos Nacionales y el Museo Nacional de Historia Natural de Santiago, al Museo en San Pedro de Atacama. También fueron parte del primer caso de repatriación internacional en Chile, el año 2007, cuando restos humanos provenientes de la localidad Atacameña de Chiu Chiu fueron repatriados por el Museo Nacional del Indígena Americano (USA) y reenterrados en dicha comunidad, después de un proceso burocrático que trató de ser controlado por el Consejo de Monumentos Nacionales (Arthur 2014).

En el caso de los reentierros, los atacameños fueron pioneros en reenterrar cuerpos y materiales arqueológicos a finales de la década de los 80, cuando miembros de la comunidad de Chiu Chiu decidieron hacerlo sin el consentimiento del Consejo de Monumentos Nacionales. Posteriormente, se han realizado otros reentierros no controlados por el Estado, frente al hallazgo de tumbas arqueológicas en espacios domésticos, tanto en el salar de Atacama como en la cuenca del Loa. En los últimos años, la demanda atacameña de reentierro está siendo considerada “aceptable” por Estado y los/as arqueólogos/as, aunque específicamente para hallazgos nuevos, sobre todo vinculados con proyectos de etnodesarrollo y patrimoniales. Este es el caso de un reentierro realizado en el alto Loa a solicitud de la Comunidad Atacameña de Taira, en los marcos de un proyecto de impacto ambiental financiado por la Corporación Nacional del Cobre de Chile. Así, mientras el Estado se asegura el control y la regulación de los cuerpos humanos y los materiales arqueológicos ya depositados en museos estatales y privados desde los inicios de la arqueología en el país, acepta el reentierro de hallazgos aislados recientes efectuados como parte de proyectos de inversión. De esta forma, gobernando a la población indígena a través de la regulación de los cuerpos de sus ancestros y realizando algunos reentierros en la zona atacameña, el Estado multicultural chileno se pone en sintonía con las tendencias museológicas a nivel mundial y con las respuestas a las demandas indígenas surgidas en otros países, representándose como una nación respetuosa de sus diferencias culturales y segura para la inversión extranjera.

Termino citando una nota que encontramos en el cuaderno de reclamos después del retiro de los cuerpos de la exhibición 2007, ya que pone de manifiesto la necesidad de sacar del ám-

11 La procedencia, características y localización de colecciones atacameñas en otras instituciones, nacionales y extranjeras, es un tema recientemente investigado por la autora, Carlos Aguilar, Ulises Cárdenas y Cristian Espíndola, en el marco del proyecto “Patrimonialización y colecciónismo de cuerpos indígenas en los oasis de San Pedro de Atacama, norte de Chile”.

bito académico nuestras reflexiones sobre la patrimonialización de los ancestros. La mayoría de la gente desconoce e ignora los problemas que siguen enfrentando los pueblos indígenas en la actualidad al ser estereotipados, discriminados y excluidos, así como al ser vistos como culturas en vías de desaparición o extinción:

La cultura atacameña y San Pedro de Atacama es famosa y conocida en el mundo entero por su museo y sus momias. Sin ellas, este museo y este pueblo son nada. Es una lástima. Me considero estafado, viajar de tan lejos para no ver nada. Sean felices, pero están destinados a desaparecer del mapa arqueológico.

Son este tipo de apreciaciones las que como arqueólogas/os podemos ayudar a cambiar en nuestra sociedad.

AGRADECIMIENTOS

A todos y cada uno de quienes participaron en la Mesa de retiro de los cuerpos humanos de la exhibición del museo de San Pedro de Atacama.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arthur, Jacinta
 2014 *Reclaiming mana. Repatriation in Rapa Nui*. Tesis doctoral, University of California, Los Angeles.
- Ayala, Patricia
 2008 *Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*. Universidad Católica del Norte, Santiago.
- 2014 Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (Norte de Chile). *Estudios Atacameños* 49: 69-94.
- Boccaro, Guillaume
 2007 Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungará* 39(2):185-207.
- Endere, María Luz
 2000 Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria* 57(1):5-17.
- Fforde, Cressida
 2002 Collection, repatriation and identity. En *The Dead and their possessions. Repatriation in principle, policy and practice*, editado por Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull, pp 25-46. Routledge, Londres.
- Gnecco, Cristóbal
 2008 Discursos sobre el otro. Pasos para una arqueología de la alteridad étnica. CS 2:101-129.
- Hale Charles
 2002 Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.

Marcos, Soledad

2010 *La arqueología bajo la perspectiva de la comunicación: estudio de caso en San Pedro de Atacama.* Tesis para optar por el grado de Magister. Universidad Católica del Norte- Universidad de Tarapacá, San Pedro de Atacama.

Taller de Trabajo, Sistematización Demandas Nuevo Trato, Ayquina, 10 mayo de 2002, Grupo 1, Demandas internas: cultura y patrimonio histórico. Documentos de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, Chile.

CUANDO EL TERRITORIO SE RECLAMA EN CLAVE CULTURAL Y LA CULTURA EN CLAVE DE DERECHO.

DEBATES SOBRE PRÁCTICAS DE CONSERVACIÓN Y EXHIBICIÓN DE RESTOS HUMANOS INDÍGENAS

CAROLINA CRESPO

En 2006, Juan, un mapuche¹² de la localidad de El Bolsón –en la Comarca Andina del Paralelo 42°, Patagonia argentina¹³, me comentaba con cierto enojo:

En lo personal, soy muy respetuoso de las cosas que pertenezcan a cualquier persona. ¡Mirá, una vez, estaba en Glaciares y una estanciera me dice “No, yo estoy buscando... ahí, en el lago, hay varias... Y fue esta mujer a buscar puntas de flecha y no sé qué, ¿viste? Y le digo “¡No!” Porque seguramente detrás aparece un montón de gente a querer apropiarse, entre comillas, de ese espacio. Y bueno, yo sabía dónde había ahí puntas de flecha. Vos fijate que en mi casa no tengo ninguna punta de flecha. Y me dice “No, yo tengo cráneos de indios en casa que hemos encontrado ahí en mi campo, bla, bla”. Y bueno, todo un montón de argumentos, diciéndome “No, porque a mí me gusta tener... Me encanta conservar todas esas cosas”. ¡Yo nunca facilito esas cosas! ¡Nunca! (enfatiza) Porque me parece que...o sea, ¡que se conserve cómo está! Si un día tiene que desaparecer porque hubo un terremoto, que desaparezca. Fijate, la mayoría de las cosas que se han descubierto, que dijeron “vamos a conservarlas”, se terminaron destruyendo más. De hecho, se conservaron cientos de años porque el paso del tiempo permitió que nadie las encuentre. Y me parece que ya se ha excavado bastante en distintos lugares del país y ¡no sé qué es lo que quieren encontrar más de lo que se sabe!, ¿no? Porque en Ruca Choroi (zona donde reside una comunidad mapuche) hay un par de lugares que vos encontrás pedacitos de jarrones. La gente no los levanta. La gente de la comunidad es respetuosa de los chenques, de los entierros. O sea, hay lugares donde hay entierros y nadie en la casa se lleva un pedacito porque es como invadir un espacio que hoy lo está ocupando alguien que se fue y sigue siendo su espacio...

El relato era más extenso. Hacía referencia a la práctica académica arqueológica y la antropología biológica, pero también, en la medida en que estos “recursos culturales” y “restos humanos” fueron legislados “patrimonio provincial y nacional” en Argentina, remitía a los dispositivos que intervienen en el proceso de patrimonialización. Tradicionalmente, este proceso ha implicado el despliegue de una serie de dispositivos tales como la selección, la colección, la clasificación, la “conservación”, la interpretación, la “exhibición” o la restitución de objetos, expresiones culturales, entornos e incluso de sujetos que fueron considerados “patrimonio”. Seleccionar y reunir objetos / expresiones, espacios y sujetos que son instituidos como tales; descontextualizarlos y establecer una secuencia interpretativa que los conecte con otros, signifique y “atribuya valor” dentro de un marco de sentido; “preservarlos” a futuro; ex-

12 Los nombres de quienes emitieron los relatos aquí transcriptos fueron modificados para preservar su anonimato. Sólo se mantienen aquellos que fueron difundidos en espacios mediáticos públicos.

13 La Comarca Andina del Paralelo 42° –en adelante Comarca o Comarca Andina– aglutina las localidades cordilleranas de Lago Puelo, El Hoyo, El Maitén y Epuyén (noroeste de la provincia de Chubut) y a El Bolsón (sudoeste de la provincia de Río Negro), en la Patagonia argentina.

ponerlos y difundir esa secuencia interpretativa en vitrinas de museos o en espacios públicos de cara al mercado, o devolverlos, en ciertos casos, componen los términos bajo los cuales se han nominado los procedimientos que operan en las políticas patrimoniales.

La contundencia y el malestar con que se expresó Juan en aquel entonces, junto a reflexiones de otros mapuches de la Comarca Andina manifestadas en el marco del proceso de restitución complementaria del cuerpo de Inakayal,¹⁴ de la restitución del cuerpo de “su mujer” y de Margarita Foyel, y debates que he escuchado en torno al tratamiento de restos humanos indígenas, ponen de manifiesto la opacidad que trasunta al lenguaje patrimonial. Nociones como “conservar”, “colecciónar”, “interpretar”, “poner en valor”, “exhibir” funcionan como etiquetas poco rigurosas en términos explicativos. Impiden y suprimen la posibilidad de entender con profundidad procesos y relaciones que intervienen e intervienen en las prácticas políticas de patrimonializar, particularmente cuando se trata de pueblos originarios. Con el objeto de problematizar estas categorías, examino en este trabajo ciertas tensiones y retos que fueron situándose no sólo en torno a la práctica de exhibición –más analizada en el ámbito académico–, sino también a lo que se ha denominado prácticas de conservación de restos humanos indígenas y algunos dilemas que sacaron a la luz; entre ellos, aquellos relativos a sus límites. A partir de mi trabajo de campo con mapuches de la Comarca Andina y de relevamientos realizados en otros contextos, me interesa compartir algunas interacciones y problemáticas que, aunque incómodas, se fueron instalando a lo largo de estos años y nos instan a revisar zonas importantes de atender; a saber: ¿qué recuerdos y silencios se sostienen y procesan alrededor de los dispositivos de preservar y exhibir restos humanos y producciones culturales indígenas?, ¿qué formas de habitar y dar sentido al mundo social abre como válidas y a cuáles objeta? y ¿cómo se articulan en estas nociones experiencias de violencia, reclamos territoriales y trayectorias de alterización y subalternización indígena?

LUGARES DE DESAPARICIÓN Y EMERGENCIA DE LO HUMANO

PRESERVAR Y EXHIBIR EN LOS REGÍMENES PATRIMONIALES

Los regímenes estatales e internacionales de patrimonialización se han basado en el concepto y el mandato del “resguardo”, la “conservación” o la “salvaguardia” –como denomina actualmente la UNESCO con relación a lo que clasifican como “patrimonio inmaterial”–. Legitimada a partir de una retórica centrada en la posibilidad de la “pérdida” (Gonçalves 2012) y la necesidad de su trascendencia en el tiempo, la mera constitución de algo / alguien como patrimonio ha supuesto de manera automática un ejercicio de disociación de su contexto de sentido o físico de origen, su recodificación dentro de otro orden / marco de interpretación y, al menos en la letra, su “protección” o exhibición.

Ese interés por la “preservación”, que en épocas recientes se ha transformado en lo que algunos autores consideran un exceso o abuso (*i.e.* Nora 1989; Huyssen 2000; Hartog 2006), se funda –según Hartog– en un “régimen de historicidad” específico. Esto es, en la manera particular en que en nuestra sociedad se ha experimentado la articulación de las categorías de pasado, presente y futuro y la dominancia que algunas de ellas fueron adquiriendo en cada

14 El cuerpo del cacique Inakayal fue restituido en dos fases. En 1994, se restituyeron sus restos óseos y, en 2014, se realizó la restitución complementaria, que incluyó su poncho y sus restos blandos. Estos últimos fueron hallados en el Museo de La Plata con posterioridad a la primera restitución.

momento en el ordenamiento de la temporalidad. Pero también se inscribe en un régimen de propiedad y una modalidad de practicar y pensar la territorialidad ligada a la forma en que el Estado nación y la economía capitalista han ido definiendo y administrando el espacio y todo aquello que se encuentra en su interior: sujetos vivos, muertos, recursos naturales, saberes, pasados, olvidos, etc. El patrimonio y la “conservación” han formado parte de este proyecto colonialista, conformando esos imaginarios y derechos disímiles mediante el dominio y la fijación de sentidos sobre ciertos entornos, objetos y sujetos que, al encontrarse dentro de los límites territoriales construidos de soberanía estatal, han sido incorporados como bienes de propiedad, gestión institucional del Estado y campo de construcción de un colectivo o comunidad de pertenencia nacional.

En términos conceptuales, la conservación del patrimonio se ha alzado como la contracara de la destrucción, la desaparición y el deterioro. Como sostiene Goyena (2012), en el marco de políticas públicas orientadas a la preservación del patrimonio, la conservación ha ocupado, en general, el espacio de la memoria en oposición a la destrucción, que ha tendido a asociarse al olvido, la falta de valorización y la ignorancia. Esta contraposición ha llevado a la conformación de instituciones y estructuras edilicias, regulaciones normativas –nacionales, provinciales e internacionales– y de un saber y una práctica que condenó a su “oponente”, esto es, a la destrucción o la falta de cuidado. Entendida como una práctica moralmente negativa y estigmatizante, la destrucción o ausencia de preservación ha sido vinculada con el riesgo de su desaparición, la pérdida de identidad y el peligro del olvido.

La custodia y el cuidado del patrimonio se han articulado, además, con otro dispositivo: la exhibición. Aunque la posibilidad de “conservar” no deviene necesariamente en exhibición, la posibilidad de exhibir, sea en museos o en espacios al aire libre, para sus impulsores ha requerido cierta integridad de las producciones culturales en el tiempo. Su preservación para generaciones contemporáneas y venideras se ha legitimado en tanto permite conmemorar y contemplar la presencia de lo que ya no está y lo que ya no es, o bien de aquello que está amenazado de desaparecer en el futuro.

En los últimos años, estas argumentaciones que ofician dando contenido a los dispositivos de preservar y exhibir en los regímenes patrimoniales están siendo revisadas. No sólo la colección y recolección –de sujetos, saberes y producciones culturales–, sino estas categorías y acciones de “conservar” y “exhibir” que han estado asociadas en el sentido común a una dimensión técnica y una valoración moral positiva indiscutible, comenzaron a ser críticamente objetivadas en la arena pública por parte de muchos indígenas e incluso por algunos académicos. El cuestionamiento indígena sobre la “colección y recolección” de restos humanos no es reciente,¹⁵ pero en estos años alcanzó una mayor dimensión pública y acompañó la interpellación sobre otros procedimientos vinculados con la patrimonialización, así como sobre otras

15 Fforde (2004) documenta la hostilidad de los indígenas en Australia frente a la recolección de restos humanos en el siglo XIX. Vezub (2009) señala manifestaciones ambiguas de mapuches y tehuelches en Patagonia en el siglo XIX, quienes indicaban lugares de enterramiento mientras disuadían a los naturalistas de extraer sus muertos por considerarlos sagrados. La disuasión hacia la extracción de dichos muertos se basaba en la maldición que recaía sobre aquel que manipulaba esos cuerpos. Más allá de ciertos cambios que, según el autor, se introducen con relación a la muerte, la sagrabilidad y la ancestralidad luego del contacto con hispano-criollos, la existencia de una maldición por parte de los indígenas muertos hacia sus manipuladores vivos perdura, con ciertas variantes y resignificaciones, en los relatos que circulan entre mapuches de la Comarca Andina (Crespo 2008, 2012).

demandas de derechos. Como analicé en trabajos previos, a diferencia de otros repertorios patrimoniales clasificados como nacionales y provinciales, la ciencia ha tenido un papel central en la administración e interpretación de las producciones culturales y los restos humanos indígenas constituidos como patrimonio nacional y provincial desde las primeras legislaciones del siglo XX hasta la fecha (Crespo 2005a y b). De manera que los reclamos obligaron a repensar y renegociar acciones institucionales y el rol de los académicos tanto respecto a las colecciones como “también a su monopolio para interpretar el pasado” (Stutz 2013, p. 3).

Las reflexiones y posiciones críticas de indígenas y académicos respecto a estos procesos presentan diferencias y tensiones. Lo que sigue profundiza en esas diferencias y tensiones. Discute en qué medida la conservación y la exhibición de sujetos y “objetos” indígenas promueven la memoria y su deterioro, el olvido. Y, en relación con esto, problematiza el modo en que se conciben y administran vivos y muertos y se delinean sujetos de derechos en torno a ello.

“COSAS DE INDÍGENAS, COSAS DE MAPUCHE”

En épocas recientes, algunos académicos fueron señalando cómo la conservación, como precepto, movimiento y valor moral impulsado por parte de las políticas patrimoniales, esconde en su seno varias contradicciones (Cruces 1998; Crespo 2005a; Gonçalves 2012; Goyena 2012). La primera refiere al hecho de que el mismo proceso de modernización que destruye o deteriora entornos, sujetos, producciones y expresiones culturales es aquel que, paradójicamente, luego otorga valor a su “preservación” y “exhibición”, sea como forma de gobernanza que construye identidades y alteridades políticas o como manera de dar respuesta a expectativas económicas de desarrollo. La segunda paradoja descansa en las implicancias de aquello que oculta en su discurrir el propio dispositivo de “preservar”. En efecto, la “conservación” de restos humanos y las expresiones culturales indígenas han supuesto, como precedente, la instancia de excavación, extracción y traslado de objetos y restos humanos que alteran y vulneran relaciones, concepciones y sentidos mantenidos con ellos y el espacio en el que se encontraban. En Argentina, la “conservación” de “restos humanos” pasó por diferentes fases y conceptualizaciones. Baffi (2009) diferencia dos etapas. La primera, poco interesada en el futuro, estuvo ligada a la restauración o bien a su escaso o nulo mantenimiento. Mientras los restos óseos que formaban parte de las colecciones de los museos se elegían entre aquellos que se encontraban en buenas condiciones y no recibían una atención especial, otros fueron objeto de restauración, disecciónamiento o modificación, sin reflexionar sobre sus consecuencias (Baffi 2009). Ejemplo de ello fue el acondicionamiento de cráneos con goma y madera para volverlos a su aspecto original o cerebros zambullidos en frascos de formol, separados de sus esqueletos, cabello, orejas y cráneos, como se develó en la segunda restitución de los restos de Inakayal, su mujer y Margarita Foyel, que imposibilitaron diferenciar su identificación a través de estudios de ADN.¹⁶ Asimismo, son públicamente conocidas las restauraciones y destrucciones implicadas en la reconstrucción de la “Ciudad Sagrada de Quilmes” (provincia de Tucumán) y en las edificaciones del bar, el hotel y la piscina construidas sobre una parte de esta Ciudad a fines del siglo pasado. Destrucciones en términos físicos, pero también avasallamiento en términos epistémico y sagrado, pues varios miembros de la Comunidad India de

16 Sobre las reflexiones, discusiones e implicancias que tuvo la falta de identificación de los cerebros de estos cuerpos restituidos, véase Crespo (2018).

Quilmes consideran que la remoción de los cuerpos de los antiguos trae aparejada la interrupción del equilibrio y la gestación de enfermedades y muertes, y atribuyen a dicha remoción algunas muertes y enfermedades de quienes trabajaron allí.¹⁷ La segunda etapa de la “conservación” se ubica en Argentina a fines del siglo XX. Baffi (2009) señala que se corresponde con un interés a futuro y con la importancia que adquiere el estudio de los huesos fragmentados, su preservación en el tiempo y la forma de tratarlos. Se trata de lo que se denominó “conservación preventiva”, esto es, minimizar la intervención sobre el material a través de técnicas de regulación ambiental que controlen su preservación y documentar los procesos operados sobre las piezas. La “conservación preventiva” no supone recurrir a elementos químicos que puedan alterar los huesos impidiendo posibles análisis futuros, sino conservarlos bajo una mínima intervención a sabiendas que la excavación y el traslado suponen ya una alteración. Paralelamente, la autora agrega el cambio operado en el investigador, para quien estos restos óseos dejan de ser percibidos como objetos y comienzan a entenderse como “restos humanos” considerados por los indígenas como “ancestros”.

El relato de Juan, que inicia este texto, y otros relatos mapuches que escuché fuera y dentro de la Comarca Andina dan cuenta de estos procesos de deterioro, destrucción o modificación que, en grados variables, han sido constitutivos de estas prácticas, valoradas y unívocamente denominadas bajo el concepto de “protección / conservación” dentro de las políticas patrimoniales. Pero especialmente confrontan la acepción técnica atribuida a estos términos y su abordaje en tanto “estados”, para escrutarlos como conceptos y procesos ético-políticos complejos que involucran, como paso previo, la “extracción” de “antepasados / ancestros” y expresiones de la vida indígenas. Tomando como referencia experiencias vividas o transmitidas desde las campañas militares de fines del siglo XIX, ensamblan en sus memorias la “conservación” y el patrimonio dentro de una cadena de significación que, a la inversa del sentido común, visualizan como parte de un dispositivo de violencia, proyecto de desaparición y expropiación operado no simplemente sobre objetos, sino sobre un pueblo, sus saberes, historias, territorios, autonomías y antepasados.

Desde mediados del siglo XVIII, un conjunto de estrategias de saber y relaciones de poder se pusieron en juego para administrar lo viviente en Occidente –lo que Foucault conceptualizó como “biopoder”–, pero también para administrar la muerte. Mbembe (2006) refiere a los mecanismos de poder sobre quién puede vivir y quién debe morir o entre hacer morir y dejar vivir, bajo el término “necropolítica”. Sostiene que ésta, en tanto tecnología de administración de la muerte desplegada por agentes estatales y no estatales, se normaliza en el siglo XXI y está vinculada con la instrumentalización generalizada de la existencia humana dentro de una economía de la muerte, la violencia y el terror ejercidas sobre cuerpos y poblaciones humanas juzgadas como desechables o superfluas. Dichas tecnologías, que expropiaron a los sujetos el control de su cuerpo inscribiéndolos en escenarios de violencia y volviéndolos espectáculo visible, tienen sus antecedentes en el proyecto colonial y están íntimamente relacionadas con el ejercicio de la soberanía y el racismo. En Argentina, la construcción de soberanía estatal bajo un proyecto racial –entendido como “modernizador” y “civilizador”– condujo a la eliminación física de gran parte de la población indígena a fines del siglo XIX, y a la incorporación

17 Muchos extrabajadores contratados para reconstruir la Ciudad Sagrada de Quilmes, entre los años 1977-1981, nos manifestaban el peligro de trabajar en ese espacio desenterrando objetos –metales que se denominan “tapados”– y cuerpos –de “los antiguos”–, pues la remoción de objetos y cuerpos indígenas desprendía vapores –“antimonia”– que provocan enfermedades y muertes (Becerra *et al.* 2013).

asimilada, con desiguales derechos, del indígena vivo, junto a la apropiación, “conservación”, colección, estudio y “exhibición” de sus “restos muertos” en los albores del siglo XX; “restos” que, en muchos casos, habían sido constituidos como tales en esa misma campaña de exterminio indígena (Crespo 2005a). Si, como sugiere Mbembe (2006), la soberanía significa ocupación y la ocupación significa relegar a los colonizados a una tercera zona, entre el estatus del sujeto y el del objeto, la conservación de expresiones culturales y “restos humanos” indígenas, bajo el dominio o propiedad del Estado y las instituciones abocadas a la preservación y exhibición, legitimaba la nueva soberanía construida sobre el territorio y, como sostuve antes, sobre todos los recursos –naturales, culturales, pasados, presentes, futuros, vivos, muertos– que en él se encontraran.

El proceso de patrimonialización se constituyó a partir del proyecto de administración de la muerte –necropolítica–, racismo y disciplinamiento con el que se fundó el Estado nación argentino.¹⁸ La “conservación” de “restos humanos indígenas” y “objetos” asociados se configuró en dispositivo de conquista sobre la base de un movimiento de violencia, destrucción y “pérdida”.

La conquista involucró la internalización de nuevas relaciones sociales en el territorio, la introducción de líneas de demarcación, de zonas y jerarquías, de categorización y estratificación de sujetos, de modalidades de extracción de recursos, de movilidades y detenimientos posibles y, finalmente, la producción de una amplia reserva de imaginarios culturales y derechos diferenciados (Mbembe 2006, p. 43). Vidas deshumanizadas que se consideraban poco dignas para dejar vivir (Butler 2004), como en este caso miembros de pueblos indígenas, alcanzaron interés y sentido en su condición de muertos, devenidos en objetos exhibibles. Extraídos de sus contextos físicos, esos muertos, sus bienes, expresiones y paisajes pasaron a ser convertidos en “ruinas” y “restos” indígenas productivos dentro de un marco de interpretación hegemónico blanco, nacionalista y occidental. Sus vivencias y relaciones fueron convertidas en “historias” contempladas pasadas, sus trayectorias y nombres aparecían mayormente desconocidos o borrados, sus concepciones avasalladas y sus cuerpos desmembrados en fragmentos, leídos como objetos de racialización (Podgorny 2000; Lazzari 2008; GUIAS 2010) con desigual jerarquía respecto a otros repertorios patrimoniales enaltecidos (Crespo 2008, 2016).

Una parte de las colecciones de museos se conformó de esqueletos y cráneos saqueados o exhumados de tumbas, desmembrados y estudiados en museos para “documentar” tipologías raciales. Otra parte se incorporó como producto de canjes o extracciones ocurridas en el marco de expediciones militares y científicas, o bien de solicitudes realizadas por los mismos directores de museos a algunos indígenas.¹⁹ Y, finalmente, una porción de la colección anató-

18 Varios historiadores y antropólogos en Argentina sostienen la necesidad de revisar el genocidio indígena en este país no como un evento puntual vinculado a las campañas militares de fines del siglo XIX sino como un proyecto de Estado con continuidad en el tiempo más allá de los gobiernos de turno (Delrío y Lenton, 2008, Delrío *et al.* 2010). Como señalan estos académicos, las políticas entabladas con los pueblos indígenas en la historia nacional son “producto de las relaciones instauradas a partir de prácticas genocidas, es decir, que determinadas formas de accionar estatal, de institucionalizar su relación con los indígenas, de diagramar políticas ante estos pueblos, y a su vez, los modos a los que estos recurren para reclamar, negociar y luchar contra estas prácticas hegemónicas son herederas de una práctica genocida, que configura los espacios sociales a ser transitados por las comunidades nativas” (Delrío *et al.* 2010, p. 15-16).

19 Varios estudiosos examinaron la forma en que se colecciónaron “objetos” y “restos humanos” indígenas en diferentes museos y las redes de relaciones que gestaban estas colecciones. Es posible advertir algunas

mica, en el caso del Museo de La Plata –como Inakayal, su mujer, Margarita Foyel y otros– se compuso de indígenas que, tomados prisioneros luego de la “Conquista al Desierto”,²⁰ fueron trasladados allí como personal de servicio y objeto de estudio a pedido de su director –el perito Francisco Moreno– y, una vez muertos, fueron desmembrados, estudiados y exhibidos como patrimonio. Como parte de un instrumento pedagógico al servicio de las élites en el proceso de afianzamiento de su proyecto político, la exhibición de esqueletos y cráneos indígenas formó parte de un vehículo de poder y sumisión (Alegria *et al.* 2009). La acumulación y exhibición de objetos y cuerpos muertos respondía a una política colonial del Estado nacional que se apropiaba, como sostienen Andermann y Fernández (2003), de la naturaleza y la cultura material de los confines del territorio recién anexado para exponer su poder sobre los márgenes de la nación. Luego de las campañas militares de fines del siglo XIX, la exposición museológica fue uno de los pocos espacios donde “el” y “lo” indígena, en tanto vestigio, podía y debía aparecer dentro de la vida pública. La exhibición o más bien el “exhibicionismo”²¹ de estos cuerpos fue exponencialmente intensificado en ciertos museos y continúa en algunos hasta la actualidad.

Varios relatos que circulan en la Comarca Andina expresan y derivan de estos procesos y de experiencias más recientes vinculadas con la patrimonialización e, incluso, de experiencias vinculadas con la investigación científica. El relato de Juan es ilustrativo al respecto al equiparar implícitamente la actuación de la estanciera con la del profesional. Pero también lo es la vigencia de otros relatos que tratan sobre la extracción de restos humanos y objetos enterrados con ellos –generalmente señalados como tesoros de oro y plata– y otros cuestionamientos que se hicieron públicos en la zona especialmente –aunque no exclusivamente– durante la restitución de Margarita Foyel. Cuando comencé mi investigación en el año 2004, circulaban entre muchos mapuches distintas versiones de aquel relato transmitidas en el ámbito familiar. En otros trabajos analicé la multiplicidad de aspectos vinculados con experiencias de despojos vividas que actualiza: despojo territorial, de recursos naturales, de la historia, los antepasados (Crespo 2008, 2012). En todas sus variantes, los relatos coincidían en caracterizar a los no indígenas –extranjeros o blancos– como expropiadores de estos recursos y cuerpos enterrados,

diferencias en las políticas seguidas en cada caso. Para un análisis exhaustivo véase Podgorny (2000), Andermann y Fernández Bravo (2003), Pegoraro (2005), Podgorny y Lopes (2008) GUIAS, 2010, Farro (2011a, 2011b), Gustavsson (2011), Fernández Bravo (2017) y otras/os.

20 Se denominó “Conquista al desierto” a las campañas militares desplegadas en la Patagonia argentina a fines del siglo XIX, que involucraron el exterminio de una gran cantidad de población indígena, la apropiación de sus territorios y, entre otras acciones, el sometimiento de quienes quedaron vivos dentro del marco de un Estado nacional capitalista occidental.

21 Por exhibicionismo me refiero tanto a una exposición en exceso que ciega acerca de lo expuesto, tal como Didi Huberman (2014) define la sobreexposición, como la vigencia de exhibir cuerpos muertos en ciertos espacios museales que, aun siendo pocos y otro el contexto sociohistórico, son vividos como un maltrato, una morbosidad y un índice de poder, en especial –aunque no exclusivamente– por quienes reconocen un vínculo emocional o lazo de descendencia con ellos. El caso paradigmático de salas atiborradas de esqueletos y cráneos ha sido el Museo de La Plata. Mientras este museo, luego de varios debates en el año 2006, fijó pautas de una nueva política respecto a los restos humanos que se encuentran en la institución, dejando de exhibir cuerpos y cráneos indígenas e incluso impulsando una política de restitución de restos humanos, otros museos siguen exhibiendo momias o esqueletos, a pesar de los cuestionamientos que han recibido. Un caso muy difundido ha sido el Museo de Arqueología de Alta Montaña de la provincia de Salta.

contraponiéndolos al comportamiento indígena asumido en torno a ellos. Asimismo, algunos aludían a la existencia de una suerte de guardián, un “bicho peligroso” o un “espíritu”, que protegía estos cuerpos y “tesoros” e insistían –como en las crónicas del siglo XIX (Vezub 2009)– en la maldición que traía aparejada su “manipulación” y extracción.

La presencia de estos relatos expresa que estas historias no están en el pasado.²² Como en la argumentación de Juan y en otros testimonios mapuches de la zona, todos valoran positivamente la “inacción” sobre “tesoros” y restos humanos que consideran de pertenencia “india”, “indígena” o “mapuche”,²³ según el caso, pero nunca de “blancos” (Crespo 2008, 2012). A la inversa del pensamiento de la lógica patrimonial, esa “inacción” no responde a una falta de preocupación por la preservación, y menos aún a una ausencia de interés por el pasado. La mayoría de los mapuches de la zona se adscriben dentro de un pasado remoto y, aun cuando una minoría mantenga posiciones ambivalentes respecto a éste, de continuidad y discontinuidad simultáneamente, todos reconocen allí una “memoria profundamente espacializada” –recuperando una noción de Gordillo (2009)– anclada en experiencias cotidianas y despojos vividos que se recuerdan más allá de la “conservación” y “contemplación” de la huella o la materia. En sus relatos, la “conservación” se disocia de la cadena de sentido que la define dicotómicamente respecto a la “destrucción”, para ubicarla en otra cadena de significación asociada al derecho y a una determinada concepción hacia vivos y muertos; muertos que importan porque no se conciben del todo muertos ni son ausencia. Aunque las personas fallecidas no estén presentes, éstas no son pasado y la muerte no supone la terminación de la vida. Muchos señalan que interactúan con ellos en el presente, los reconocen en un vínculo de ancestralidad y sugieren que habitan aún un lugar en el espacio.²⁴ Otros agregan que “después de que termina la vida –esta vida que es la que conocemos, es la que somos conscientes– volvemos a la tierra y tomamos otros rumbos, otras vidas: podemos volver a ser viento, ser montaña, ser agua” (EO, Radio Nacional El Bolsón, 07/10/2015). Pero también esos muertos importan porque recuerdan, como decía una mapuche, que “estamos vivos” o, como señalaba otro referente mapuche, que “no nos han desaparecido”.

En los últimos años, procesos de reivindicación y concientización étnica, junto a reclamos de derechos territoriales, dieron lugar a demandas por la restitución de restos humanos indígenas y de algunos otros espacios y expresiones patrimoniales. Esas demandas supusieron, entre otras cosas, revisar regímenes de poder, violencia, historias y territorialidades asociados a estos dispositivos. En El Bolsón, una de las comunidades que reclama la regularización de su territorio, la comunidad Las Waytekas demandó la restitución de Margarita Foyel, hija del *logko* Foyel. El reclamo de Margarita por parte de aquella comunidad no respondía a una filiación biológica de sus miembros, sino a su filiación político-afectiva como ancestro y su deseo de enterrarla en el territorio en el que ella había vivido cuando estaba en libertad; esto

22 Los relatos, organizados bajo la combinación de tiempos verbales en pasado y en presente, expresan experiencias de despojo y el poder de los muertos sobre sus expropiadores (Crespo 2008, 2012).

23 Estas clasificaciones nativas y las relaciones entabladas con el pasado previo a las campañas militares de fines del siglo XIX fueron analizadas en otros trabajos (Crespo 2008, 2012).

24 Si bien estas conceptualizaciones acerca de la relación con indígenas muertos prevalecen en todas las conversaciones mantenidas, una minoría en El Bolsón, producto de una historia de estigmatización y despojo, establecía un vínculo ambivalente –de filiación y ruptura– con quienes vivieron en etapas previas a las campañas militares de fines del siglo XIX. Un análisis más profundo al respecto puede leerse en Crespo (2008, 2012).

es, en restablecer su vínculo impedido con una territorialidad que aún está en litigio. La ceremonia se realizó en ese territorio que ocupa y reclama la comunidad y, junto a otros procesos de restitución ocurridos en los que participaron algunas comunidades de la zona, puso en el tapete memorias indígenas traumáticas y dolorosas, recuerdos de crueidades vividas, despojos irresueltos, luchas aún vigentes y la reconstrucción de una cadena genealógica que quiso “interrumpirse” con las políticas nacionales y provinciales desplegadas desde la “Conquista al Desierto” (Crespo 2018).

Taussig considera que el espacio de la muerte puede funcionar como un “umbral que posibilita la iluminación y la extinción”, como una fuerza que puede crear y amplificar la conciencia y los sentidos (Taussig, citado por Valenzuela 2018). Los huesos de Margarita fueron vistos y palpados por los miembros de distintas comunidades mapuches que participaron. Sus partes desmembradas fueron reunidas. Su cuerpo fue rearmado, a la par que los fragmentos de estas historias silenciadas o apenas transmitidas. Margarita fue vista por los indígenas, pero no exhibida. Visto y sentido su sufrimiento y su lucha. Vista y tocada, pero no expuesta públicamente a la perpetuidad, ni tampoco –como ellos señalaron– “manipulada” para el “espectáculo” museológico, gubernamental o turístico. A diferencia de la trayectoria seguida por otros cuerpos restituidos con ella en Chubut –como Inakayal y su mujer–, la restitución de Margarita combinó encuentros y eventos públicos con otros reservados sólo para mapuches. Algunos *txawün* (encuentros) vinculados con su restitución, la ceremonia y su lugar de entierro estuvieron ligados al ámbito del secreto y lo íntimo. La secrecía del lugar de enterramiento, como advierte Masotta (2017), operó como contrapunto del poder que los “otros” han puesto históricamente en juego en el espectáculo “sobreexpresivo” o el exhibicionismo de sus cuerpos muertos, y en la definición y la apropiación de sus historias en clave nacional en los museos. Pero considero también que esa secrecía y esa intimidad performativizaron otra manera de pensar la muerte, la relación entre vivos y entre vivos y muertos, y el deseo y el derecho de decidir ellos sobre aquello que se demanda propio (Crespo 2018). Asimismo, también formaron parte del interés por resguardar fuera del dominio y el poder del Estado lo que se quiere mantener en los límites del colectivo indígena.²⁵ Se trata de “cosas de los mapuche que tienen que resolver. Después le contaremos a la gente que nos acompaña, gente que no es mapuche ¿vio? pero ahora es una cuestión muy cerrada nuestra, muy íntima nuestra para resolver”, decía una mapuche de la comunidad Las Waytekas en un programa de radio (“Doña Cata, protagonizado por M en el programa *Zungu kelu ta kuyen*, Radio Nacional El Bolsón, 11/10/2015). “No es cosa del *huinca* (blanco). El *huinca* se encargó de torturarlo, de encarcelarlo y hoy nos corresponde como pueblo poder liberarlo”, agregaba María Isabel Piñé en otro programa radial (*Zungu kelu ta kuyen*, Radio Nacional El Bolsón, 29/11/2015).

En los últimos años, el alcance adquirido por los procesos de restitución de restos humanos supuso revisar críticamente los procesos de patrimonialización y el estudio académico de estos “cuerpos” y sus manifestaciones culturales.²⁶ Las interpellaciones de los pueblos origina-

25 La restitución de Margarita Foyel tuvo características diferenciales respecto al resto de las restituciones de restos humanos indígenas que se llevaron a cabo durante la gestión del gobierno de Martín Buzzi en la provincia de Chubut (2011-2015) (Crespo 2018). Estuvo organizada con mayor independencia de las agencias estatales provinciales y nacionales. La decisión respecto a la forma en que se desarrollaría todo el evento y quiénes participarían en ello fue tomada por mapuches.

26 En estos años se han realizado varias restituciones de restos humanos indígenas. Varias de ellas lo fueron por el Museo de la Plata (Ametrano 2005).

rios sobre omisiones, violencias, avasallamientos y derechos en este terreno están obligando a repensar definiciones y a revisar acciones institucionales y de la práctica profesional en lo que refiere a la producción del conocimiento y el rol de los académicos en la esfera patrimonial. En Argentina, varios arqueólogos y antropólogos biólogos –algunos de los cuales forman parte de museos– están organizando talleres para discutir sobre el tratamiento de restos humanos indígenas y cómo llevar a cabo procesos de restitución con el fin de elaborar protocolos al respecto. Durante el año 2015, se invitó a participar en estos talleres a referentes de algunos pueblos originarios.²⁷ Me detendré a sintetizar ciertos aspectos sobre el debate en torno a la conservación que surgió en la mesa titulada “Protocolo para el manejo de colecciones prehispánicas y restituciones”.²⁸ El objetivo de ésta era discutir el tratamiento a seguir con “restos humanos indígenas prehispánicos o de contextos arqueológicos que se hallan en museos”. La mesa proponía presentar protocolos y reglamentos –en proceso de redacción o que estaban siendo implementados– relativos al manejo de estas “colecciones” y los procedimientos aplicables en los reclamos de restitución. Sus coordinadoras explicaron que esa distinción temporal en la nomenclatura –“colecciones prehispánicas” o “de contextos arqueológicos”– respondía a la necesidad de diferenciarlas de aquellas que reunían a restos de caciques y familias que habían sido trasladados a los museos durante las campañas militares de fines del siglo XIX –como el caso aquí citado de Inakayal, su mujer y Margarita Foyel, entre otros– a las que denominan “colecciones históricas”. La diferencia residía, según mencionaban, en que aquellas se componen de restos mayormente mezclados cuyos nombres, trayectorias familiares u otros aspectos relativos a sus vidas se desconocen. Estas características, sostenían, requieren pensar el tratamiento y la administración particular que debería tener su restitución.²⁹

En esa oportunidad, algunos profesionales proponían conservar los restos óseos para poder identificar su historia de vida, enfermedades, edad, sexo, fecha de deceso, etc. y, en caso de poseer datos sobre su procedencia, cruzarlo con ese archivo para conocer el año, lugar y quien localizó ese cuerpo. El objetivo, señalaban, era poder “definir individuos” y recabar información sobre su historia en tanto “personas” que tienen “valor para todos”. Aducían que sólo una “buena conservación” permitiría acceder a dimensiones hoy desconocidas a través de estudios actuales y que el secreto para el funcionamiento de nuevas técnicas estaba en los propios restos. Mencionaban, como ejemplos, el descubrimiento de la datación radiocarbónica o los estudios de ADN aplicados a huesos, que permitieron acceder a aspectos antes ignorados. No obstante, dado que muchos restos humanos fueron fragmentados y mezclados como parte de una práctica de investigación y museística del pasado, lamentaban no contar con el registro del espacio de donde habían sido extraídos, aspecto de mayor demanda e interés para los indígenas. Pero destacaban que la “conservación” de los restos combinados con el descubrimiento de técnicas científicas permitiría identificar una línea genealógica con las

27 En este “Taller de Discusión sobre Restitución de Restos Humanos” (Tadirth) participaron arqueólogos, bioantropólogos, antropólogos sociales e historiadores, estudiantes de antropología, representantes y miembros de pueblos originarios y público en general (Documento final de síntesis y principales conclusiones Tadirth 2015).

28 Recupero el título que figura en el documento final de síntesis y las principales conclusiones del Taller.

29 Cabe señalar, no obstante, que aun tratándose de indígenas que vivieron en el Museo de la Plata a fines del siglo XIX y murieron en él constituyéndolos como objeto patrimonial, tampoco se conoce en todos los casos sus nombres, lo que es indicativo del tipo de valoración que tenían. Ejemplo de ello es “la mujer” de Inakayal.

comunidades actuales, aspecto que, aun cuando reconocían discutible, algunas comunidades estaban solicitando. Por otro lado, justificaban la conservación apelando a la necesidad del “conocimiento”: “si no conservamos, no sabemos tampoco parte de la historia de nuestro pasado”. En este marco, afirmaban que la conservación no era una opción, sino una obligación para los profesionales que trabajan en museos, tanto en lo que respecta a los restos humanos como a todo lo relacionado con ellos: etiquetas, papeles, relatos.³⁰

Los señalamientos abrieron una diferenciación de posturas entre los participantes indígenas. Algunos argumentaron algo similar a Juan. Sostenían que “a las comunidades indígenas no les interesa tanto el estado de conservación, sino la restitución en el estado en que se encuentren para ser enterrados a donde fueron extraídos” (F.J. Tadirh 2015). Ciertas restituciones, como por ejemplo la demanda de Margarita Foyel, no respondió –como lo mencioné– a la invocación de una genealogía biológica, sino a la de una ancestralidad político-afectiva enlazada con una territorialidad cuyo dominio viene demandando la comunidad reclamante. La demanda de restitución estaba relacionada con el cierre de un ciclo en su espacio territorial, la posibilidad de revertir una historia compartida de dolor y despojo –territorial, cultural, de sujetos y linajes, etcétera– y la restitución no sólo de un cuerpo individual, sino de un cuerpo político colectivo con sus antepasados, trayectorias y luchas que los mancomunan. En un reportaje, Elisa, de la comunidad de Las Waytekas, señalaba “La enterramos en el territorio, en un lugar resguardada, donde ella esté tranquila y pueda comenzar su nuevo camino”, “ese hecho en sí marcó mi vida en particular, la vida de la comunidad y la vida del territorio”.³¹

Como en recientes restituciones de cuerpos indígenas en la provincia de Chubut, la discusión de la mesa ponía de manifiesto que la distinción temporal entre “restos humanos históricos” y “prehispánicos” tiene menos relevancia para los indígenas –para quienes todos serían sus ancestros o antecesores– que para las instituciones museales y los académicos. Ciertos sujetos y objetos encierran una historia, un poder y valor especial ligado a lo íntimo e implican una relación entrañable con el tiempo, el espacio, el entorno y los sujetos que no se rigen, como manifiesta Rozental (2015), por los marcos en los que fueron sumergidos dentro del campo patrimonial. En tal sentido, los indígenas participantes del taller coincidían en la importancia de territorializar o reterritorializar los cuerpos de todos sus ancestros:

Si bien es cierto que por ahí no se puede determinar de dónde provenían, pero por lo menos que vuelva o a cementerios donde los pueblos originarios podamos ir a rendir culto, digamos, más allá de que hayan sido del norte, que sean del sur, digamos, pero un lugar santo, un campo santo donde estos restos puedan descansar nuevamente ¿no? (F. Tadirh 2015).

Frente a la práctica de la conservación, las posiciones indígenas se manifestaron heterogéneas. Algunos consideraron importante obtener más información de esos sujetos “conservando” esos restos fuera de sus territorios. Ante recurrentes sospechas oficiales de su pertenencia étnica, especialmente en aquellos casos en que ciertos pueblos han sido considerados extintos en relatos de funcionarios y académicos, la biología se alzó como la prueba que legitima derechos reclamados. Otros –al igual que varios mapuches de la Comarca Andina– se oponían a la “conservación” reclamando, como mencioné, su restitución territorial. Uno proponía además

30 La relación entre extracción y posibilidad de construir conocimiento presente entre los académicos se extiende a la relación entre conservación y posibilidad de conocer que esgrimen los profesionales del ámbito museal.

31 Fuente: <http://derrocandoaroca.com/2016/06/29/de-territorios-en-resistencia-no-solo-una-cuestion-de-tierras/>. Consultado por última vez el 05 de mayo, 2020.

modificar la terminología “colección” por otra con sensibilidad social³² y adecuar la “conservación” a la forma en que cada comunidad lo considere según “su ontología”. Afirmaba: “Hay algunas comunidades que sostienen, sostenemos que los muertos mandan... Entonces yo creo que también es necesario incluirlo dentro de la perspectiva que nosotros tengamos y definir o conservación o restitución”. Otro agregaba a esto atender no sólo a la dimensión cultural, sino también territorial; es decir, adaptar el protocolo a aquello que considere la comunidad que se encuentra en el territorio de donde ese cuerpo fue extraído. En los últimos años, la apelación a la “cultura” y la “adscripción indígena” se volvieron ejes en reclamos territoriales e imperativos de legitimación de las demandas territoriales, pero también un foco de derecho, discusión y reflexión frente a constantes sospechas y demandas externas de “autenticidad” y a la necesidad de repensarse en este proceso. Más allá de las posiciones diferenciales respecto a la conservación, todos solicitaban llevar adelante un trabajo colaborativo en el que el protocolo fuese acompañado de la “cosmovisión” y el respeto por aspectos espirituales de los pueblos originarios. Los académicos presentes, particularmente quienes trabajan en museos, afirmaban acordar con ello. Sin embargo, no consideraban la conservación como opuesta u opcional a la restitución. Algunos agregaban la dificultad de prever cuándo se conocerán nuevos procedimientos técnicos que permitan identificar aspectos deseables en cada momento y argumentaron que razones éticas y morales –más que científicas– les impedía no intervenir en la conservación de restos que actualmente se encuentran en procesos de deterioro en los museos y no están siendo demandados por alguna comunidad. Añadían, entre otras consideraciones, la existencia de una diversidad de posiciones por parte de las comunidades indígenas a las que atender, algunas de las cuales se acercan a los museos no para reclamar restituciones, sino para realizar ceremonias. La tensión entre clasificaciones, intereses profesionales, ética, afectividades y la dimensión ontológica-cosmovisional emergentes en el debate no hacían más que poner de manifiesto la densidad política que atraviesa no sólo la exhibición de ancestros indígenas, sino también la práctica de “conservación”³³.

A MODO DE CIERRE

Las posiciones indígenas asumidas manifiestan su falta de indiferencia respecto a la “extracción” y la “exhibición” de estos “restos” –más discutida en estos últimos años– y a todo el engranaje que compone el proceso de patrimonialización, incluida la “conservación”. Cuando lo que está en juego no son procedimientos técnicos a aplicar sobre “colecciones históricas o prehistóricas”, sino posicionamientos ante regímenes históricos de saber y poder sobre su-

32 Señalaba la importancia de los términos utilizados para nombrar y clasificar. Destacaba que el término “colección” se utiliza para referir a una colección de piedras, lo que obstruye cualquier posibilidad de seguir otros rumbos u horizontes en este terreno.

33 En las conclusiones de esa mesa del taller, se registraron distintos señalamientos que seguramente seguirán siendo materia de discusión. Entre ellos, se sostuvo que “la conservación es una etapa imprescindible de la restitución”, la necesidad de utilizar “terminología conceptual cuidadosa en estos protocolos”, “propiciar una difusión abierta y plural” para “asegurar un trabajo en conjunto entre los actores involucrados”, crear Mesas de Trabajo regionales, extender estas reflexiones a las producciones culturales además de restos humanos y “promover planes de conservación participativos y consensuados” bajo lineamientos flexibles y adaptados “a las características que tenga cada muestra” (Cf. Documento final de síntesis y principales conclusiones Tadirth 2015).

jetos, ancestros, sacralidades y derechos: el derecho de los ancestros y el derecho de quienes estando vivos quieren decidir sobre aquello que consideran les pertenece, inevitablemente aparece como pregunta: ¿qué política de conservación es deseable seguir?, ¿cuál es el límite?

No es mi intención minimizar la importancia del cuidado de expresiones culturales cuando acompaña la construcción y la difusión pública de una memoria crítica de la historia de la conquista, como señala Gordillo (2009), o del recuerdo de una violencia aún inacabada y de las asimetrías vigentes. Me interesa en todo caso apuntar dos cuestiones. Por un lado, destacar que la discusión sobre la manera de definir la “conservación” o el “cuidado”, particularmente de restos humanos, debe revisarse situadamente a la luz de la forma en que se conciben “vivos y muertos”, de la historia de las relaciones interétnicas y de la violencia oculta tras el proceso de patrimonialización de manifestaciones culturales indígenas en general y de esos cuerpos indígenas en especial. Y principalmente, en relación a ello, mostrar la multiacentualidad que encierran las nociones de “conservar” y “exhibir” y los límites de prácticas que han sido naturalizadas y universalizadas como las “formas indiscutibles del recuerdo”.

Si partimos de considerar que el recuerdo se nutre de lagunas, olvidos y silencios, es dable entonces comenzar a revisar que es también “destruyendo que recordamos y preservando que olvidamos” (Goyena 2012). Y es esta paradoja la que, aun en sus diferencias, pone en común todos los relatos indígenas: el recuerdo de la destrucción, la残酷, el olvido y las omisiones que ha entrañado la “conservación” patrimonial.³⁴ Lo mismo cabe con relación a la exhibición. Ésta se ha nutrido de técnicas de presentación de objetos y órdenes de exposición que orientan, esconden, muestran y enseñan modos de ver y pensar lo expuesto (Bennet 1988; Rufer 2014). El exhibicionismo –más que la exhibición– de esqueletos, momias y cráneos diseccionados de sus cuerpos en algunos museos para su estudio y exposición de los tiempos idos hacían invisible la violencia racial y la enajenación con que se los constituyó como “colección”, aunque ostensible en su exposición el poder sobre ellos y sobre modelos de gobierno y conceptualizaciones legítimas. Oculto detrás de las colecciones y los órdenes de exposición quedaba –y aún queda, en aquellos museos que continúan exponiendo cuerpos a pesar de su cuestionamiento– la violencia del sometimiento del derecho del indígena sobre el propio cuerpo, incluso en su condición de “muerto” como ancestro, sobre sus concepciones y territorialidades.

A la luz de esas experiencias y sus concepciones, los indígenas dan otro contenido a la tradicional antinomia que ha justificado la conservación y la exhibición. Problematican la dicotomía “preservación vs. destrucción”, “conservación vs. perdida”, “exhibición vs. invisibilización” y la naturalización del vínculo “exposición / visibilidad - recuerdo”. Proponen, en su reemplazo, “respeto - cuidado preservación” como prácticas y sentidos que se entrecruzan, más aún cuando se trata de antepasados. Si ese interés por “conservar” el pasado indígena se edificó paradójicamente a partir de la destrucción del “otro” como sujeto y de la negación de sus subjetividades, antepasados, autonomías y derechos, lo que opera hoy como recuerdo o demanda a preservar y recomponer es, más allá de la materialidad, las subjetividades, ancestralidades, las territorialidades, los accesos, las pertenencias y las cosmovisiones que se intentaron silenciar y han sido avasalladas. Las expresiones indígenas sobre la íntima articulación entre cuerpos, territorios y ancestralidades o antepasados propios, que pueden o no estar basados en una filiación biológica o una temporalidad histórica reciente,

34 Cabe señalar que el desdibujamiento de una linealidad entre conservar-recordar versus destruir-olvidar merece analizarse contextualmente según el caso.

son claves para comprender que las heterogéneas confrontaciones entabladas en el ámbito de la “conservación” se relacionan menos con la veneración de la perdida y lo ausente, sobre la que se edificó la práctica patrimonialista, que con los efectos y afectos que genera confrontar y recordar tecnologías de administración de la muerte, expropiación del cuerpo de ancestros, fracturas, interrupciones, violencias, desposesiones e impedimentos impuestos a través –entre otros dispositivos– de la “conservación” o patrimonialización. También con conmemorar el valor de la sutura. Se trata de restaurar el derecho, como sugieren los indígenas en varias ocasiones, de “estar vivos” y volver a “completarse”.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco especialmente los comentarios realizados por Margarita Ondelj y Virginia Sánero a una versión anterior a este escrito.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alegria, Luis, Stefanie Gänger y Gabriela Polanco
 2009 Momias, cráneos y caníbales. Lo indígena en las políticas de “exhibición” del Estado chileno a fines del siglo XIX. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. [En línea], DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.53063> Consultado por última vez el 05 de mayo, 2020.
- Ametrano, Silvia
 2005 Los procesos de restitución en el Museo de La Plata. *Revista Argentina de Antropología Biológica* 17(2):1-13.
- Andermann, Jens y Álvaro Fernández
 2003 Objetos entre tiempos. Coleccionismo, saberes del margen en el Museo de La Plata y Museo Etnográfico. *Margens-Márgenes. Revista de la Cultura*, 4. [En línea], DOI: <http://dx.doi.org/10.17851/1677-244X.04.28-37> Consultado por última vez el 05 de mayo, 2020.
- Baffi, Inés
 2009 La vida antes del PVAc. Apuntes para la historia de la conservación en Argentina. *Revista Argentina de Antropología Biológica* 2(1):125-132.
- Becerra, María Florencia, Carolina Crespo, María Victoria, Violeta Ramírez, Lorena Rodríguez, Bettina Sidi y Sandra Tolosa
 2013 Dinámicas de poder y saber en la reconstrucción de la “Ciudad Sagrada de Quilmes” (Tucumán 1977-1981). *Revista Alteridades* 23(46):67-77.
- Bennett, Tony
 1988 The complex exhibitionary. *New formations* 4:73-102.
- Crespo, Carolina
 2005a Qué pertenece a quién: procesos de patrimonialización y pueblos originarios en Patagonia. *Cuadernos de Antropología Social* 21:133-149.
- 2005b Continuidades y discontinuidades en la legislación rionegrina del patrimonio arqueológico. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 30:297-302.
- 2008 Políticas de la memoria, procesos de patrimonialización de los recursos arqueológicos y construcción identitaria entre los Mapuches de la Rinconada de Nahuelpán en Río Negro. Tesis doctoral en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.

- 2012 Espacios de “autenticidad”, “autoctonía” y “expropiación”: el lugar del “patrimonio arqueológico” en narrativas mapuches en El Bolsón, Patagonia Argentina. *Cuadernos Interculturales* 18:31-61.
- 2016 Processes of indigenous heritage construction: lines of discussion, axes of analysis and methodological approaches. En *Entangled heritages. (Post-)colonial perspectives on the uses of the past in Latin America*, editado por Olaf Kaltmeier y Mario Rufer, pp 153-174. Routledge, Londres.
- 2018 Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos Mapuche-Tehuelche en la Patagonia Argentina. *Estudios Atacameños* 60:257-273.
- Cruces, Francisco
- 1998 Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología. *Alteridades. El Patrimonio cultural. Estudios contemporáneos*. Año 8, Nº 16: 75-84.
- Delrío, Walter y Diana Lenton
- 2008 Negaciones y reconocimientos del genocidio en la política indígena del estado argentino. Ponencia presentada en las 3ras Jornadas de Historia de la Patagonia, Bariloche.
- Delrío, Walter, Diana Lenton, Marcelo Musante, Mariano Nagy, Alexis Papazian y Pilar Pérez
- 2010 Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina. Ponencia presentada en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria”, Buenos Aires.
- Di Fini, María
- 2001 Visibilidad/invisibilidad en la relación sociedad aborigen/Estado nacional. En *La trama cultural. Textos de antropología y arqueología*, editado por Mariano Garreta y Cristina Bellelli, pp 208-218. Caligraf, Buenos Aires.
- Didi-Huberman, Georges
- 2014 *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Manantial, Buenos Aires.
- Farro, Máximo
- 2011a Colecciones de cráneos, fotografías y manuscritos en el desarrollo de la antropología física y de la etnografía lingüística en la Argentina a fines del siglo XIX. En *Coleccionismos, prácticas de campo e representações*, organizado por María Margaret Lopes y Alda Heizer, pp. 91-101). Eduepb, Campinas Grandes.
- 2011b Las colecciones antropológicas y los debates sobre los ‘tipos raciales’ americanos, 1884-1906. Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social Buenos Aires, FFyL-UBA. CD.
- Fernández, Álvaro
- 2017 *El museo vacío: acumulación primitiva, patrimonio cultural e identidades colectivas en Argentina y Brasil 1880-1945*. Eudeba, Buenos Aires.
- Fforde, Cressida
- 2004 Collection, repatriation and identity. En *The dead and their possessions. Repatriation in principle, policy and practice*, editado por Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull, pp 25-46). Routledge, Londres.

- Gonçalves, José Reginaldo
2012 As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. En *Antropologia e Patrimônio Cultural trajetórias e conceitos*, editado por Izabela Tamaso y Manuel Lima Filho, pp 59-74). Associação Brasileira de Antropologia- Universidade de Brasília, Brasilia.
- Gordillo, Gastón
2009 The ruins of ruins. On the preservation and destruction of historical sites in northern Argentina. En *Ethonographies and archaeologies. Iterations of the past*, editado por Lena Mortensen y Julie Hollowell, pp 30-54). University Press of Florida, Gainesville.
- Goyena, Alberto
2012 Patrimônio entre escombros: notas sobre a demolição do complexo presidíario Frei Caneca. En *Antropologia e Patrimônio Cultural trajetórias e conceitos*, editado por Izabela Tamaso y Manuel Lima Filho, pp 157-184. Associação Brasileira de Antropologia- Universidade de Brasília, Brasilia.
- Grupo GUIAS
2010 *Antropología del genocidio. Identificación y restitución: “colecciones” de restos humanos en el Museo de la Plata*. De la Campana, Buenos Aires.
- Gustavsson, Anne
2011 Estrategias del Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti frente a la restitución de restos humanos. *Corpus* 1(1). [En línea], DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.950> Consultado por última vez el 05 de mayo, 2020.
- Hartog, François
2006 Tempo e patrimônio. *Varia História* 22(36):261-273.
- Huyssen, Andreas
2000 En busca del tiempo futuro. *Revista Puentes* 1(2):1-21.
- Lazzari, Axel
2008 La restitución de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en torno a la política de reconocimiento de los ranqueles. *Estudios en Antropología Social* 1(1):35-64.
- Masotta, Carlos
2017 La cicatriz de Margarita Foyel. *Clepsidra* 4:1-20.
- Mota Menezes, José Luiz
2010 Restaurar e não restaurar. En *Inovação cultural. Patrimônio e educação*, editado por Angel Espina Barrio, Antonio Motta e Mario Helio Gomes, pp 241-247. Massan-gana, Recife.
- Nora, Pierre
1989 Between memories and history: les lieux de memorie. *Representations* 26:7-24.
- Pegoraro, Andrea
2005 “Instrucciones” y colecciones en viaje. Redes de recolección entre el Museo Etnográfico y los Territorios Nacionales. *Anuario de Estudios en Antropología Social*, 49-64.
- Podgorny, Irina
2000 *El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas. Coleccionistas, estudiosos, museos y universidad en la creación del patrimonio paleontológico y arqueológico nacional (1875-1913)*. Eudeba, Buenos Aires.

- Podgorny, Irina y Maria Margaret Lopes
2008 *El desierto en una vitrina. Museos e historia natural en la Argentina, 1810-1890*. Limusa, México.
- Podgorny, Irina y Gustavo Politis
1990 ¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos araucanos del Museo de La Plata y la Conquista del Desierto. *Arqueología Contemporánea* 3:73-79.
- Rozental, Sandra
2015 La lectura de los fragmentos en Xico. *Usted me dijo que los artistas tienen pacto con el diablo*, evento realizado por Jorge Satorre y Onésimo Ventura, Xico.
- Rufer, Mario
2014 La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de México. *Antítesis* 14(7):94-120.
- Stutz, Liv Nilsson
2013 Claims to the past. A critical view of the arguments driving repatriation of cultural heritage and their role in contemporary identity politics. *Journal of Intervention and Statebuilding* 7:170-195.
- TADIRTH
2015 Documento Final de síntesis y principales conclusiones del V Taller de Discusión sobre restitución de restos humanos de interés arqueológico y bioantropológico. Córdoba.
- Valenzuela, José Manuel
2018 *Trazos de sangre y fuego: bio-necropolítica y juvenicidio en América Latina*. CALAS, México.
- Vezub, Julio
2009 Henry de La Vaulx en Patagonia (1896-1897): la historicidad escindida de la antropología colonial y la captura de corpus y cuerpos. Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea], Débats, Recuperado de: <http://nuevomundo.revues.org/57810> ; DOI : 10.4000/nuevo-mundo.57810 (Consultado por ultima vez el 05 de mayo 2020).

CUERPOS, MEMORIAS Y RELACIONALIDADES: REENTIERRO DE ANCESTROS MILENARIOS EN LOMA DE CHAPALCÓ (LA PAMPA, ARGENTINA)

RAFAEL CURTONI, KUYEN PAINÉ, NAZARENO SERRAINO

El dos de junio de 2021 falleció el *lonko* Nazareno Serraino de la comunidad Rosa Moreno Mariqueo de Victorica (La Pampa). Nazareno era maestro de la lengua rankülche, dirigente amado y respetado, amigo y compañero, siempre bien dispuesto y alegre. Su lucha y ejemplo permanece en nuestros corazones y memoria. *Cüme üñol chripantüg lonko Naza, rüüpüeimün meli huichran mapu meu. Pehucallal!!*

ANDANDO-SIENDO

Anduvimos un largo trecho hasta que llegamos a Loma de Chapalcó, la parte más alta del valle. Allí comenzamos a caminar el territorio, andando, siendo, parando, en silencio, hablando, contemplando, interactuando con el entorno y las personas; comenzamos a experimentar, a vivir y a sentir el lugar.

Entre las miradas compartidas, pudimos ver el monte y las bardas, las sierras y las llanuras, los paisajes de cada uno. Todos portamos paisajes, los llevamos con nosotros porque somos paisajes, somos lo mismo y lo otro, y en el devenir nuestros cuerpos condensan memorias entrelazadas en relaciones sociales y en tramas de territorios. De esta manera, los paisajes no preeexisten a nuestras acciones, emergen en relationalidades situadas, ancladas en tiempos y espacios específicos, a veces contingentes, a veces planificadas. Los lugares tienen sus equilibrios, sobre todo aquellos donde descansan los ancestros, por eso no debemos andar molestando y desenterrando sus huesos, pues se rompe ese equilibrio, se alteran sus energías. Moviendo un cuerpo se mueve un paisaje.

Dicen que lo ocurrido en Loma de Chapalcó fue un accidente. Al limpiar el camino, las máquinas removieron la parte más alta de la meseta, quedando expuestas diferentes partes de cuerpos humanos fragmentados y deteriorados. Para nosotros, los cuerpos aparecidos son ancestros rankülches³⁵ por estar en territorio definido como propio.

¿Fue un accidente?...

TRAMAS

En el año 2004, la Secretaría de Cultura de la provincia de La Pampa, en el marco de trabajos articulados, nos encomendó la realización de un rescate arqueológico de urgencia debido a

³⁵ Rankülche (gente del carrizal), pueblo-nación originario de la región central argentina o mamüll mapu (tierra o país del monte). De allí también la denominación de mamülche (gente del monte). Véanse Canuhé (2010), Correa (2016), Lazzari *et al.* (2016) y Salomon (2015).

la aparición de cuerpos humanos, consecuencia de la acción de motoniveladoras en un camino vecinal, en la parte más alta del Valle de Chapalcó, departamento de Toay (figura 1). Ante el pedido de las autoridades de la provincia, realizamos su inmediato rescate para evitar que se perdiesen o fueran depredados. A pesar de las condiciones de fragmentación y deterioro, pudimos reconocer la presencia de al menos seis personas de diferentes edades. Asimismo, consultamos e informamos a representantes de la comunidad indígena rankülche Willí Kalkin (águila del sur) de Toay (La Pampa), para luego visitar el lugar con el *lonko* Germán Canuhé y Marcelo Castro, integrantes de ella. Caminando el territorio, fuimos recogiendo fragmentos de huesos de los ancestros que nos encontraban, asimismo intercambiamos y discutimos sobre dos aspectos, la caracterización del sitio en el paisaje y cómo retornar los cuerpos a la tierra (figura 2). En ese sentido, coincidimos en que se trataba de un cementerio o lugar sagrado de la cosmovisión indígena. Distintos aspectos en relación a la muerte y los entierros fueron descritos por Santiago Avendaño, quien vivió entre los ranküches durante la década de 1840, en sus memorias *Usos y Costumbres de los indios de La Pampa* (2012). En esos relatos observamos que los objetos ofrendados (vasijas, alimentos, etc.) y la posición del cuerpo responden a la idea de una resurrección en el *Alhué Mapú* (tierra o lugar de las almas). Desde esa perspectiva, los lugares donde se realizaban los enterramientos resultan de particular interés desde el punto de vista espacial. Avendaño menciona que el cadáver de Güichal fue enterrado en Gaudá, una gran loma de mucha altura y plana, donde estaban enterrados otros fallecidos. En ese mismo sector, se realizaban también las festividades de las brujas del diablo (Avendaño 2012, p. 72). La selección de sectores altos del terreno para disponer los difuntos nos permite pensar en la relevancia de los rasgos destacados del paisaje, en tanto retirados de las actividades cotidianas y con buena visibilidad (e.g. Di Liscia 1999; Llamazares 2004; Curtoni 2011).



Figura 1. Ubicación relativa de Loma de Chapalcó, provincia de La Pampa, Argentina.

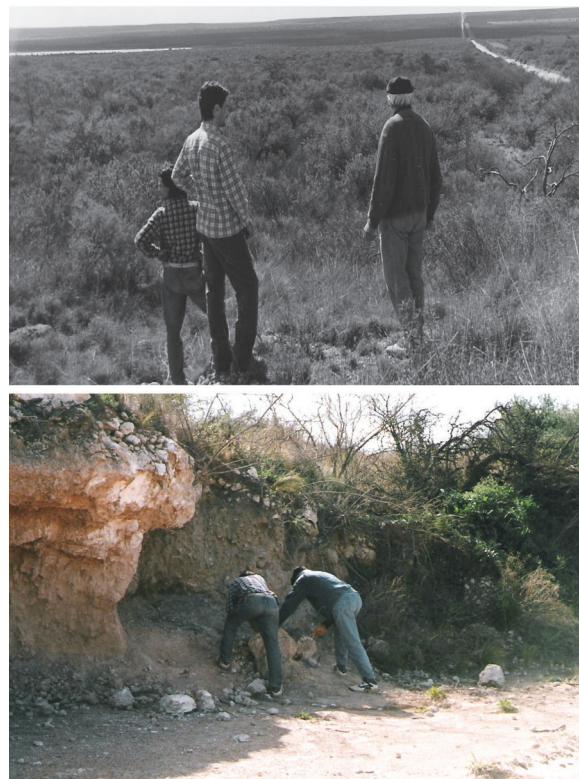


Figura 2. Visita a Loma de Chapalcó (2004) con *lonko* Germán Canuhé y Marcelo Castro.

Asimismo, las observaciones de Darwin para la región pampeana argentina durante la primera mitad del siglo XIX también ilustran ese aspecto. Menciona la sacralización que los pueblos originarios hacían de árboles ubicados en zonas altas “nos vimos frente a un famoso árbol que los indios veneran como el altar del Gualicho. Se hallan en un lugar elevado de la llanura, por lo cual constituye un punto destacado visible a gran distancia” (Darwin 1968, p. 36). Otra actividad que se realizaba en puntos destacados del terreno y apartados del común era la consulta al *wüekufu* o diablo. Al respecto, Avendaño (2012, p. 33) dijo que “los lugares destinados para esta consulta, es siempre el lugar más alto, como ser las grandes lomadas y los médanos”.

Por otra parte, mientras realizábamos el rescate en Loma de Chapalcó, la prensa local produjo su difusión en el diario más importante de la provincia, activándose la idea de que los cuerpos recuperados podrían pertenecer a detenidos desaparecidos de la última dictadura cívico militar de Argentina y su antesala preparatoria (décadas de 1970-1980). Ante este emergente, la comunidad rankülcé de Toay propuso realizar estudios para conocer la antigüedad y despejar la incertidumbre instalada en los medios. Asimismo, acordamos, una vez finalizados los análisis, la devolución de los cuerpos para que el pueblo rankülcé decidiera el destino final de éstos. Todo ello ocurrió en 2004, lo cual remarca que el acuerdo inicial de devolución planteado en territorio fue anterior al Decreto Reglamentario 701 de la ley nacional nº 25.517 que data de 2010, y que reglamenta la restitución de los “restos mortales de aborígenes que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas”. Es importante destacar que el

escenario generado no se vincula con una situación de restitución, en el sentido de regresar algo a quien lo tenía antes, sino más bien con una devolución acordada previamente que, a su vez, pre establecía el reentierro de los cuerpos. Asimismo, otro aspecto que se diferencia de la mayoría de las restituciones es que los cuerpos humanos de Loma de Chapalcó no formaban parte de ningún repositorio museístico, ni tampoco fueron producto de excavaciones arqueológicas planificadas. En cuanto a los estudios solicitados por la comunidad rankülche, pudimos saber que se trataba de personas de edades pertenecientes a grupos de adultos, adultos-jóvenes y adolescentes-niños (Luna, comunicación personal 2006). Asimismo, recién en 2007 conseguimos efectuar un fechado radiocarbónico, obteniéndose una antigüedad de 3.090 ± 70 AP, reafirmando la ancestralidad milenaria de los cuerpos-personas recuperados.

Después del conocimiento de la antigüedad de los cuerpos de Loma de Chapalcó, comenzaron las reuniones para decidir dónde realizar el reentierro y las modalidades que podría tener. Esas discusiones ocurrieron en el ámbito de algunos encuentros anuales del consejo de lonkos de la provincia y en el marco de los Vuta Travún (reunión grande) organizados por la comunidad Willi Antu (sol del sur) de la localidad de Toay. El lugar del reentierro es un tema muy importante para el pueblo rankülche, porque a pesar de los reclamos que vienen realizando desde hace años, no cuentan aún con territorios comunitarios en el centro de la provincia. Ello se debe, en parte, a que desde hace algunas décadas grandes espacios antes considerados marginales, semidesérticos e improductivos, han estado sometidos a un proceso de revalorización de la tierra a la luz de inversiones turísticas, petroleras, forestales y ganaderas. Similares trayectorias de expansión de la frontera agrícola y la emergencia de proyectos neoextractivistas de recursos naturales se han activado en diferentes regiones de nuestro país, generando la concentración y la privatización de miles de hectáreas de campos y sus recursos, y afectando diferentes territorialidades (Curtoni y Chaparro 2008; Jofré 2010; Lenton *et al.* 2019). Entre estas, se encuentran, en la provincia de La Pampa, las territorialidades campesinas e indígenas que, ante el avance del alambrado y el cercado de la tierra, han visto alteradas sus formas tradicionales de organización de los espacios abiertos de pastoreo y usos compartidos del monte, además de haber producido el corte de caminos o huellas que conectaban diferentes puestos o locaciones rurales (Comerci 2012). Esta nueva lógica territorial de posesión, explotación y extracción de recursos naturales no ha estado exenta, muchas veces en connivencia con autoridades públicas, de procesos violentos de despojo y expulsión de familias ranküchés. Una de las tantas consecuencias de esas acciones de expoliación y privatización ha sido el impacto generado sobre los territorios considerados ancestrales y la dificultad actual de gestionar su recuperación integral y el usufructo de algunos lugares sagrados donde reenterrar a sus antepasados.

Nosotros estamos reclamando espacios territoriales que ni siquiera habitamos porque ya no somos más los guardianes de todo eso. Perte nce al gobierno, ojalá alguno de esos lugares vuelva a ser patrimonio de los pueblos indígenas para poder preservarlo. Para nosotros, todos los lugares donde hubo una población indígena hay una presencia sagrada. Sagrado es todo, todo es espiritualidad para nosotros porque somos parte de la naturaleza. Todo el espacio que nos rodea tiene espiritualidad (Kuyen Painé, comunicación personal 2016).

En 2015, participando del Vuta Travún anual, pudimos comentar ante algunas autoridades nuevas del consejo de lonkos las condiciones de los hallazgos, la antigüedad y el estado de conservación de los cuerpos recuperados. Luego se fueron planteando alternativas y discusiones sobre formas y acciones a realizar en el contexto del reentierro. En ese momento, hicimos

una nueva visita a Loma de Chapalcó, debido a que algunos lonkos de la comunidad manifestaron sus deseos de conocer el paisaje (figura 3).



Figura 3. *Vuta Travún* rankülche (2015) en Toay (La Pampa) y visita a Loma de Chapalcó con lonkos María Inés Canuhé y Fermín Acuña.

Después de algunas deliberaciones, el consejo de lonkos decidió reenterrar los cuerpos al año siguiente en el mismo lugar donde habían sido encontrados y marcar el espacio con cartelería en rankülche y en español. Este hecho específico demandó doce años de articulación y relaciones entre el pueblo rankülche y otros actores, activadas por medio de encuentros, conversaciones y acuerdos de partes.

DENSIDADES DE LUGAR

A media mañana del 20 de noviembre de 2016, iniciamos una larga marcha desde el Bajo de Giuliani (Toay, La Pampa), donde se realizaba el *Vuta Travún* rankülche, hasta Loma de Chapalcó. Una importante caravana de autos, camionetas y colectivos con representantes

rankülches y autoridades de la provincia acompañaba a los cuerpos-personas de los ancestros. Cerca de dos horas de viaje y más cincuenta kilómetros de recorrido, en buena parte por un antiguo camino recto de arena y tosca, cruzando lomadas y bajos hasta llegar al sector más alto del valle de Chapalcó. Allí se tiene una buena vista del paisaje, salpicado por añosos caldenes, algarrobos y renuevos del monte que forman un tapiz verde desplegado en el horizonte, sólo interrumpido por una laguna intermitente y un camino que se pierde y asoma detrás de altas lomadas.

Al llegar, nos recibió un viento suave que se escuchaba en el silencio, remolineaba en la arena, movía pajonales y arbustos, meneaba ponchos, vinchas y adornos de plata y alpaca que tintineando agregaban sonidos particulares al lugar. A estos se sumaban murmullos y voces de los concurrentes, el latir del cuero de los *kultrunes*, silbos estridentes y graves de trutrucas que, a modo de ensayo, buscaban melodías para soltar al paisaje. Era un día diáfano, soleado, de cielo límpido y celeste profundo. De cara al sol, entre aromas de jarillas, piquillines y hierbas del monte, en un pequeño claro sobre la pendiente de la meseta, abrimos un pozo en tierra arenosa entremezclada con toscas, piedritas y raíces. Se abrió la tierra, como hace miles de años, para reenterrar a los ancestros...



Figura 4. Ceremonia de reentierro en Loma de Chapalcó. Traslado de los cuerpos (2016).



Figura 5. Ceremonia de reentierro en Loma de Chapalcó. Realización de ofrendas.



Figura 6. Ceremonia de reentierro en Loma de Chapalcó. Disposición en bolsa de cuero.

Lentamente, una procesión de rankülches, portando cajas con cientos de frágiles huesos de, al menos, seis personas, fue acercándose al destino final (figura 4). De a poco, fueron introducidos en una bolsa de cuero preparada para ellos y ubicada en el pozo realizado. Casi sin darnos cuenta estábamos inmersos en la ceremonia de reentierro, dispuestos en círculo y atravesados por un silencio de paisaje acompañado por el ritmo cadencioso de un *kultrum* que parecía emular latidos del corazón. En ese momento, nuestros cuerpos y energías comulgaban con los espíritus y fuerzas que parecían evocarse yemerger en la ceremonia. Discursos y relatos de algunos líderes indígenas organizaban y orientaban las acciones. Cada tanto sonaban las trutrucas y brotaban jubilosos gritos y ademanes saludando al sol. Entre el humo de hierbas encendidas en una pequeña vasija que portaba una sabedora rankülche y señales de respeto hacia los ancestros, comenzábamos a dejar en el pozo ofrendas, acompañamientos, puñados de tierra, cantos y gritos de alegría por el retorno, por el equilibrio recuperado (figuras 5 y 6). Sin tiempos predefinidos y sucediéndose en un todo interrelacionado, al incesante ritmo de *kultrunes* y *trutrucas*, emergieron cuerpos en trance, rogativas en rankülche, cuatro vueltas alrededor del entierro, ráfagas de viento, bandadas de pájaros que cruzaban y mariposas de colores que salían del pozo. “Esa mariposa amarilla tiene que ver con los niños” nos dijo la líder espiritual de la ceremonia, mientras agregábamos huesitos a la bolsa y sin saber, en ese momento, que estábamos reenterrando cuerpos de esas edades. Son señales de los antepasados, “lo mismo que el viento y los pájaros que pasaron por arriba de nosotros”, indicaciones de buenos augurios, presencias de los ancestros. “Los vi retornar a la tierra, se volvieron a reencontrar, los *newenes* (energías) se hicieron presente y los *nguen* (dueños) del territorio, todo se vino de golpe, todo...”.

Al caminar el paisaje y al “estar haciendo” en el lugar, se activan interacciones de múltiples entes y energías, relaciones emergentes y situadas a partir de las cuales crecen significaciones y valoraciones, diversidad de historias y acciones entrelazadas, siempre en curso. Ese entramado de relaciones y codesarrollos se generan a partir de la concurrencia de los ancestros, las prácticas, los cantos, el viento, los insectos, las aves, nuestros cuerpos, el pozo, la tierra, las ofrendas, las palabras y la lengua, todo confluye y se relaciona densificando ese espacio-tiempo. Así, diferentes biografías materiales-discursivas van constituyendo el lugar, los significados afloran en relaciones dinámicas y cambiantes. El conocimiento que surge está siempre en formación y nunca es completo, expresa la “transformabilidad” continua de las relaciones (Ingold 2010; Viveiros de Castro 2013).

REGRESANDO

Nuestro regreso, cargado de distancia, estuvo atravesado por un silencio de paz y alegría, sabiendo y sintiendo que se había cumplido con la voluntad de los antepasados de retornar al lugar y haber equilibrado sus energías. Podemos pensar que el acto de reentierro en Loma de Chapalcó activó la reemergencia de un paisaje ancestral y sagrado, “in-corporado” de ahora en más al mundo de vida rankülche, en nuestros cuerpos y marcado en territorio (figura 7).



Figura 7. Marcación del lugar en rankülche-dungun: “*Chapalkó Loo. Keitum kuivikeche 3090 AP ± 70 tripantu (wema vachantu). Kuivi we re we, monkomapuleli mamülche mu ulmén chem puñetu uema chem ulmén rankülche*”; y en español: “*Loma de Chapalcó. Cementerio indígena de 3090 AP ± 70 (Antes del presente). Lugar ancestral y sagrado de la cosmovisión mamülche, nación que diera origen a la nación rankülche*”.

El reentierro de cuerpos-personas milenarios en el paisaje del cual fueron sacados estuvo acompañado por rankülches que, en dicho proceso, activaron memorias en y con el territorio, memorias del cuerpo-territorio, denotando una continuidad temporal y situada. En ese sentido, ¿podemos decir que el pasado es un lugar extraño? Pensamos-sentimos que todo lo generado en Loma de Chapalcó expresa una persistencia milenaria manifestada en la ceremonia de vuelta a la tierra, en la cual se desvanece o desdibuja la diferencia pasado-presente y emergen temporalidades practicadas de territorios-personas. Por eso también creemos que no se trató de un accidente, o de un hallazgo fortuito, y que nadie encontró o descubrió los huesos de ese lugar. Por el contrario, los antepasados están, siempre están ahí y deciden aparecer, ellos emergen y nos dicen, interactúan con nosotros, los vemos y los sentimos. Los ancestros agencian, participan en esas relaciones situadas y simultáneamente activan otras prácticas y acciones etnopolíticas. “Faltan ceremonias que no se están haciendo porque aún no recuperamos territorios para que ellos retomen su viaje” comentó Kuyen Painé, mientras hablábamos de los ancestros (“ellos”) del pueblo nación rankülche. Para nosotros, el regreso de los cuerpos a su morada reafirma, por un lado, la preexistencia indígena, la cosmovisión de sacralidad del lugar y la importancia de la unidad con la tierra y, por otro, activa agendas por el derecho a los territorios considerados ancestrales. Ahora, los püllü (espíritus, almas) de los kuivikeché (antepasados) de Loma de Chapalcó descansan en paz porque así lo han querido los nguen (dueños) rankülches del territorio. De ahora en más, somos parte de un mundo de

vida que permanentemente discurre y va conformándose en sus significaciones, por eso no pensamos en otras alternativas más que en “estar haciendo” en el territorio y seguir lo que está transcurriendo.

AGRADECIENTO

A la memoria de los *lonkos* y amigos German Canuhé y Fermín Acuña. A María Inés Canuhé, Pedro Coria, Mercedes Soria y a todos los integrantes y participantes de los *Vuta Travún* de La Pampa. Al Consejo de Lonkos de la provincia. A Ana María Domínguez (Kuyen Painé) y Nazareno Serraino por compartir sensaciones de nuestras experiencias en Loma de Chapalcó. A la Secretaría de Cultura de la provincia de La Pampa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Avendaño, Santiago
 2012 *Usos y costumbres de los indios de la pampa*. El Elefante Blanco, Buenos Aires.
- Canuhé, Germán (Editor)
 2010 *Los Ranküilche sobre la huella de Mansilla. Desde la voz de descendientes Ranküilche*. Archivo de CICOR, Comunidad Rankul Willi Antu, San Luis.
- Comerci, María Eugenia
 2012 Estrategias campesinas, tensiones y redefiniciones en espacios revalorizados por el capital. *Revista Colombiana de Geografía* 21(1):131-146.
- Correa, Carlos
 2016 *Una mirada ranquel: la cultura del olvido, olvidado*. Editorial de la Cooperativa de Trabajo Gráfica Visión 7, Santa Rosa.
- Curtoni, Rafael
 2011 Mapu-kó: el paisaje hecho agua. En *Biografías de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana*, editado por Darío Hermo y Laura Miotti, pp 99-110. Universidad Nacional de Catamarca-Encuentro, Catamarca-Córdoba.
- Curtoni, Rafael y María Gabriela Chaparro
 2008 El espejo de la naturaleza y la enfermedad histórica en la construcción del conocimiento. *Intersecciones en Antropología* 9:213-227.
- Darwin, Charles
 1968 *Un naturalista en el Plata*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Di Liscia, María
 1999 Medicina, religión y género en la relación entre indígenas y blancos (región pampeana y norpatagónica, siglos XVIII Y XIX). En *Historia y género. Seis estudios sobre la condición femenina*, editado por Daniel Villar, María Di Liscia y María Caviglia, pp 53-87. Biblos, Buenos Aires.
- Ingold, Tim
 2010 Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16:121-139.

Jofré, Carina (Editora)

2010 *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto*. Encuentro Grupo Editor-Editorial Brujas, San Fernando del Valle de Catamarca- Córdoba.

Llamazares, Ana María

2004 Arte chamánico: visiones del universo. En *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, editado por Ana María Llamazares y Carlos Martínez, pp 67-125. Biblos, Buenos Aires.

Lazzari, Axel, Ignacio Roca y Celina Vacca

2016 *Pueblos Indígenas de la Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación*. Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, Buenos Aires.

Lenton, Diana, Mariela Rodriguez, Andrea Szulk, Mariana Matarrese, Florencia Trentini, Sandra Tolosa, Cecilia Aguzin, Valeria Elichiry y Julián Goñi

2019 Apuntes antropológicos sobre pueblos indígenas y violencias en la Argentina contemporánea. *Quehaceres* 4:4-18.

Salomon, Claudia

2015 Investigaciones socio-históricas relativas a pueblos indígenas en el IESH (UNLPam): historia, problemas y perspectivas. En *Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas. Actas de las Jornadas en Homenaje a Germán Canché*, editado por Claudia Salomon e Ignacio Roca. Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa.

Viveiros de Castro, Eduardo

2013 *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón, Buenos Aires.

LOS ENTERRATORIOS INDÍGENAS COMO CAMPO DE DISPUTA. REFLEXIONES DESDE LA ONTOLOGÍA POLÍTICA

MARIELA EVA RODRÍGUEZ

INTRODUCCIÓN

Los enterratorios indígenas constituyen un campo de disputa en términos políticos, epistemológicos, legales y también ontológicos, en el que participan entidades y agentes humanos y no humanos con accesos diferenciales al poder. La mayoría de los dispositivos estatales y científicos conciben el conjunto conformado por restos humanos de indígenas y ajuares funerarios como objetos, ya sea como “objetos de estudio” de la arqueología o de la antropología biológica, como inventario de las colecciones de los museos o como bienes patrimoniales del Estado a ser valorados y protegidos. Los pueblos indígenas, en contraste, suelen considerar a los muertos como seres que atravesaron un cambio de estado, pero que continúan teniendo agencia. Tomando en consideración el marco normativo de los derechos de los pueblos indígenas y conceptos ligados al *giro ontológico* –entre los que se encuentran *persona* y *ontología política*–, analizaré los conflictos que, generados por la remoción de restos humanos de sus tumbas, involucran especialmente al pueblo mapuche-tehuelche de la Patagonia argentina.

En este escenario, los indígenas enuncian como sujetos de derecho y reclaman la restitución no sólo de los restos de sus ancestros, sino también de sus territorios, a la vez que impugnan los términos definidos por los agentes hegemónicos para dirimir los desacuerdos, así como también sus procedimientos. Entre tales agentes, se encuentran el Estado –organizado según distintos niveles (nacional, provincial, municipal) y Poderes (Ejecutivo, Legislativo, Judicial)–, las empresas neoextractivistas –en las que convergen capitales privados y estatales– y el campo científico. Dado que la antropología operó como herramienta para la subalternización de los pueblos indígenas y que ha sido cómplice de la continuidad de los *legados coloniales* (Mignolo 2000), reflexionaré sobre sus responsabilidades y sobre los desafíos que plantea un nuevo giro: el giro hacia la etnografía con adjetivos (o adjetivada).

“COLECCIONES” DE MUERTOS

A diferencia de los difuntos que yacen en cementerios, numerosos restos mortales de indígenas forman parte de “colecciones” y repositorios de museos e institutos de investigación. El proceso de acumulación de dichos restos humanos se generalizó entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en el contexto de la expansión capitalista sobre sus territorios, avalada por una ciencia incipiente moldeada por teorías evolucionistas y raciales. Argentina no fue una excepción y, en el marco de campañas militares referidas en su conjunto como “Conquista del desierto” (1879-1885), el Estado –junto a la Iglesia– avanzó sobre los territorios

indígenas de la región pampeana patagónica, asesinó a quienes opusieron resistencia, desmembró familias y comunidades, desplazó a los sobrevivientes hacia distintos puntos en los que se requería mano de obra y los sometió a realizar trabajos forzados.

Los militares que dirigieron las campañas y los naturalistas civiles que los escoltaron –encargados de explorar los territorios, elaborar cartografías y relevar los “recursos” humanos y naturales (minerales, agua, flora y fauna) con potencial para ser explotados– construyeron las primeras “colecciones”. El caso paradigmático es el del Museo de La Plata, fundado por Francisco P. Moreno (1997), que formó colecciones de ciencias naturales. Entre ellas, las había de restos humanos que él mismo había exhumado y otros que fueron comprados, intercambiados con museos o donados por coleccionistas, entre los que se encontraba Estanislao Zeballos. El museo se alimentó también de los sobrevivientes que fueron desplazados desde la Patagonia a la isla Martín García –lugar que operó como campo de concentración–, tal como ocurrió con el cacique Inacayal y su familia, quien había recibido a Moreno en sus tolderías y que ahora les retribuía la atención llevándolos a vivir a la institución, donde realizaron tareas de limpieza. Luego de fallecer, sus restos descarnados pasaron a engrosar las “colecciones” del museo.

Si bien Julio A. Roca dirigió las campañas militares de la “conquista”, Zeballos (1878) –en su triple rol como militar, político y científico– fue el ideólogo. Sus escritos sobre etnología sentaron las bases del discurso nacionalista que extranjerizó a los mapuches a través de una retórica que naturaliza las fronteras geopolíticas y extiende los orígenes del Estado a la prehistoria. Dicho discurso sostiene que los mapuches (referidos como araucanos) son invasores de origen chileno y que fueron responsables de la supuesta extinción de los tehuelches (apropiados como “indios argentinos”). En la década del treinta, estas premisas fueron avaladas científicamente por Salvador Canals Frau (1946) –quien acuñó el término araucanización en 1935– y por José Imbelloni (1949), impulsor de la Escuela Histórico-Cultural y director del Museo Etnográfico Ambrosetti durante el peronismo, a mediados del siglo XX. Enmarcado en la eugenésica, con la intención de constatar cuántos tehuelches “puros” quedaban y cuánto se habían mezclado, en 1949 realizó una “expedición” a las “reservas” indígenas de Santa Cruz. Concluyó que el mestizaje de mujeres tehuelches fecundadas por varones –a los que refiere como araucanos-chilenos-chilotas– tuvo efectos monstruosos tanto en lo biológico como en lo cultural y en lo moral.

En la década del sesenta, tres de las seis reservas (creadas entre 1898 y 1927) se dejaron sin efecto y el resto se redujo notablemente.³⁶ El despojo se sustentó en informes previos de inspección (de la Dirección General de Tierras y Colonias), en los cuales los inspectores afirmaban que los indígenas no se encontraban “en condiciones de contratar con el Estado”. Las razones apuntaron en dos direcciones: (a) dado que continuaban cazando guanacos en un territorio amplio, los consideraron resistentes a la civilización e inadecuados para explotar la tierra acorde a la única lógica posible –la lógica capitalista centrada en la ganadería ovina– y (b) las clasificaciones etnológicas sustentadas en estereotipos raciales y nacionalistas sostuvie-

36 En los veinte años posteriores a la “Conquista del desierto”, los indígenas fueron territorializados siguiendo los prejuicios de las clasificaciones etnológicas de la época de acuerdo a gradientes de salvajismo: los de Tierra del Fuego fueron localizados en misiones, los tehuelches (cazadores de alta movilidad) en reservas y los mapuches en colonias agropastoriles (Delrío 2005). En Santa Cruz hubo algunas variantes. La primera reserva fue la de Camusu Aike, para “la tribu tehuelche”, cuya finalidad era que “se extinguieran en paz”. Algunas tierras fueron reservadas para familias mapuche-tehuelches y otras para mapuches. Desde el 2007 en adelante, los indígenas solicitan que no se utilice el término “reserva” sino “comunidad” (Rodríguez 2010).

ron que ya no había “indios puros”, ni tampoco “descendientes” –eufemismo de “mestizo”–, sino que allí (en el caso de la actual comunidad Camusu Aike) solo había “chilenos de mal vivir”. En esos años, las políticas asimilacionistas y los deseos de encontrar “una vida mejor” intensificaron los desplazamientos hacia los centros urbanos, donde tehuelches, mapuches y mapuche-tehuelches se volvieron invisibles; marginales indiferenciados (Rodríguez 2010). Al negarles el derecho a existir, la lógica occidental que vincula modernidad y capitalismo también negó a los existentes no humanos.

El colonialismo implementado en la Patagonia se enmarca en el *colonialismo de colonos* (Veracini 2010; Verdesio 2017a). Éste último se caracteriza, entre otras cuestiones, por el desplazamiento forzado de los indígenas, el exterminio de quienes ofrecen resistencia y la asimilación de los sobrevivientes en una ciudadanía indiferenciada. Los colonos, generalmente migrantes europeos, ocupan los territorios indígenas como si fuera *res nullius* y, tal como ocurre con sus descendientes, legitiman las narrativas fundacionales en torno a la figura del “pionero” –portador de las promesas de “civilización” y el “progreso”– sin tener conciencia sobre el origen de sus privilegios ni sobre la violencia implicada en el proceso. Con la intención de darle profundidad temporal, estas narrativas señalan que la “extinción” de los tehuelches fue total e inevitable y, a la vez, se apropiaron de su historia, de sus conocimientos, de sus manifestaciones materiales y de las personas mismas como patrimonio, ya sea provincial o nacional. La apropiación también involucró a los inicios de la antropología local. Desde la “Conquista del desierto”, la disciplina se nutrió de indígenas que aportaban datos lingüísticos, musicales, mitológicos, conductuales, biofísicos, raciales, pero también información ligada al territorio sobre los caminos y los mejores sitios para el desarrollo de la vida. Entre los “informantes”, se encontraban los muertos.

Los tehuelches, entre otros pueblos considerados “extintos”, reemergen en la arena pública organizados como agentes políticos que reclaman el derecho a la existencia y el reconocimiento de su preexistencia a los Estados. Los mapuches, por otro lado, impugnan las fronteras geopolíticas que se impusieron sobre su pueblo, cuyo territorio (anexado a la soberanía de Chile y de Argentina) se extendía desde el Pacífico hacia el Atlántico. Los mapuche-tehuelches, finalmente, además de adherir a estos reclamos, cuestionan las clasificaciones científicas-estatales que silencian su existencia. A pesar de las diferentes trayectorias, la preocupación por los restos humanos los atraviesa por igual. No obstante, son pocas las comunidades que han solicitado formalmente la restitución de los cuerpos.³⁷ En el próximo apartado, analizaré dos casos de conflictos ontológicos en los que coliden concepciones del mundo acerca del estatus de los muertos. De la pregunta por éste último –si se trata de un ser o un objeto–, derivan otras dos: ¿quiénes son los legítimos poseedores? y ¿cuál debería ser su destino?

37 En noviembre de 2019, se realizó la primera restitución en la provincia de Santa Cruz de un cuerpo incluido entre las “colecciones” del Museo de la Plata. Luego del fallecimiento de Sam Slick –uno de los hijos del cacique tehuelche Casimiro Biguá–, sus restos óseos fueron llevados por Moreno al museo, donde estuvieron en exhibición durante cuarenta años hasta que fueron llevados al depósito. Esta restitución en dos etapas presenta sus propias particularidades. El cuerpo fue entregado primero a una comunidad mapuche-tehuelche de Chubut que había solicitado la restitución en 2016 y luego, a través de un acuerdo por fuera del Estado, se completó la segunda etapa al Lote 6, en la zona del Lago Cardiel, a familias de origen tehuelche que no están organizadas formalmente como comunidad (Sardi y Rodríguez, 2021).

LA FUERZA DE LOS ANCESTROS

Más allá de la diversidad, los indígenas encuentran puntos comunes en el cuestionamiento a las nociónes y dicotomías occidentales sagrado / profano, espíritu / materia, espiritualidad / política, tierra / territorio. Los reclamos ligados a la recuperación del territorio suelen plantear que éste no remite a la tierra entendida como “recurso” o naturaleza, sino a la posibilidad ontológica de su ser en el mundo como miembros de un pueblo, así como también a la existencia misma de otros seres no humanos. El destino de los muertos es “volver a la tierra, tocar tierra”, no una vitrina de exhibición o un depósito, insiste Rolando Álvarez Antilef –de la comunidad mapuche-tehuelche *Newen Mulfuñ* de Pico Truncado–, que rememora los relatos de su madre sobre el desalojo de 1937, cuando las fuerzas de seguridad arrojaron a su familia en las afueras de Comodoro Rivadavia.

Habiendo crecido en la ciudad, Rolando se pregunta por el destino de los restos humanos: “si no tenemos territorio ¿adónde lo vamos a dejar?”. La pregunta surge en relación con un cráneo que había sido llevado a un establecimiento educativo en el marco de un proyecto titulado “El museo va a la escuela”. “La directora contó que esos restos estaban ahí desde que ella era niña”, ante lo cual él concluyó con pesar: “se había naturalizado ya”. Luego de dos intentos fallidos en los que solicitó que el cráneo barnizado y emparchado fuera removido de la exhibición, en una feria en la que la comunidad expuso fotografías y producciones propias, colocó un cartel como forma de protesta que decía: “si fuese tu abuelo, ¿lo exhibirías?”. La difusión de la foto en Facebook condujo finalmente a quitar el cráneo de exhibición y a consensuar su destino en una reunión en la que participaron representantes de diversas instituciones. Los restos de esta persona no identificada tienen que estar libres, apunta Rolando:

Alguna familia con sus lágrimas, sus sentimientos, los dejó ahí. Cuando muere la persona abandona el cuerpo y pasa a ser parte de algún *newen* que lo conformó. Vuelve al río, vuelve al viento, a cualquier otro lado para renacer, en algún animal, en otra persona. Somos fuerzas, energías vivas. Cuando se lo saca de ese lugar se está interrumpiendo algo. En los *chenques* [tumbas] se lo enterraba con todo. No eran las joyas de la abuela que quedaban para las siguientes generaciones. La protección continuaba, hasta después de muertos. Lo mismo pasaba con los hombres. Si ya empiezan a sacarles las cosas, empiezan a producir desequilibrio, están generando un impacto negativo. Todavía no terminó de ser parte de la *mapu* [tierra], está en parte de ese proceso (...) ¿Qué pasaría si yo voy al cementerio de la Chacharita, desentierro a uno de los primeros europeos y lo armo en una vitrina? Yo sería un loco. Dirían “jestos son salvajes!”. Pero ¿por qué lo hacen con los nuestros? Parecería que hay clasificación de humanos: hay humanos de primera y humanos de segunda. No tienen el mismo respeto. Encuentran un resto y dicen: “ah... puede ser de la época de la dictadura, o de las huelgas del 21”. Y después dicen: “¡ah no!... ¡era de un indio!” y juegan con las calaveras o las usan de cenicero. Tengo compañeros de trabajo que hacen eso. Y ahí está ese vacío de qué hacer. Si no tenemos territorio, ¿adónde lo vamos a dejar? (Rolando Álvarez, comunicación personal, 26 de noviembre de 2016).

Para los mapuche-tehuelches (cuya espiritualidad se ancla en los conocimientos mapuches), los ancestros se vuelven *newen* o *ngen* –fuerzas, energía– cuando sus *piüllü* abandonan los cuerpos y viajan a través de los ríos hacia la cordillera. Las relaciones intersubjetivas con los vivos continúan tras el fallecimiento, metamorfoseados en otros *newen*. Los *ngen* incluyen a los ríos, los volcanes, las montañas, las piedras y otros elementos que en la perspectiva occidental son considerados como naturaleza inerte. En su análisis sobre la lucha mapuche y los conflictos ontológicos en el NO de Chubut, Ana Ramos (2016) sostiene que las “agencias humanas de los ancestros y no humanas de distintos *newen* o fuerzas ejercen acciones per-

formativas que inciden en las acciones de los seres humanos" (p. 140) y que los modos en que estas agencias desbordan la agencia propia son heterogéneos.

Luego de compartir una versión previa de este trabajo, algunas personas mapuches me aclilaron que los muertos "no son personas" y manifestaron que les sonaba extraño que utilizara este término. A pesar de que la jerga académica no siempre se ajusta bien a las conceptualizaciones indígenas, intentaré poner en diálogo estas perspectivas. Uno de los atributos de la *persona* es, según Philippe Descola (1996) y Florencia Tola (2012), la capacidad para poder comunicarse entre sí. Los *ngen* cumplen con las características que diversos autores han considerado,³⁸ tales como tener conciencia reflexiva, intencionalidad, afectividad y voluntad, así como también agencia y subjetividad. Es decir, el concepto de persona refiere a seres humanos y no humanos relacionados en un marco de sistemas de valores y preceptos éticos sancionados socialmente. Descola plantea que, a diferencia de la *ontología naturalista*, en las *ontologías animistas* los seres humanos perciben a los no humanos como si tuvieran atributos idénticos, como seres con distintas *fiscalidades* (cuerpos, carcasas, pieles, fluidos, etc.) que comparten, sin embargo, la misma *interioridad* (espíritu, alma, conciencia, ánima, etc.). El animismo rompe así con el naturalismo occidental que considera la naturaleza como objeto a ser controlado, dominado, explotado, etc., planteando una continuidad entre naturaleza y cultura; un *continuum* de socialidad.

Por otro lado, Eduardo Viveiros de Castro (2014) sostiene que los seres humanos y no humanos aprehenden el mundo desde un punto de vista propio, centrado en el cuerpo. De este modo, aporta a la teoría animista el *perspectivismo*, según el cual el cuerpo no es un sustrato natural al que es necesario desanimalizar, sino que requiere de procedimientos para individualizarse y distinguirse de los cuerpos de las otras especies, así como de los de la misma especie. En otras palabras, los seres tienen una misma *cultura* –es decir, una misma humanidad– con cuerpos diferentes que se van construyendo a través de procesos rituales. Desde esta concepción, el mundo no estaría conformado por una única naturaleza en la que conviven distintas culturas –a lo cual refiere como *multiculturalismo*³⁹–, sino que existiría una sola cultura (la humana) frente a múltiples naturalezas –*multinaturalismo*–.

Estas concepciones plantean que no estamos frente a distintas representaciones de un único mundo, sino a múltiples mundos. Ahora bien, ¿cuál es la situación de los pueblos indígenas en la Patagonia cuyos territorios fueron apropiados por el Estado, considerados como "tierra pública" y poco después convertidos en propiedad privada? ¿Cómo sobreviven sus cosmologías frente a las políticas de incorporación forzada y asimilación a una ciudadanía indiferenciada; a un mundo que se presenta como único? Y, en este contexto, ¿son sus cosmologías objetivadas como herramientas de lucha en el espacio público para lograr la autodeterminación o son silenciadas y ocultadas en el marco de la *aboriginalidad privada*?⁴⁰

38 Entre los estudios pioneros sobre el concepto de persona en antropología, se encuentran los de Marcel Mauss y Lucien Lévy-Bruhl.

39 El término *multiculturalismo* refiere en este caso a la diversidad cultural, no a las *políticas multiculturalistas* ligadas a los programas neoliberales impulsados desde la década del ochenta. De acuerdo con Stuart Hall (2010), el multiculturalismo es un sustantivo que refiere a las políticas gubernamentales destinadas a administrar la diversidad desde un centro desmarcado que se presenta como neutral y "tolerante", que oculta los conflictos que producen las desigualdades frente al poder y folkloriza las diferencias. *Multiculturalidad*, por otro lado, remite al adjetivo (multicultural) que describe la coexistencia de diferentes grupos humanos.

40 De acuerdo con el antropólogo australiano Jeremy Beckett (1988), el término *aboriginalidad* refiere a

Tal como sostuve antes, para la mayoría de los pueblos indígenas, a pesar de haber atravesado un cambio de estado, los muertos continúan teniendo agencia, sentimientos, razonabilidad, presencia y, en este sentido, continuarían siendo *personas* de acuerdo con la terminología antropológica. Su fisicalidad diferente es relatada por enunciaciones que los conjuran, los evocan, los rememoran y, en ocasiones, los confrontan. La continuidad de la agencia de los muertos queda en evidencia en una larga conversación con F.N.⁴¹ –una amiga mapuche-tehuelche, académica, con la que estamos vinculadas desde hace años–. Cuando me contó que había estado en la restitución de Margarita Foyel, le pregunté si tenía ganas de compartir sus percepciones. Aunque inicialmente los restos de Margarita iban a ser llevados a Tecka (provincia de Chubut), durante el traslado la comunidad mapuche Las Huaytekas (de la provincia de Río Negro) reclamó que la llevaran allí. El personal del museo no tuvo conocimiento de esta demanda durante los preparativos de la restitución, ni tampoco tuvieron la oportunidad de contactarse directamente con los miembros de la comunidad, lo cual generó complicaciones que podrían haberse evitado. En la conversación con F.N. participó también S.N. (de la comunidad Nahuelpan), quien contó su experiencia sobre dos de las tres instancias implicadas en la restitución del cacique Inacayal, distanciadas por casi dos décadas, y en la discusión sobre los tres cerebros restituidos que terminarían distribuidos entre Tecka y Las Huaytekas. Fue S.N. quien insistió para que conversáramos juntos. F.N. comenzó vinculando su historia personal con la restitución de Margarita, que le permitió comprender los sentidos de la vida y de la muerte a partir de su experiencia, e introdujo el tema con las siguientes palabras:

Yo tenía una pena muy grande el año pasado cuando falleció mi mamá. El *machi*⁴² me decía que tenía que estar tranquila, que mi mamá iba a estar siempre conmigo. Pero yo entendía que para que eso pase, para que ellos puedan cumplir su rol con los que estamos acá, ellos se merecen el tratamiento que corresponde y que nosotros tenemos la obligación de darle. Eso lo terminé de entender cuando fue la restitución de Margarita, acá en Las Huaytekas. Porque claro, yo me imagino a Margarita en un

un tipo particular de etnicidad, vinculada tanto a la preexistencia de los pueblos originarios a los Estados (coloniales y republicanos) como a la continuidad de dichos pueblos en el presente, en contextos interétnicos en los que los indígenas resisten, se enfrentan, dialogan o negocian con las estructuras dominantes. La aboriginalidad remite, por lo tanto, a la autoctonía y a procesos de construcción en los cuales participan asimismo académicos, funcionarios y opinión pública, entre otros actores sociales. Tales procesos involucran autoadscripciones indígenas y adscripciones impuestas, así como también communalizaciones y recreaciones de los sentidos de pertenencia que apelan a la herencia cultural y a los *usos del pasado*. Inspirado en la *comunidad imaginada* de Benedict Anderson (1990), el concepto refiere a una unidad panaborigen –horizontal– de los pueblos originarios (el *cuarto mundo*), construida a partir de dilemas compartidos. Claudia Briones (1998) propuso abrir la categoría en un sentido longitudinal, para atender la diversidad de cada colectivo indígena y sus procesos de transformación según las peculiaridades de los diferentes frentes colonizadores en cada formación social. Retomando a Stephen Cornell (1990) sugirió, entonces, considerar tres ejes involucrados en los procesos de incorporación indígena: (a) la naturaleza de los recursos en juego (particularmente la tierra y la fuerza de trabajo), (b) los medios de articulación política utilizados para asegurarlos, y (c) las concepciones sociales y categorías. En el contexto de la elaboración de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP 2007) –cuyo debate llevó veinticinco años desde la creación del Grupo de Trabajo de los Pueblos Indígenas en 1983–, y particularmente durante la década del noventa, el término *indigenidad* (*indigeneity*) ha ido ganando preeminencia en el ámbito internacional sobre aboriginalidad.

41 F.N. optó por aparecer citada con sus iniciales.

42 Persona sabia, con autoridad, que ha recibido el poder de sanar y de comunicarse con los *newen*.

museo, a Inacayal en un museo, cómo fueron tratados. Uno pasa por ciclos de la vida, uno está acá, pero sigue viviendo en otro lado y de otra forma y no sé si esos espíritus, esos *püllü*, pudieron entrar en ese ciclo de la vida. Cuando el día del reentierro sacaban todo lo que el museo de La Plata entregó de Margarita, sus huesos estaban en unas bolsas de plástico, como las bolsas en las que pones la carne que guardas en la heladera para que no se te pudra –comentó envuelta en lágrimas–. Y cómo no te va a dar un sentimiento de pena ¿no? Lo que hicieron con nuestra gente ¿Qué ser humano se merece eso? ¿Cuándo nosotros como pueblo mapuche pudimos haber hecho algo así con otro pueblo, con otras personas, por más *winkas*⁴³ que sean? Cuando yo leía sobre la ley de restitución de Estados Unidos [Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA)], entendí que a veces ni los científicos, ni las leyes, ni el Estado van a entender, o ni siquiera al menos van a intentar ponerse en el lugar de uno (...) El proyecto Navidad [de la minera Pan American Silver] que se hizo en la meseta [de Chubut] profanó muchos cementerios. La gente llevaba la problemática de que muchas mujeres del lugar se estaban volviendo locas. Entonces, ahí hay algo que no se pronuncia. Es decir, no se habla de cuál es la entidad de los muertos y qué influencias tienen en nosotros todavía, cuál es el efecto concreto. Eso no te lo va a explicar el grupo GUIAS⁴⁴ que impulsa las restituciones, ni un forense, ni un arqueólogo que date la fecha. Y eso está presente en nosotros, esas consecuencias las padecen hoy las personas que viven ahí. Eso te permite ver la dimensión del problema ¿no? (F.N., comunicación personal, 27 de noviembre de 2016).⁴⁵

La pregunta de F.N. sobre cuál es la entidad de los muertos apunta a la tensión entre dos mundos, que a su vez se corporiza en dos leyes nacionales contradictorias (Rodríguez 2011, 2013). La ley de patrimonio arqueológico y paleontológico considera los restos humanos de indígenas y sus ajuares funerarios como “bienes” a ser valorados y protegidos y, también, como “objetos de estudio”.⁴⁶ Luego de noventa años, dicha normativa reemplazó a la primera ley que estableció que el conjunto de lugares, objetos y personas fallecidas indígenas pasaran a ser propiedad del Estado, bajo escrutinio científico.⁴⁷ La nueva versión del 2003 mantiene el espíritu positivista que jerarquiza el conocimiento científico sobre otros saberes. Todo cambia para que nada cambie; en el siglo XXI, la voz autorizada del Estado define una vez más qué es el patrimonio, delega en la ciencia el poder de sancionar cuál es el conocimiento útil a obtener de la materialidad vinculada a los indígenas, cómo obrar para su “preservación, protección y tutela” (art. 1), mediante qué técnicas, en qué espacios, con qué finalidad, etc. De este

43 *Winka* refiere a los europeos y criollos afines a la ideología que llevó adelante la enajenación de sus territorios.

44 El Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social (GUIAS), colectivo autoconvocado en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata, se conformó en 2006 (<http://colectivoguias.blogspot.com.ar/>). En el 2010, “atendiendo a históricas demandas de los pueblos originarios”, la presidenta Cristina Fernández de Kirchner firmó dos decretos (nº 701 y nº 702) en los que, bajo el subtítulo “En materia de Reconocimiento y Reivindicación Histórica”, incluye la reglamentación de la Ley nacional nº 25517 sobre restos mortales y estipula que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) sea la autoridad de aplicación (Boletín Oficial, 21 de mayo de 2010). Posteriormente, dos integrantes de GUIAS fueron contratados por el INAI para dicha tarea, generando una superposición en la reivindicación de las restituciones entre GUIAS e INAI que continúa en el presente.

45 Sobre el caso de la explotación minera en Chubut, y particularmente sobre el proyecto Navidad, se puede consultar Claps (2010) y las respuestas de Gómez y Moreno, quienes hicieron el trabajo arqueológico. El caso de Margarita Foyel fue analizado por Crespo (2018) y Masotta (2017).

46 Ley nacional de Patrimonio Arqueológico y Paleontológico nº 25743 de 2001.

47 Ley nacional de Ruinas y Yacimientos Arqueológicos nº 9080 de 2013.

modo, avala que en el presente los cuerpos de indígenas de más de cien años de antigüedad continúen siendo exhumados por equipos de arqueología y bioarqueología (o antropología biológica) alimentando las “colecciones” de museos (nacionales, provinciales o municipales, según las actualizaciones de la ley en cada provincia), los centros de investigación y también los juzgados, donde son alojados algunos de los muertos “en espera”. En ambas versiones de la ley, convergen dispositivos disciplinarios colonialistas: dispositivos de arqueologización –que enfatizan en las discontinuidades entre los indígenas del pasado y los del presente– y dispositivos de apropiación –que lo hacen en continuidades imaginadas entre los indígenas y los colonos–. La ley del 2003, promulgada sin consulta ni participación de los pueblos originarios, no sólo contradice la ley de restitución impulsada por los propios indígenas,⁴⁸ sino también los derechos consignados en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).⁴⁹ “La ciencia tiene su manera de develar la verdad y trata de usarla con nosotros” sostiene F.N.:

Pero ¿de qué se trata? esto es lo que nos seguimos preguntando ¿Qué parte de la historia terminás contando? ¿O qué parte terminás restituyendo cuando solamente te manejas por esos canales? Sabemos que las restituciones están por nuestra lucha, la lucha de los pueblos originarios, porque si no, no se hubiera dado, nadie se hubiera preguntado qué hacen tantos indios en un museo.⁵⁰ Pero todavía falta tanto, porque esto que nosotros expresamos como sentimiento, también tiene que ver con la manera de entender quiénes son los muertos, el valor que tiene un espíritu, dónde está, dónde reside, para qué los necesitas con vos. Yo no sé cuándo un científico va a poder entender eso. La justicia tampoco lo va a entender (F.N., comunicación personal, 27 de noviembre de 2016).

Cuando leí avances de este artículo en un simposio del 2016, se encontraba entre el público Marina Sardi, antropóloga bióloga, a cargo de la División Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata.⁵¹ Nos conocimos en el 2013 –en el III Taller de Discusión sobre Restitución de Restos Humanos de valor arqueológico y bioantropológico (TADIRH)– y, desde entonces, iniciamos una comunicación intensa y enriquecedora a través de la cual fuimos forjando nuestra amistad. Si bien la extensión limitada de este artículo no me permite explayarme sobre el contenido de las conversaciones con ella, quisiera remarcar que los cuestionamientos de los indígenas repercutieron en su concepción sobre la ciencia y la llevaron a reflexionar sobre las categorías, sobre su propia praxis e incluso produjeron un impacto en su subjetividad. Cuando Marina escuchó los sentimientos de F.N. sobre el modo en que llegaron los restos de Margarita Foyel a su territorio comentó apesadumbrada que el traslado se había hecho en cajas de madera, siguiendo cuidadosamente el protocolo museístico. Esto incluye colocar los restos humanos en espuma y polipropileno, lo cual evita la manipulación directa y que no se extravíen las partes pequeñas (por ejemplo, dientes o huesos). Considerando este caso, entre otros, sostiene que es necesario y urgente que el museo pueda contactarse directamente con las comunidades (actualmente el Instituto

48 Ley nacional de Restitución de Restos Humanos nº 25517 del 2001.

49 Argentina adhirió al Convenio 169 de la OIT través de la Ley Nacional 24071. Esta normativa es vinculante y, tras el depósito de la firma en Ginebra en el 2000, entró en vigor pleno en julio del 2001.

50 *Pueblos originarios* es el enunciado que suelen utilizar los indígenas de la Patagonia argentina para referir a *pueblos indígenas*, término corriente en las normativas internacionales y que ellos utilizan a veces en las presentaciones ante la burocracia estatal.

51 Coloquio *Debates sobre giro ontológico y cosmopolíticas*, Universidad de Buenos Aires.

Nacional de Asuntos Indígenas opera como intermediario), para poder saber cómo cada comunidad desea recibir a sus difuntos y también para poner a disposición e informarles sobre los demás cuerpos que han sido identificados. Para ella no cabe duda sobre quiénes son los legítimos poseedores (Sardi y Ballester 2017), asunto que no es evidente para toda la “comunidad científica” –como pude constatar en los cuatro TADIRH a los que asistí–.

La ontología, sostiene Mario Blaser (2013), posibilita articular un reclamo fundacional sin fundamento; es un modo de “mundear” (*worlding*), una forma de poner en acto la realidad. La *ontología política* –continúa– consiste en escuchar con cuidado lo que otros mundos proponen, en atender los modos en que otras ontologías –diferentes a la moderna– reclaman su existencia, en oír otras narrativas, en comprometerse con otros mundos que podrían conducir a reconocer ontologías múltiples que se encuentran en conflicto. Es decir, la ontología política no se interesa en los grupos específicos, sino en las prácticas y en las *performances*, en las posibilidades de los espacios que los reclamos de los indígenas, entre otros, puedan abrir para enfrentar problemas políticos-intelectuales emergentes y urgentes. Entre dichas urgencias, se encuentra las demandas de restitución de restos humanos, los pedidos de no excavar las tumbas y –tal como analizaré en el próximo apartado– la necesidad del diálogo entre indígenas y académicos.

¿UN GIRO HACIA LA ETNOGRAFÍA ADJETIVADA?

El debate en torno a los enterratorios y al destino de los cuerpos muertos involucra a los pueblos originarios, a quienes llevan adelante sus investigaciones sobre estos temas y a quienes se desempeñan en la función pública. La diversidad de posicionamientos de los actores sociales en cada uno de estos grupos, las tensiones y los conflictos que se suceden, así como las particularidades de las trayectorias que posibilitan ciertas alianzas y obliteran otras, ofrecen una trama heterogénea de relacionamientos.

A mediados de 2017, los miembros de la comunidad mapuche-tehuelche Fem Mapu de Puerto Santa Cruz me convocaron para contribuir con los argumentos en la presentación de una acción de amparo contra el Estado nacional. En la presentación judicial, denunciaron los efectos negativos que acarrea la construcción de dos megarespresa en el río Santa Cruz, de origen glaciario, y demandaron que se efectivizara el proceso de consulta de acuerdo con lo estipulado en el Convenio 169 de la OIT que, dado el avance de las obras, ya no es *previa*.⁵² Los

52 El proyecto Aprovechamientos Hidroeléctricos del río Santa Cruz –que prevé la construcción de las represas Cóndor Cliff (ex Néstor Kirchner) y La Barrancosa (ex Jorge Cepernic)– se puso en marcha en 2015. Las obras se enmarcan en la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIR-SA), cuyo objetivo es desarrollar infraestructura de transporte, energía y comunicaciones. Esta propuesta surgió en Brasilia en el 2000, involucra a doce países de la región y a más de quinientos proyectos vinculados al neoextractivismo. La construcción de las represas está a cargo de la Unión Transitoria de Empresa (UTE), integrada mayoritariamente por la empresa china Gezhouba Group Company Limited (GGCL) y, en una ínfima parte, por las empresas argentinas Electroingeniería S.A. e Hidrocuyo S.A. La presentación judicial –patrocinada inicialmente por la abogada Melina Lorenti y luego también por el abogado Matías Schraer– se dirigió contra tres organismos nacionales (el Ministerio de Energía y Minería, el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable, y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas dependiente de la Secretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural) y tres provinciales (la Secretaría de Estado de Ambiente del Ministerio de Salud y Ambiente, el Ministerio de Producción, Comercio e Industria, y la Secretaría de Estado de Cultura dependiente del Ministerio de Gobierno).

puntos denunciados incluyen: (a) la obligación del Estado de garantizar el derecho a la consulta (previa, libre e informada) a los pueblos indígenas y que éstos participen en las decisiones que afectan a los enterratorios y a su patrimonio, (b) el cese de las actividades que dañan tanto el paisaje como dicho patrimonio y la reparación o, en su defecto, la indemnización a los pueblos originarios, (c) la finalización del relevamiento arqueológico previo al inicio de las obras y que participen en él técnicos interculturales indígenas (veedores), (d) la preservación de los restos humanos en el lugar en el que se encuentren y, en caso de que el juez ordene su exhumación y traslado, que el procedimiento involucre la consulta con los pueblos indígenas, y (e) la declaración de nulidad e inconstitucionalidad de las resoluciones provinciales que –al avalar la construcción de las represas– violan derechos de incidencia colectiva.⁵³

El Estado inició una Mesa de Diálogo en la que las comunidades convocaron a tres asesoras, entre las que me incluyeron.⁵⁴ No me explayaré sobre este asunto porque el proceso aún está en marcha. No obstante, comparto mis dudas sobre la eficacia de las mesas para dirimir tensiones entre los intereses económicos de la Unión Transitoria de Empresas (UTE) –que licitó las obras–, el Estado nacional –que exige a una región que sacrifique el río de origen glacial más caudaloso del territorio con el objetivo de generar energía para todo el país–, el Estado provincial –que considera a esta obra como impulso para la economía– y, por último, la comunidad Fem Mapu –que reclama que se detengan estas intervenciones para no afectar los enterratorios y los restos de ocupación humana milenarios, ni tampoco el río, al cual consideran como un *ngen* (un ser no humano) cuyo desequilibrio afecta las relaciones cosmológicas–.

¿Cómo impacta la colonialidad en la lucha indígena? Los legados coloniales (Mignolo 2000) interfirieron en la transmisión intergeneracional hasta tal punto que, cuando comenzaron a organizarse en el contexto de tramitación de sus personerías jurídicas en los primeros años de siglo XXI, muchas personas no sabían quién era Roca ni las consecuencias de la “Conquista del Desierto” para sus vidas. Dichos legados continúan hoy apelando al “progreso” y la “civilización”.

Los mapuche-tehuelches manifiestan preocupación por los muertos y por los desequilibrios cosmológicos que puedan propiciar los ataques a los *newen* de “eso” a lo cual Occidente llama “naturaleza”. Los tehuelches, por otro lado, además de la preocupación por los enterratorios, también les inquieta cómo la destrucción del entorno del río afectará la posibilidad de reconstruir tramas de memorias a través de la experiencia de recorrer los lugares. Ese paisaje, construido en parte por los ancestros de las familias de la comunidad tehuelche Camusu Aike, es clave para los procesos de restauración de la memoria colectiva que comenzaron a transitar desde hace unos años, en cuyo marco se inscribe el proyecto de recuperación de su lengua (*aonekko* o *aonek'o 'a'yen*). Las reflexiones surgidas en el proceso de las mesas de diá-

53 Resolución nº 333 (29/6/2017) de la Secretaría de Estado de Ambiente del Ministerio de Salud y Ambiente y Resolución nº 147 (29/6/2017) del Ministerio de la Producción, Comercio e Industria de la Provincia de Santa Cruz, y la Resolución Conjunta nº RESFC-2017-1-APN-MAD.

54 El Estado nacional opera como mediador en la mesa de diálogo a través de funcionarios de Integración Energética Argentina S.A. (IEASA) –empresa que, a mediados de 2018, absorbió a Emprendimientos Energéticos Binacionales S.A. (EBISA), ambas dependientes del Ministerio de Energía y Minería– y en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). La mesa de diálogo (que a fines de 2019 completó seis encuentros) nuclea a quince comunidades indígenas y, entre las asesoras que acompañamos este proceso, se encuentran la arqueóloga María José Figuerero, la economista Silvina Comachi y la abogada Sonia Ivanoff, que se sumó posteriormente.

logo motivaron cuestionamientos sobre el destino de la materialidad extraída por el equipo de arqueología –almacenada en dos contenedores de siete y trece metros de largo– y manifestaron que todo eso debería ir al territorio comunitario, no al museo proyectado por el Estado provincial que llevaría el nombre de un cantante de folklore fallecido.

El conflicto respecto a la represa trae al foro las relaciones entre la antropología social y la arqueología y, a su vez, abre interrogantes sobre la arqueología de contrato, a la que Cristóbal Gnecco (2017) refiere también como *arqueología multicultural* debido a que

busca satisfacer las necesidades del capital, transformándose en mercancías y acomodándose a una concepción legalista y vertical del patrimonio. La arqueología de rescate, de contrato o de urgencia (varios nombres para una misma maldición) ha abandonado la posibilidad de intervenir con autonomía para dedicarse a la función sumisa de complacer las necesidades del capital (p. 15).

Gnecco alienta a liberar la arqueología de la ontología moderna, a radicalizarla y pensarla junto a sus “muchos objetos discursivos como acontecimientos, como fenómenos históricos con origen, despliegue y destino” (p. 13). Propone así “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” (p.7). En sintonía con Gnecco, Patricia Ayala (2014) sostiene que el poder y la autoridad de la arqueología se ha fortalecido debido a “su rol activo en la estructuración del campo burocrático” (p. 71) en el que se apoya el Estado multiculturalista neoliberal. Más precisamente, es en la conjunción entre ciencia y políticas públicas donde actúan los procesos de patrimonialización, a los que define como mecanismos de “apropiación, construcción, autentificación y legitimación de la diversidad cultural a favor de la historia del Estado nación” (p. 71).

Retomando también las reflexiones de Gnecco, Gustavo Verdesio (2017b) plantea que suele ser frecuente que quienes defienden la arqueología de contrato la presenten como un “*fait accompli*, como algo inevitable, razón por la cual ni siquiera se molestan en preguntarse sobre su legitimidad o conveniencia” (p. 55). El extractivismo –al que esta práctica legitima– es “parte de ese largo proceso de acumulación primitiva que no cesa de reconsolidarse” (p. 70), que se renueva y repite constantemente “para que los poseedores legítimos de la tierra sigan sin recuperar aquel vínculo privilegiado que tenían antes de la llegada del invasor europeo” (p. 69).

A partir de sus investigaciones en la provincia de San Juan, Carina Jofré (2017) plantea que los estudios de impacto arqueológico adoptan una narrativa científica conservacionista que se presenta como neutral, despolitizada. La práctica arqueológica se reduce así a “un trabajo de rescate apresurado y bajo extrema presión política” (p. 134) –materializado en informes funcionales a los intereses de investigación y a los de las empresas–, que no busca comprender ni dialogar con las comunidades locales o se encuentra, en algunos casos, en franca oposición. Este tipo de arqueología –concluye– no sólo legitima el modelo de desarrollo neoextractivista, sino que también le aporta las narrativas científicas necesarias para refinar los proyectos de intervención cultural, bajo el lenguaje pasteurizado de la “responsabilidad social empresarial”, en el marco de una “ficción protecciónista” según la cual las empresas se presentan como protectoras y mecenas del patrimonio arqueológico.

Hacia fines de la década del 1970, en el marco del *linguistic turn* (giro lingüístico) –que fue más bien un giro hacia la literatura–, la antropología social en Estados Unidos cuestionó el rol de los investigadores y las complicidades de la disciplina con el imperialismo, tal como sintetizan las discusiones del libro *Writing culture*, compilado por James Clifford y George Marcus (1986). Me pregunto por qué tales cuestionamientos, particularmente los del postprocesua-

lismo, no tuvieron el mismo impacto en la arqueología. Aunque ensayé algunas respuestas, estimulada por las reflexiones de Hernán Vidal (Rodríguez *et al* 2020) sobre los procesos de arqueologización de los indígenas en Tierra del Fuego, coincido en que el alejamiento de los enfoques humanísticos hacia un énfasis en las técnicas podría aportar algunas claves.

En los últimos años, otro giro –el *giro ontológico*– cuestionó la dicotomía naturaleza / cultura y abrió interrogantes que llevaron a reflexionar sobre las responsabilidades de la ciencia en la negación de los mundos *otros*. Me interesa particularmente la ontología política y sus aportes para reflexionar sobre la subalternización de esos mundos y sobre los modos en que se dirimen los conflictos. Al enunciar como sujetos reclamantes frente al binomio saber/poder e introducir una ontología otra, los mapuche-tehuelches impugnan los términos definidos por los agentes hegemónicos para dirimir los desacuerdos. Por otro lado, para la mayoría de las comunidades, las demandas de restitución no son ajenas a las demandas territoriales –eje de la lucha política–, ya sea en el marco de las “recuperaciones” de los lugares de antaño desde donde fueron desplazados, o bien como parte del proceso de concientización que lleva a preguntarse dónde reenterrarán los cuerpos restituidos si no disponen de territorio, tal como señalaba Rolando.

Las numerosas conversaciones con colegas de arqueología y bioarqueología me llevan a pensar que la antropología (en tanto disciplina que incluye varias ramas) se encuentra ante otro giro: un “giro hacia la etnografía” o, mejor dicho, un giro hacia la *etnografía con adjetivos* (o *adjetivada*): colaborativa, comprometida, militante, activista, etc. Sería este un giro implícito, porque fuera de la antropología social –y en Argentina, incluso dentro de este subcampo– son escasos los trabajos que reflexionan sobre la práctica etnográfica. En 2015, junto a Gustavo Verdesio entrevisté a Bill Billeck, a cargo desde hace más de veinte años de la oficina de repatriación –tal como se llama a las restituciones en Estados Unidos– del Smithsonian National Museum of Natural History, en Washington D.C. Sobre el final de la conversación, le pregunté qué cambiaría si pudiera volver el tiempo atrás, si volviera a comenzar capitalizando la experiencia acumulada. Su respuesta fue contundente: trataría de conversar más, estaría más abierto a entender las demandas de los indígenas. Este caso no es una excepción. Son numerosos los ejemplos que demuestran que el *diálogo de saberes* que apunta a horizontalizar conocimientos enriquece no sólo la lucha y las conceptualizaciones indígenas, sino también las de quienes realizan tareas científicas.

Si bien cada vez son más las personas vinculadas a la arqueología y la antropología física que establecen canales de diálogo, otras consideran que no es necesaria tal comunicación y continúan excavando enterratorios bajo la premisa de aportar información en tanto bien general de la humanidad, utilizan categorías esencialistas (como, por ejemplo, hablar de la “cultura tal o la cultura cual”), se rigen por una supuesta neutralidad valorativa, consideran a los muertos como “colecciones” y a los pueblos indígenas como “poblaciones”, enmarcados en el reino de la biología y la demografía más que en el del ser o el de los derechos (Rodríguez 2013). El conocimiento arqueológico, sostiene Tamara Bray (1996) –arqueóloga que se desempeñó en la misma oficina del Smithsonian que Billeck (1991-1995)–, “es construido a través de un proceso interpretativo de acuerdo con una metanarrativa culturalmente específica (no universal) sobre la historia humana” (p. 441) y, por lo tanto, los significados de los restos humanos y de los objetos asociados son contingentes, emergentes y –podríamos agregar– son parte de una trama de negociaciones políticas y cosmopolíticas.

Surgida en el contexto de expansión imperialista y de consolidación de los Estados nacionales americanos, la antropología cuenta hoy con una serie de herramientas para contribuir

al diálogo con aquellos a los que en el pasado construyó como alteridades subalternizadas. Inspirándose en la *Investigación Acción Participativa* impulsada por el sociólogo colombiano Fals Borda, Joanne Rappaport (2005) vincula el diálogo de saberes con la *etnografía colaborativa* y –a diferencia de las reflexiones sobre la etnografía como producto textual– enfatiza en las interacciones entre los sujetos, en sus prácticas y, particularmente, en las epistemologías indígenas. Así, concibe la etnografía como una práctica informada teóricamente que posibilita la producción de conceptualizaciones y teorizaciones colectivas. Colaborar, continúa, implica subordinar nuestras agendas de investigación a los objetivos políticos de las organizaciones con las que trabajamos. En el caso de los pueblos indígenas, dichos objetivos suelen apuntar al reconocimiento de derechos específicos y particularmente a las recuperaciones territoriales, en las cuales los lugares de entierro son ponderados como huellas de ocupación ancestral. Colaborar –sostiene Luke Lassiter (2005)– implica “trabajar juntos” en una tarea intelectual, en la que dicha práctica está presente en todo el proceso, desde el trabajo de campo a la escritura y desde la escritura hacia el trabajo de campo. La importancia de este enfoque radica en su carácter “transgresivo”, señala Lassiter, ya que permite construir información a partir de relaciones intersubjetivas, valorar diversas trayectorias y perspectivas, desafiar jerarquías, cuestionar prejuicios positivistas-esencialistas legitimados como verdades científicas y revertir injusticias e inequidades.

Estos/as autores reflexionan sobre las categorías “nativas”, a las que consideran tan válidas como las de la ciencia occidental y el motor para reflexiones epistemológicas conjuntas. A pesar de no participar en los mismos debates, Viveiros de Castro (2014) propuso también que dichos conceptos transformasen los repertorios de la antropología y sostuvo que el *perspectivismo amerindio* posibilita una *contra-antropología multinaturalista*, es decir, una teoría general sobre la alteridad que incluye el punto de vista del animal y del espíritu. Llamó, entonces, a “tomar en serio” los conceptos acuñados por los pueblos indígenas y permitir que estos transformen nuestros marcos conceptuales.

En síntesis, la *etnografía adjetivada* –tal como profundicé en otro trabajo (Rodríguez 2020)– cuestiona la ciencia hegemónica que niega la legitimidad de los conocimientos indígenas, habilita a las voces subalternas a hablar desde posiciones enunciativas propias y, sobre todo, apunta a que dichas voces sean inteligibles. Es decir, que no sean mero “ruido” –tal como plantea Rancière (1996)–, que, además de ser escuchadas, nos interpelen, nos atraviesen en la recreación de nuestras subjetividades y también en la construcción de nuestros conceptos y metodologías.

PALABRAS FINALES

Los efectos de los dispositivos coloniales sobre los pueblos indígenas no son homogéneos, como tampoco lo son sus maneras de resistir ni sus estrategias de supervivencia. Para los mapuche-tehuelches (al igual que para los mapuches), la construcción de las represas y el tratamiento de los restos humanos involucra conflictos ontológicos, dado que tanto el río como los muertos son seres que suelen ser invocados en las *rogativas* y que, en el caso de estos últimos, se presentan en ocasiones en forma de remolinos y transmiten mensajes a través de *pewmas* (sueños) o de animales. Para los tehuelches, por otra parte, los restos humanos también deben regresar a la tierra. No obstante, debido a las interrupciones intergeneracionales que limitaron la transmisión de la memoria-cognitiva (que incluye al código lingüístico y la cosmología), el conflicto se enmarca en el plano epistemológico. Es decir, los interrogantes no

giran en torno al río como ser no humano, sino en relación al conocimiento que permitiría restaurar la memoria colectiva y reconstruir la historia de su pueblo. Por último, dado que estos temas involucran también a otros actores sociales –organizaciones ambientalistas, de derechos humanos, científicos, jueces, empresas, funcionarios estatales, etc.–, me pregunto si pueden ser analizados también como conflictos ideológicos, tal como sugiere Claudia Briones (2014).

Nuestras posiciones epistemológicas, éticas y políticas no son ajenas a las elecciones de nuestros marcos teóricos y metodológicos, apunta Verdesio (2017b), ya que ellos condicionan nuestras agendas de investigación y los modos de interacción con grupos que han sido subalternizados. ¿Para quiénes trabajamos?, se interrogó Hernán Vidal (2020 [1993]) en esta línea y, mientras cuestionaba las bases teóricas de la arqueología procesualista en la que se había formado, iba incorporando la etnografía en sus relaciones de la vida cotidiana. No hay dudas de que, a pesar de sus orígenes coloniales, en la medida en que ha sido resignificada, la etnografía es hoy una herramienta poderosa. Enmarcada como una práctica política de inflexión subalternista, la abre la posibilidad de “ser-pensar-hacer-sentir juntos” con los pueblos originarios. Esta práctica experiencial, informada teóricamente, puede llevarnos a hurgar en los silencios, en los olvidos y en las tachaduras, no sólo entre los documentos archivados y en la materialidad arqueológica, sino también en las memorias subalternizadas y especialmente en los conceptos de la antropología.

La propuesta *cosmopolítica*, señala Isabelle Stengers (2004), no consiste en “aplicar” o “ilustrar” teorías generales, sino en pensar desde las situaciones concretas en las que opera el activismo. Las relaciones del cosmos en las que confluyen humanos y no humanos, sostiene, son ante todo políticas. La cosmopolítica se alimenta, así, de aquellos que resisten la hegemonía, que cuestionan situaciones impuestas presentadas como si fueran resultado de consensos previos y movilizan acciones para atender lo urgente. En esta dirección, Marisol de la Cadena (2009) plantea que la lucha indígena podría forzar la pluralización de la política, lo cual llevaría a la inclusión de los no humanos, en lugar de excluirlos como folklore o creencia. Retomando a Stengers, Blaser (2013) invita a enlentecer el pensamiento para poder escuchar lo que otras maneras de “mundear” tienen para decir, para “tomar en serio” otras ontologías que reclaman su existencia. Coexistir, apunta Blaser, implica reconocer los conflictos, en lugar de minimizarlos como si fueran irrelevantes o inexistentes. En el caso de los tehuelches, implica romper con la *formación discursiva de la extinción* (Rodríguez 2010) y reconocer su existencia amenazada por la retórica del “último indio” y su patrimonialización, en tanto que, en el de los mapuche-tehuelches, implica –además de garantizar derechos vinculados a la preexistencia frente a los Estados– reconocer sus cosmologías. Lo urgente hoy es atender sus denuncias sobre las falencias de la implementación de la consulta previa, libre e informada en relación con el destino del río, de los restos humanos y de la materialidad relevada por el equipo de arqueología, porque la destrucción del río repercute en el equilibrio cosmológico sobre el que se sustenta la vida humana y no humana –el *buen vivir* al cual apelan diversos pueblos–. En el caso de las represas, las voces indígenas se vuelven inteligibles sólo cuando presentan su demanda en un escrito judicial. Pregunto, entonces, ¿es esta la única vía para que funcionarios estatales y jueces reflexionen sobre la no universalidad de las categorías y sistemas de clasificación a los que adhieren? ¿Es posible modificar prácticas científicas que –dando por garantía el presupuesto de que los indígenas se extinguieron o son extranjeros– continúan excavando *chenques* (tumbas) y exponiendo restos humanos u objetos sagrados en espacios cedidos por áreas culturales de gobierno sin la consulta, la participación, ni el consentimiento

de los indígenas? ¿Será un museo de sitio erigido contra la voluntad de los indígenas el que “pondrá en valor” la materialidad despojada por las megarespuestas con la legitimación de la arqueología de rescate?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Benedict
 1990 *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism.* Verso, Londres.
- Ayala, Patricia
 2014 Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños* 49:69-94
- Beckett, Jeremy
 1988 *Past and present. The construction of aboriginality.* Aboriginal Studies Press, Canberra.
- Blaser, Mario
 2013 Ontological conflicts and the stories of people in spite of Europe: Towards a conversation on political ontology. *Current Anthropology* 54(5):547-568.
- Bray, Tamara
 1996 Repatriation, power relations and the politics of the past. *Antiquity* 70(268):440-444.
- Briones, Claudia
 1998 *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia.* Ediciones Del sol, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- 2014 Navegando creativamente los mares del diseño para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social* 40:49-70.
- Claps, Luis Manuel
 2010 Información, participación y mineras transnacionales en la meseta: una oportunidad perdida. En *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto*, coordinado por Carina Jofré, pp 197-206. Universidad Nacional de Catamarca-Encuentro, Catamarca-Córdoba.
- Crespo, Carolina
 2018 Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos mapuche-tehuelche en la Patagonia argentina. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 60:257-273. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005001504>. (Consultado por última vez el 05 de mayo, 2020)
- Clifford, James y George Marcus (Editores)
 1986 *Writing culture. The poetics and politics of ethnography.* University of California Press, Berkeley.
- Delrío, Walter
 2005 *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943.* Universidad Nacional de Quilmes, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- de la Cadena, Marisol
 2008 Política indígena: un análisis más allá de la política. *Red de Antropologías del Mundo - World Anthropologies Network E-Journal* 4:139-171.

- Descola, Philippe
 1996 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Ashuar*. Abya-Yala, Quito.
- Canals, Salvador
 1946 Expansion of the Araucanians in Argentina. En *Handbook of South American Indians*, Tomo 2, editado por Julian Steward, pp 761-766. Smithsonian Institution, Washington.
- Gnecco, Cristóbal
 2017 *Antidecálogo. Diez ensayos (casi) arqueológicos*. Universidad del Cauca-JAS Arqueología-Ediciones del signo, Popayán- Madrid-Buenos Aires.
- Hall, Stuart
 2010 La cuestión multicultural. En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, pp 583-618. Envió Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, Popayán-Lima-Bogotá-Quito.
- Imbelloni, José
 1949 Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa. Archivos para la ciencia del hombre* 2(1-2):5-58.
- Jofré, Carina
 2017 Una mirada crítica de los contextos de patrimonialización en el contexto megaminero. En *Arqueología comercial. Dinero, alienación y anestesia*, editado por Roberto Pellini, pp 143-176. JAS Arqueología, Madrid.
- 2017 Arqueología de contrato, megaminería y patrimonialización en Argentina. En *Critica a la razón arqueológica. Arqueología de contrato y capitalismo*, editado por Cristóbal Gnecco y Adriana Dias, pp 123-141. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Lassiter, Luke
 2005 *The Chicago guide to collaborative ethnography*. University of Chicago Press, Chicago.
- Masotta, Carlos
 2017 La cicatriz de Margarita Foyel. *Clepsidra* 4:1-20.
- Mignolo, Walter
 2000 *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton University Press, Princeton.
- Moreno, Francisco Pascasio
 1997 *Reminiscencias*. El Elefante Blanco, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. [1942].
- Ramos, Ana Margarita
 2016 Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá. Revista de Antropología* 29:131-154.
- Rancière, Jacques
 1996 *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Rappaport, Joanne
 2005 *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Duke University Press, Durham.

Rodríguez, Mariela Eva

2010 De la “extinción” a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina). Tesis doctoral, Departamento de Español y Portugués, Georgetown University, Washington DC. Recuperado de <http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1>. (Consultado por última vez el 05 de mayo de 2020)

2011 “Casualidades” y “causalidades” de los procesos de patrimonialización en la provincia de Santa Cruz. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1(1). Recuperado de <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/325/107> (Consultado por última vez el 05 de mayo de 2020)

2013 Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*, editado por Carolina Crespo, pp 67-100. Antropofagia, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

2019 Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización? En *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*, editado por Leticia Katzer y Horacio Chiavazza, pp 274-332. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Sardi, Marina y Diego Ballesteros

2017 Cuerpos y biografías. El pueblo Aché en el discurso y la práctica de la Antropología. *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica de Paraguay* 52(2):7-116.

Sardi, Marina y Mariela Eva Rodríguez

2021 Del Museo de La Plata a la Patagonia; de colección a genealogía. Reflexiones sobre la restitución de Sam Slick. *Bulletin de la Société suisse des Americanistes*. Vol. 81.

Stengers, Isabelle

2005 The cosmopolitan proposal. En *Making things public*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, pp 994-1003. MIT Press, Cambridge.

Tola, Florencia

2012 *Yo no estoy solo en mi cuerpo: cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Biblos, Buenos Aires.

Veracini, Lorenzo

2010 *Settler colonialism. A theoretical overview*. Palgrave, Londres.

Verdesio, Gustavo

2017a Reemergencias étnicas y opción decolonial: la sociedad uruguaya ante el retorno de los charrúas. En *Perspectiva descolonial. Conceptos, debates y problemas*, editado por Romina Conti, pp 153-170. EUDEM, Mar del Plata.

2017b La renovación de un despojo fundacional: la compleja relación entre la arqueología de contrato, la acumulación primitiva y los indígenas. En *Arqueología comercial. Dinero, alienación y anestesia*, editado por Roberto Pellini, pp 53-79. JAS Arqueología, Madrid.

Vidal, Hernán

2020 (en prensa) A través de sus cenizas. En *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán Julio Vidal (1957-1998)*, editado por Mariela Eva Rodríguez, Ana Cecilia Gerrard y Magdalena Vidal. Universidad de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Viveiros de Castro, Eduardo

2014 *La mirada del jaguar introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas.*

Tinta Limón, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Zeballos, Estanislao

1878 *La conquista de quince mil leguas: Estudio sobre la traslación de la Frontera Sud de la República al Río Negro. Dedicado a los jefes y oficiales del Ejército Expedicionario.* La Prensa, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

OTROS DOCUMENTOS CITADOS

Comunidad Mapuche Tehuelche Lof Fem Mapu c/ Estado nacional - Ministerio de Energía y Minería y otros s/amparo Ley 16.986, expediente N° 8129/2017, Cédulas de Notificación 17000012653274 y 170000130873420.

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP).

RUINAS, PROCESOS PATRIMONIALES Y AVANZADA
ONTOLÓGICA MODERNO-COLONIAL EXTRACTIVISTA

EN LOS PLIEGUES DEL PATRIMONIO MUNDIAL: RELACIONES E INTERESES IMPLICADOS EN LA PATRIMONIALIZACIÓN DEL QHAPAQ ÑAN

MARCELA EMILIA DÍAZ

INTRODUCCIÓN

A partir de la literatura arqueológica, Qhapaq Ñan o Camino Real Incaico era el nombre que se le daba a la extensa red vial en los tiempos del Inca (Regal 1936; Von Hagen 1958; Strube 1963; Hyslop 1992), que se extendía a largo de 23.000 km, comunicando pueblos desde el sur de Colombia, hasta la zona cuyana de Argentina y Chile (Vitry 2000; Moralejo 2011). Ella habría servido como un elemento de integración, que facilitó al Inca el acceso a distintos recursos, a través del intercambio de diversos productos, y también la transmisión de valores culturales, el acceso a diferentes santuarios y el desarrollo de prácticas comunes (Hyslop 1992).

En los últimos años, el Qhapaq Ñan ha dejado de ser un dominio de conocimiento estrechamente arqueológico (me refiero al hecho de ser principalmente “objeto de conocimiento de la disciplina arqueológica”) para ser reconvertido *postdisciplinariamente* en Patrimonio Mundial de la humanidad (Haber 2011). En este proceso, nuevos y diversos agentes aportan sus propios intereses, esta vez desde lo político, lo económico, lo institucional, a nivel nacional e internacional, configurando un entramado territorial complejo en el cual la patrimonialización excede la conservación de “lo meramente arqueológico”.⁵⁵

Este trabajo busca señalar el carácter doblemente construido del Qhapaq Ñan, en tanto elemento del dominio académico, principalmente arqueológico, y como patrimonio situado en el ámbito de las políticas globales del libre mercado. La relevancia de las actividades comerciales en el discurso patrimonial del Qhapaq Ñan, el análisis de las representaciones cartográficas sobre él, y el examen del proceso de selección de tramos y sitios acontecido en la provincia de Catamarca en el marco del proyecto de declararlo Patrimonio Mundial de la UNESCO, a la luz de la participación local en su desarrollo, confluyen en la relación entre ciertas empresas transnacionales vinculadas con la explotación de recursos naturales y el interés internacional en su patrimonialización.⁵⁶

55 Este trabajo es el resultado de la investigación realizada por la autora para la elaboración de su tesis de grado (Díaz 2017). Una versión preliminar fue presentada en 2016 en la VIII Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur (TAAS), La Paz, y luego en el Simposio Internacional Políticas Patrimoniales en el Contexto Actual Latinoamericano, organizado por la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y la Fundación Tiempos, en el Centro Cultural Paco Urondo en 2017, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

56 El término “patrimonialización” refiere al proceso mediante el cual se construye el patrimonio, ha-

EL QHAPAQ ÑAN COMO PATRIMONIO MUNDIAL

El Qhapaq Ñan como patrimonio mundial tiene fecha de creación: 2001, año en que el Estado peruano declaró de Interés Nacional la Recuperación del Sistema Vial Inca “Qhapaq Ñan” y lo inscribió en la Lista Indicativa del Centro del Patrimonio Mundial. Si bien la puesta en marcha del proyecto ha sufrido inconvenientes sujetos a las realidades de cada país y comunidades involucradas (Korstanje y García Azcárate 2007; Gómez 2011; Jallade 2011; Korstanje 2016; Gnecco 2017; Jofre 2017), a principios del 2013 se realizó la presentación formal del expediente ante la UNESCO, en la cual cada Estado participante adjuntaba la información de los tramos de caminos elegidos para su declaratoria, la cual fue obtenida a mediados del 2014.

La Convención de 1972 estableció que los bienes del patrimonio mundial deben poseer un “valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia” y deben reunir “las condiciones de integridad y/o autenticidad” definidas por el Comité de Patrimonio Mundial⁵⁷ (UNESCO 1972, 2008). Si consideramos esta definición del “patrimonio mundial”, se puede notar su casi inevitable asociación con el término *globalización*, el cual, más allá de los debates que el término suscita, refiere a los cambios en cuanto a la concentración y el carácter de los flujos financieros, el desarrollo de nuevas tecnologías, especialmente en el ámbito de la comunicación, con miras a unificar diversas historias, geografías, culturas y economías mediante un proceso progresivo de integración planetaria, que se ha profundizado a partir de la década de los 70 (Hirsch 1996; Beck 1998; Coronil 2000). En este contexto, el “patrimonio mundial” adquiere relevancia como elemento *unificador*, pues plantea la existencia de un “valor universal” común a toda la humanidad.-

Sin embargo, la globalización no es únicamente integración. Supone la redefinición de las relaciones internacionales en torno a los requerimientos del mercado, donde ya no son los Estados quienes imponen las reglas de juego, sino las grandes corporaciones transnacionales que operan sobre la base de sus propios intereses políticos y económicos. En este cambio, la integración sólo es un ideal, pues para muchas naciones la incorporación de sus economías al libre mercado global ha significado una mayor dependencia, no solamente financiera, sino también cultural (Coronil 2000). En tal sentido, la definición de “un valor universal excepcional” para el caso de los “patrimonios mundiales” puede ser percibida como una práctica colonial y autoritaria, pues los Estados Parte dependen de una autoridad externa para que éstos sean reconocidos y valorizados como tales, sobre la base de valores que se ajustan a una forma de entender el mundo propiamente occidental⁵⁸ (Espinheira 2005; Tello 2011).

ciendo hincapié en el conjunto de actividades, relaciones y agentes que intervienen en él (Prats 2005; del Mármlor 2010).

57 Mediante esta convención, además, se creó el Comité de Patrimonio Mundial, órgano encargado de evaluar las propuestas de los Estados Partes para ser incluidas en la “Lista de Patrimonio Mundial”. Los “criterios para la evaluación del valor universal excepcional del patrimonio mundial” son reformulados periódicamente, reseñadas en las *Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial* (UNESCO 2008).

58 Para que un bien patrimonial obtenga su declaratoria como “patrimonio mundial”, existen una serie de pasos burocráticos a cumplir. En primer lugar, cada Estado Parte, adscrito a la Convención de Patrimonio Mundial, debe presentar, ante el Centro de Patrimonio Mundial, una Lista Indicativa de los bienes situados en sus territorios nacionales, que se deseé sean inscriptos en la Lista de Patrimonio Mundial. Posteriormente a ello, y previamente inscripto el bien en esta lista indicativa, se presenta un documento de inscripción

En este contexto global, la tendencia ha sido concebir todas las formas de riqueza como bien capital: el patrimonio no ha sido la excepción (Coronil 2000; Aguilar 2005; Margulis 2006; Tello 2010). Cada vez con mayor intensidad, los proyectos de patrimonialización buscan, mediante la promoción de lugares y circuitos turísticos, contribuir al “desarrollo sustentable” de las comunidades locales (Prats 2003). Sin embargo, la mayoría de los proyectos, al ser diligenciados y dirigidos por las administraciones gubernamentales, no suelen contar con modelos de gestión comunitaria y tienden, consecuentemente, a propiciar inversiones en infraestructura y servicios turísticos, por lo general, en manos de privados, siendo muy pocos los beneficios para las comunidades locales (Prats 2003; Hernández 2011).

Los proyectos de patrimonialización mundial no han escapado a estas prácticas globales y la categoría de patrimonio mundial es propensa a ser concebida como un *slogan* de promoción turística, independientemente del desarrollo de sus comunidades (Castro y Zusman 2007). Ejemplo de ello es lo ocurrido tras la declaratoria de Patrimonio Mundial de la Quebrada de Humahuaca, para la cual los gobiernos locales – nacional, provincial y municipal- no sólo actuaron en conjunto para conseguir su patrimonialización, sino que incitaron el establecimiento de empresas privadas hoteleras, de transporte y turísticas foráneas, sin reparar en las consecuencias que estas podrían generar para la población local (Castro y Zusman 2007; Belli y Slavutsky 2009; Troncoso 2009; Salleras 2011, 2012). De esta manera, los patrimonios mundiales terminan representando poderes locales ligados a las administraciones gubernamentales y los sectores empresariales, principalmente vinculados al turismo, que buscan legitimarse y sacar provecho de estas patrimonializaciones, mediante la elaboración de representaciones estereotipadas dislocadas de las realidades comunales (Castro y Zusman 2007).

La patrimonialización del Qhapaq Ñan se inscribe en estas tendencias. Si bien desde un primer momento se remarcó la importancia de la participación comunitaria en todas sus fases, algunos autores han señalado que el proyecto ha carecido de la consulta e intervención de las poblaciones locales, principalmente en la elaboración de las propuestas (Gómez 2011; Jallade 2011). En Argentina, a través de varias declaraciones públicas, algunas comunidades han manifestado su descontento e incluso su repudio, pues aseguran no haber sido consultadas desde un principio.⁵⁹ La marcha llevada a cabo a finales del mes de agosto de 2014, en la cual

del bien para ser incluido en la Lista de Patrimonio Mundial ante Comité de Patrimonio Mundial. Dicho documento, debe cumplir con determinadas especificaciones, las cuales se encuentran reseñadas en las *Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención de Patrimonio Mundial*, dependiendo del tipo de bien en cuestión. Estos bienes, para llegar a ser incluidos en la Lista de Patrimonio Mundial, deben poseer un *valor universal excepcional* el cual será evaluado a partir de los criterios evaluativos por el Comité, así como también las condiciones de integridad o autenticidad y los requisitos de protección y gestión pertinentes. Los encargados de evaluar estas propuestas son los organismos consultivos (ICOMOS, para el caso de bienes culturales, o UICN para bienes naturales, y ambos en caso de bienes mixtos), que resuelven mediante una recomendación ante el Comité de Patrimonio Mundial. Este último se reserva el derecho de decidir si es o no inscripto el bien en la Lista de Patrimonio Mundial (UNESCO 2008).

59 Por ejemplo, en el Primer Encuentro sobre Práctica Arqueológica y Comunidades del Noroeste Argentino. Reflexiones del Posicionamiento del Arqueólogo en el Contexto Global, llevado a cabo en Tilcara (Jujuy) en 2009, representantes de varias comunidades originarias y arqueólogos decidieron elaborar un acta de repudio en torno al Proyecto Qhapaq Ñan por haber sido inconsulta y haber ocasionado problemas a la comunidad de Queta (Jujuy). Recuperado de https://drive.google.com/file/d/0B0B_KXj_OfGIY2I3ZTVkN-WItOWI1NC00MmY2LTkzOGMtNTA1ZDliYzgyNjNi/view?ddrp=1&hl=es# (Consultado por última vez el 03 de mayo de 2020).

participaron al menos cuarenta delegados de los pueblos originarios de la Quebrada del río Toro y de los Valles Calchaquíes, es una de las manifestaciones de protesta contra el reciente reconocimiento del Qhapaq Ñan como Patrimonio Mundial.⁶⁰

Particularmente, en la provincia de Catamarca, después de varias presentaciones, se planteó que el tramo elegido para la declaratoria sería el asociado al Sitio Arqueológico Pucará de Aconquija, ubicado en el departamento de Andalgalá. Si bien a nivel nacional el proyecto comenzó a desplegarse a partir del 2003, con el desarrollo de diversas reuniones y seminarios, recién en el año 2012 se convocó a representantes de las comunidades pertenecientes al municipio de Aconquija, para informarlas respecto del Proyecto Qhapaq Ñan.⁶¹ Asimismo, ha ocurrido lo mismo con la Comunidad Indígena de Ingamana (departamento de Santa María), la cual se vio involucrada en una propuesta institucional anterior, que contemplaba un tramo comprendido entre los sitios Punta de Balasto - La Ciudadcita (Díaz 2017).

La menoscabada participación comunitaria durante la ejecución del programa Qhapaq Ñan, al menos en la provincia de Catamarca, deja en claro la necesidad de excluir distintas historias y promover un discurso homogeneizante sobre territorios muy diversos. Cabe entonces preguntarse, ¿a quién representa el patrimonio mundial “Qhapaq Ñan”?, ¿qué se busca representar a través de este patrimonio?, ¿a qué intereses responde esta patrimonialización?

CARTOGRAFÍAS RELACIONALES E INTERESES PATRIMONIALES

Para dar respuesta a estos interrogantes, en primer lugar, se analizaron los criterios mediante los cuales el Qhapaq Ñan fue declarado Patrimonio Mundial, y los argumentos esgrimidos para cada uno estos criterios⁶² (Díaz 2017). Entre ellos, se destacaba la importancia que el Qhapaq Ñan habría desempeñado en procesos de intercambio de bienes, comunicación y las tradiciones culturales, en lo que se denominó Tawantinsuyu (UNESCO 2014; ICOMOS 2014). Dichos argumentos se encuentran en sintonía con la categoría patrimonial elegida para la declaratoria, Itinerario o Ruta Patrimonial, la cual es definida como una subcategoría de “Paisaje Cultural”, refiriendo a cualquier vía de comunicación compuesta “...de elementos tangibles cuyo significado cultural proviene de intercambios y de un diálogo multidimensional entre países o regiones...” con “...continuidad en el espacio y en el tiempo...” (UNESCO 2008, p. 101). En tal sentido, los itinerarios culturales suponen la existencia de un camino real, físico y determinado, que haya sido utilizado por un largo período de tiempo (Martínez 2010).

Al observar el mapa perteneciente al expediente de la candidatura, puede percibirse que éste es representado con un trazo continuo a lo largo de toda su extensión, desde Colombia hasta Argentina y Chile (figura 1). Sin embargo, una vez que se analiza detenidamente el documento de su inscripción, esa “continuidad” se diluye en términos espaciales, pues se

60 Aborígenes marcharán contra el reconocimiento del Qhapaq Ñan. (Nota 21 agosto 2014). Recuperado <https://www.eltribuno.com/salta/nota/2014-8-21-0-37-0-aborigenes-marcharan-contra-el-reconocimiento-del-qhapaq-nan> (Consultado por última vez 03 de mayo de 2020).

61 Acta del segundo Taller de Planificación Participativa y Gestión Asociada del Programa desarrollado en 2012 en Aconquija (Catamarca).

62 Los criterios elegidos por los Estados Parte en la propuesta de inscripción del Qhapaq Ñan para su inclusión en la Lista de Patrimonio Mundial, fueron los criterios (i), (ii), (iii), (iv), (v) y (vi). El informe de evaluación del ICOMOS sólo consideró adecuados tres de estos criterios (los criterios (ii), (iii) y (iv)) (ICOMOS 2014; UNESCO 2014).

mencionan 273 sitios componentes y 137 segmentos de camino sujetos a la declaratoria, dispersos en estos territorios (UNESCO 2014, ICOMOS 2014). De esta manera, a pesar de que se presentara como un camino continuo a lo largo del espacio y el tiempo, el Qhapaq Ñan materialmente no parecía más que un conjunto de mojones aislados⁶³ (figura 2) (Díaz 2017).

Esta falta de continuidad no pasó desapercibida por los organismos involucrados en la declaratoria. El Comité de Patrimonio Mundial recomendó en su dictamen, que se elaboren mapas o sistemas de GIS para ilustrar las relaciones entre los distintos sitios componentes, destacando el papel global del Qhapaq Ñan (UNESCO 2014).

Teniendo en cuenta que la *cartografía* es un instrumento de poder históricamente utilizado para el ordenamiento y la administración del espacio, lejos de ser una herramienta “neutra” y “objetiva” de la ciencia moderna, las representaciones cartográficas permiten “naturalizar” relaciones espaciales definidas por ciertos grupos con valores e intenciones particulares (Lois 2000, Montoya 2007). Desde esta posición, la recomendación en cuanto a la elaboración de mapas que permitieran relacionar los sitios y tramos demuestra la importancia que este dispositivo discursivo tiene en la construcción de este “patrimonio”, pues los mapas actuarían como representaciones que buscan afirmar y afianzar su existencia (Díaz 2017).

Ante esta supuesta unidad del Qhapaq Ñan planteada cartográficamente, la pregunta emergente es: ¿qué relaciones hay entre estos sitios y tramos seleccionados?

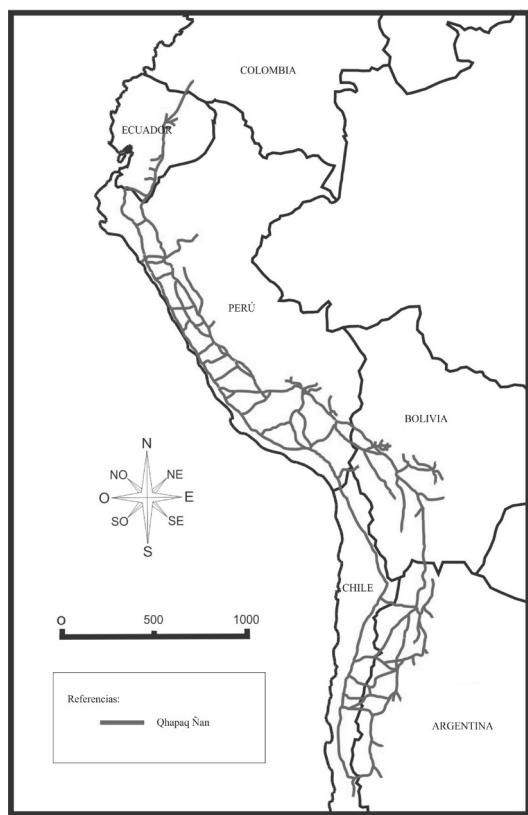


Figura 1. El Qhapaq Ñan en trazo continuo, como fuera presentado en el Expediente de Candidatura para su inscripción en la Lista de Patrimonio Mundial. Mapa realizado por la autora a partir de ICOMOS 2014 (Díaz 2017).

63 El término “mojón” es utilizado sólo para indicar que a través de una señal, en este caso un sitio arqueológico o un tramo de camino, materialmente visible, se hace referencia a la existencia de un complejo sistema vial. Las señales son, en este sentido, elementos elegidos arbitrariamente para representar otra entidad.

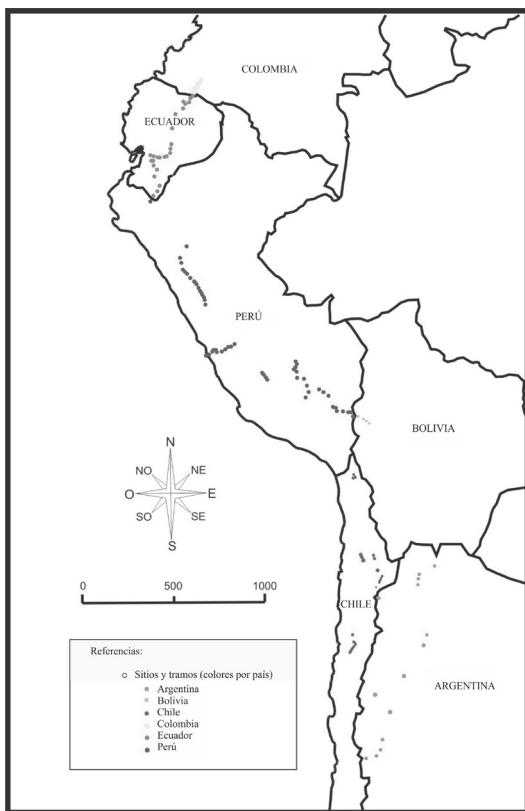


Figura 2. El Qhapaq Ñan teniendo en cuenta los sitios y tramos sujetos a declaración como Patrimonio Mundial. Mapa realizado por la autora a partir de ICO-MOS 2014 (Díaz 2017).

CATAMARCA COMO MICROCOOSMOS

Para observar las relaciones entre los sitios y tramos elegidos que conforman el Qhapaq Ñan, se volvió central el análisis del proceso de patrimonialización en la provincia de Catamarca, el cual se constituyó en un microcosmos⁶⁴ para su estudio (Díaz 2017). Allí, institucionalmente, a lo largo de todo el proceso, hubo tres grandes propuestas. La primera, desarrollada entre los años 2003 y 2005, contemplaba un conjunto de sitios arqueológicos definidos previamente como “incaicos”, vinculados por el Qhapaq Ñan, como el Pucará de Aconquija (departamento de Andalgalá), Potrero Chaquiago (departamento de Andalgalá), Rincón Chico (departamento de Santa María), Watungasta (departamento de Tinogasta), Fuerte Quemado (departamento de Santa María), Shincal de Quimivil (departamento de Belén), entre otros. La segunda propuesta, promocionada entre el 2006 y el 2008, incluía un tramo entre dos sitios arqueológicos: Punta de Balasto (departamento de Santa María, provincia de Catamarca) y la Ciudadcita (departamento de Chicligasta, provincia de Tucumán) (figura 3). Finalmente, la tercera y última propuesta contemplaba el tramo asociado únicamente al Sitio Arqueológico Pucará de Aconquija (departamento de Andalgalá), la cual se afianzó hacia finales del 2008.

64 Tomo el término microcosmos de Ginzburg (1999) para trascender el mero estudio de caso. El proceso de la declaración del Qhapaq Ñan en la Provincia de Catamarca es el microcosmos mediante el cual intento poner en evidencia los agentes e intereses detrás del discurso de esta patrimonialización (Díaz 2017).

En el ámbito nacional, los lineamientos para la selección de los sitios y los tramos contemplados para el Proyecto Qhapaq Ñan fueron establecidos tempranamente en el Seminario Taller llevado a cabo en la ciudad de Tilcara en 2003. Entre ellos, se estableció que la elección debía corresponder a la “traza principal del llamado “Camino de la Sierra”, como también de la “traza transversal”, la cual conectaba diversos ambientes a uno y otro lado de los Andes (ver figura 3). También, se señaló que se debía tener en cuenta la *significancia* de los sitios vinculados a esos tramos, sin dejar de considerar las condiciones de autenticidad, integridad y valor universal excepcional requeridas por la UNESCO. Por último, se especificó que dichos tramos y sitios debían “contar con un área de amortiguación relacionada con el paisaje, la tenencia de la tierra, las explotaciones mineras y agropecuarias, etc.”, para evitar posibles inconvenientes jurisdiccionales.⁶⁵

En la tabla 1 se valoran los tres sitios principales de cada propuesta integral desde el punto de vista de los criterios de selección delineados en el ámbito nacional e internacional (Díaz 2017). De acuerdo a ellos, se interpreta que la segunda propuesta es la más adecuada para formar parte del patrimonio mundial, y no la del Pucará de Aconquija. El sitio Punta de Balasto cuenta con la mayor cantidad de criterios para su elección, pues está vinculado al Camino de la Sierra, posee una significancia relativamente importante dentro de la estructura del imperio incaico –siendo concebido como un “nudo caminero, un lugar de reunión o *tinkuy*” (Moralejo 2011: 85)– y cuenta con las condiciones de integridad y autenticidad requeridas por UNESCO. En cuanto a su situación dominial, a pesar de encontrarse en el territorio reclamado por la Comunidad Indígena de Ingamana,⁶⁶ posee una declaratoria previa como Patrimonio Histórico Nacional.⁶⁷ El Shincal de Quimivil difiere en tanto no cuenta con las condiciones de autenticidad e integridad que para la UNESCO son sustancialmente más importantes que los restantes criterios, debido a los procesos de intervención y restauración que sufrió en décadas pasadas (Díaz 2017). Por último, el tramo asociado al Pucará de Aconquija, que fue el elegido para formar parte de la declaratoria del Qhapaq Ñan como Patrimonio Mundial, es el que cuenta con la menor cantidad de criterios establecidos, pues fue definido como un enclave fronterizo-defensivo ubicado en la periferia del dominio incaico⁶⁸ (Raffino 1983; Orgaz 2005).

65 En Acta Seminario-Taller “Estrategias de Gestión y manejo para los caminos del Inka (Camino del Inka)”, llevado a cabo en febrero del 2003 en Tilcara: http://v2012.cultura.gob.ar/archivos/programas_docs/Seminario_Taller_Estrategias_de_Gestion_y_Manejo.pdf. (Consultado por última vez 03 de mayo de 2020)

66 En la actualidad, la comunidad de Ingamana atraviesa una fuerte disputa territorial debido a que las mensuras correspondientes para la delimitación “todavía no se ha hecho. Y este gobierno, no creo que lo haga tampoco” (conversación con Julio Cuni Arnedo, cacique de la Comunidad Indígena de Ingamana, el 17 de abril de 2015 en San José, departamento de Santa María).

67 Obtenida en 1993 a través del Decreto P.E.N. N°2677/93. Los sitios el Shincal de Quimivil y el Pucará de Aconquija fueron declarados Monumento Histórico Nacional en 1997, mediante el Decreto P.E.N. N° 1145/97.

68 Según Raffino (1983) el “Camino de la Sierra” ingresa al territorio de la provincia de Catamarca por el valle de Santa María desde Quilmes, pasando primero por el sitio Fuerte Quemado, y luego por Punta de Balasto. Desde este último, se bifurcaría el camino, por un lado, hacia el Nevado de Aconquija, y por otro, hacia Ingenio del Arenal. El camino principal de la sierra continuaría luego por el valle de Hualfín hasta el Shincal de Quimivil. Algunas vías secundarias se desprenderían de éste a la altura de Ingenio del Arenal con rumbo hacia Potrero Chaquiago, los Choyanos e incluso el Pucará de Aconquija (Raffino 1983, p. 237).

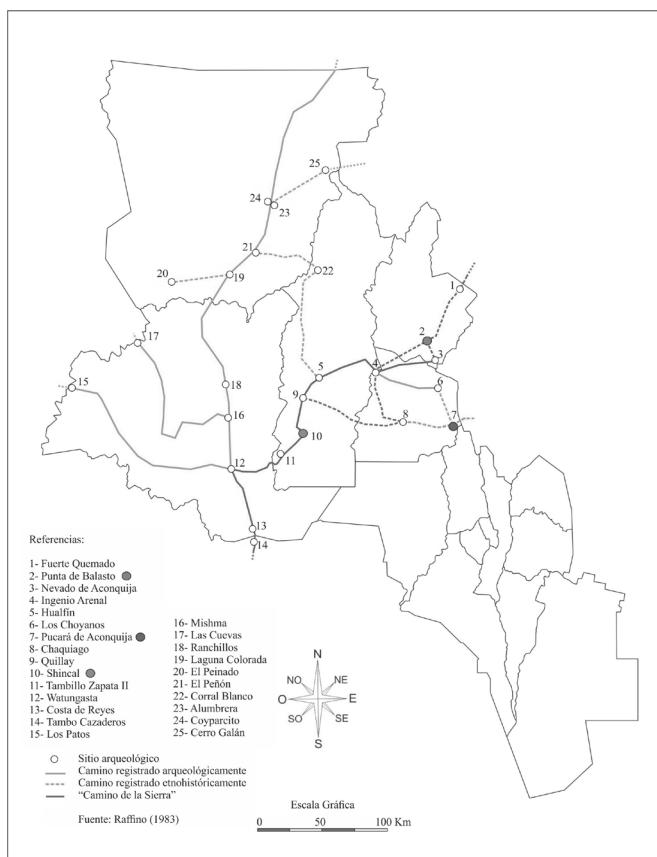


Figura 3. El Qhapaq Ñan en la Provincia de Catamarca. Detalle del supuesto “Camino de la Sierra” (según Raffino 1983).

Sitio principal	CRITERIOS DE SELECCIÓN DELINEADOS			
	A nivel nacional		Nac. / UNESCO	UNESCO
	Asociación al “Camino de la Sierra”	Significancia dentro de la estructura del imperio incaico	Situación dominial	Integridad y Autenticidad
Shincal de Quimivil	+	+	+	-
Punta de Balasto	+	+	-	+
Pucara de Aconquija	-	-	+	+

Tabla 1. Criterios de selección delineados para los sitios principales de las propuestas institucionales de la provincia de Catamarca (Díaz 2017).

La arbitrariedad presente en la elección de este sitio y tramo asociado parecía desbordar la cuestión de los criterios de selección. La necesidad institucional de evitar o minimizar conflictividades para con las comunidades locales se volvía evidente en el marco de este proyecto, pues el Sitio Pucará de Aconquija se encuentra inmerso en un territorio con población más dispersa. Sin embargo, a la luz de la relevancia que el Qhapaq Ñan habría tenido en el cuanto a las transacciones comerciales en el pasado, destacada por el discurso de su patrimonialización, y la ubicación geográfica del sitio, surgió el interrogante acerca de si existía alguna relación entre en el proyecto Qhapaq Ñan y la actividad minera, pues este sitio se halla inmerso en un paisaje profundamente trasformado por ésta (Díaz 2017).

QHAPAQ ÑAN Y MEGAMINERÍA

Mediante la confección de nuevos mapas, se pudo observar las relaciones físico-geográficas existentes entre los sitios arqueológicos seleccionados para el Proyecto y los megaemprendimientos mineros metalíferos no sólo en la provincia de Catamarca (figura 4), sino también en todo el territorio involucrado en esta declaratoria (figura 5). De esta manera, la cartografía se volvió un mediador que permitió relacionar la actividad minera actual y el trazado del Qhapaq Ñan que se quería patrimonializar (Díaz 2017). Al investigar respecto de los mega-proyectos mineros más importantes en Latinoamérica y su relación con el proyecto de patrimonialización del Qhapaq Ñan, la relación trascendía el aspecto meramente geográfico.⁶⁹ En varias ocasiones, las empresas mineras financiaban y promovían eventos vinculados a este patrimonio. Por ejemplo, en la provincia argentina de San Juan, la empresa minera Barrick Gold costeó las tareas de relevamiento de un conjunto de sitios y tramos de camino de la Quebrada de Conconta (departamento Iglesia), ubicados en el camino de acceso a la mina Veladero, y también la creación de su Centro de Interpretación (Jofré *et al.* 2010; Jofré 2017). También publicó un libro de Antonio Beorchia (2014). En Perú, en el departamento de Cajamarca, la minera Yanacocha invirtió en la construcción de un complejo polideportivo denominado “Qhapaq Ñan”, el cual es promocionado por las autoridades municipales como un lugar de encuentro y sentido de identidad. También en Chile la empresa BHP Billiton Pampa Norte intervino en la remodelación de la “Sala Qhapaq Hucha de altura, momias Cerro Esmeralda”, del Museo Regional de Iquique, las cuales son presentadas como rituales asociados al trazado del camino del Inca o Qhapaq Ñan. Incluso la intervención de las empresas mineras era inicial al desarrollo del proyecto Qhapaq Ñan. El “Estudio de Prefactibilidad sobre la Red de Áreas Protegidas Asociadas a la Gran Ruta Inca” (2001), fue financiado por la Fundación Ford, entidades nacionales de Perú y Bolivia e internacionales, entre ellas la Empresa Minera Antamina (Gómez 2011). PetroPerú publicó la obra de John Hyslop (1992). Ante estas inversiones, cabe preguntarse qué podía motivar a estas empresas a promover el Qhapaq Ñan como Patrimonio Mundial.

69 La asociación espacial del trazado del Qhapaq Ñan y la ubicación de grandes yacimientos mineros puede verse sustentada en gran parte por el discurso arqueológico. Algunos investigadores afirman que la extensión de esta red vial estaba sujeta en parte a la necesidad imperial por acceder a los diversos recursos minerales (Raffino 1978, 1983; Núñez 1999; Berenguer *et al.* 2005; Caletti 2007; Moralejo 2011; Salazar *et al.* 2013). Sin embargo, no puede realizarse una analogía directa entre la utilización en el pasado de aquellos recursos y la ubicación de los mega-emprendimientos mineros actuales.

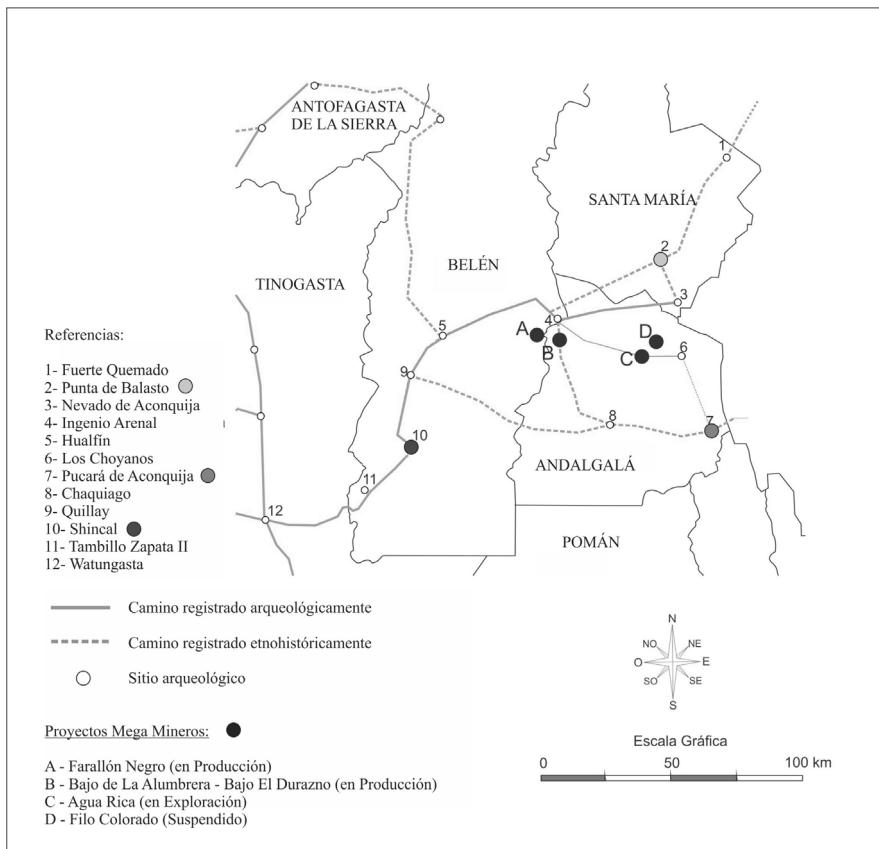


Figura 4. El Qhapaq Ñan en la provincia de Catamarca en relación con los principales proyectos megamineros (Díaz 2017).

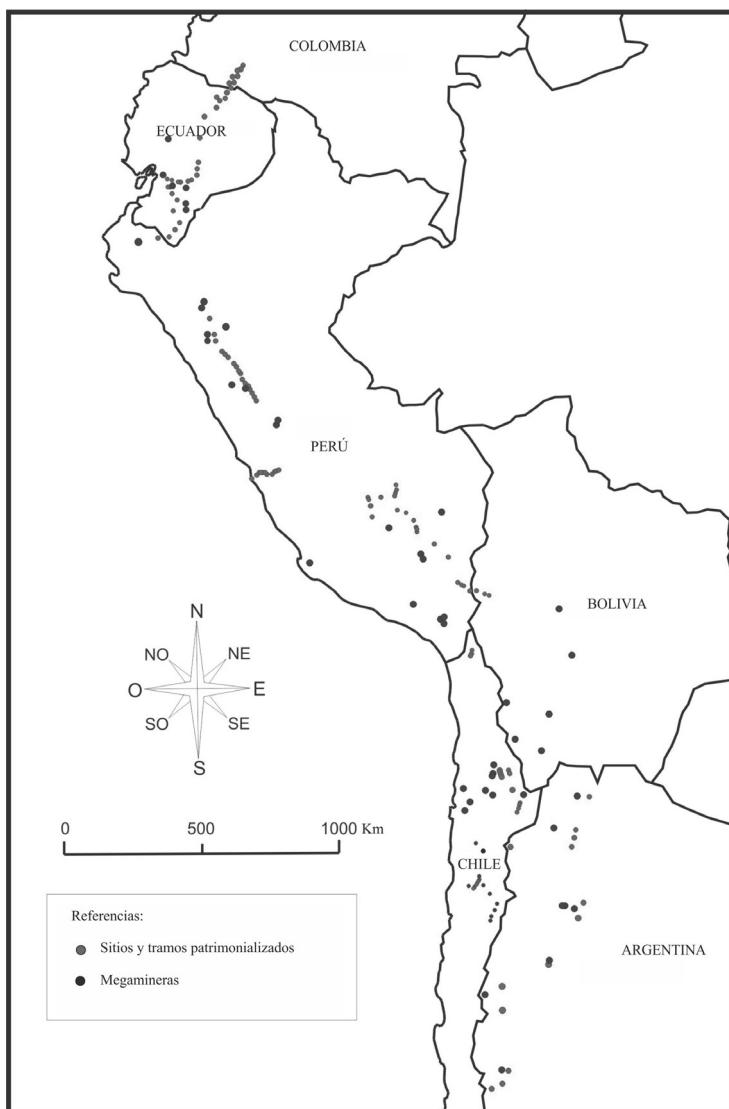


Figura 5. El Qhapaq Ñan en relación a los principales proyectos megamineros (Díaz 2017).

Desde finales de la década de 1980, se han venido instalando en América Latina diversas empresas transnacionales abocadas a la extracción de minerales críticos y estratégicos, debido a la demanda creciente en el mercado internacional de materias primas para la producción de bienes de consumo masivo, las cuales, con el correr de los años, devinieron verdaderos monopolios de los recursos naturales de la región (Machado 2009; Colectivo Voces en Alerta 2011). En este contexto, la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), es clave para comprender la significancia de los caminos para estas empresas extractivistas (figura 6). IIRSA es un megaproyecto de integración para Latinoamérica, orientado a llevar adelante la planificación de la integración física regional del Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento (COSIPLAN) de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR). Financiado principalmente por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Corporación Andina de Fomento (CAF) y el Fondo Financiero para el Desarrollo de la Cuenca del Plata (FONPLATA), IIRSA busca fomentar la integración a través de la ejecución de proyectos de infraestructura de transporte, energía y telecomunicaciones, con miras al desarrollo social y económico regional (Maggi y Rolando 2009). Más de 400 proyectos de IIRSA se encuentran orientados a “facilitar” el tránsito tanto de materias primas como de bienes comunes –entre ellos, minerales, hidrocarburos y agrocultivos– tanto para el consumo interno de la región como para la exportación a los mercados globales (Herbas y Molina 2005). Carreteras, puentes, ferrocarriles y puertos, objetivos principales de esta iniciativa, contribuyen a acrecentar las ganancias de estas empresas.

La emergencia de movimientos sociales en contra de las empresas megamineras, respecto al cuidado del medioambiente y los altos índices de pobreza y desempleo de las poblaciones cercanas a sus emprendimientos, ha generado el despliegue de un sinnúmero de herramientas persuasivas por su parte para conseguir consenso y mejorar su imagen pública. La construcción o mejoramiento de escuelas, hospitales, huertas, sistemas de riego, son algunos ejemplos de los mecanismos desplegados por ellas, las cuales son enunciadas en la jerga empresarial como parte de su *responsabilidad social corporativa*. En el terreno discursivo, sus “campañas de legitimación social” buscan afirmar la idea de que la minería constituye una actividad “... universal y ‘atada’ a la evolución del hombre...” (Colectivo Voces en Alerta 2011, p. 13). Los aportes de estas empresas transnacionales orientados a promocionar el Qhapaq Ñan, en tanto antigua ruta comercial, pueden entenderse como otro dispositivo de legitimación. Si el Qhapaq Ñan era concebido como un camino por donde circulaban los recursos codiciados por los incas, que habrían hecho poderoso a su imperio, para estas empresas, el discurso patrimonial contribuye a naturalizar sus actividades extractivas en tanto práctica tradicional y ancestral de los pueblos latinoamericanos. Es en tal sentido que el Qhapaq Ñan como patrimonio mundial puede tener un interés significativo para estas empresas: justificar su imperio de extracción con un discurso acerca de un supuesto pasado glorioso del imperio incaico.

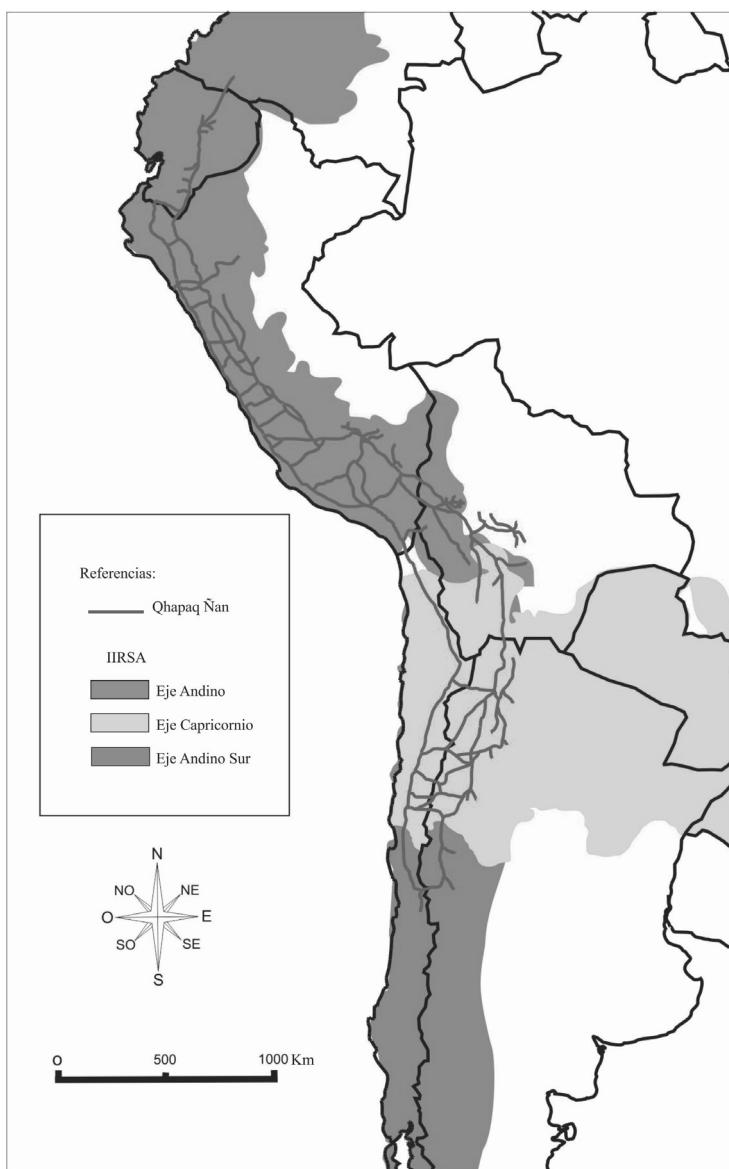


Figura 6. El Qhapaq Ñan en relación a IIRSA: Ejes Andino, Andino Sur y Capricornio (Díaz 2017).

CONSIDERACIONES FINALES

Es imprescindible tener en cuenta cuándo comenzó a gestarse la idea del Qhapaq Ñan como patrimonio, cuándo fue necesario un camino para mejorar la explotación de los recursos, cuándo adquirieron relevancia en la agenda internacional las declaratorias de patrimonio mundial, para poder afirmar que el Qhapaq Ñan es un patrimonio pensado desde la lógica empresarial. Aquí es necesario señalar que fue a fines de la década de 1980 y principios de la de 1990 cuando se consolidó en la literatura arqueológica la denominación “Qhapaq Ñan” para referir a estos caminos⁷⁰ (Hyslop 1992). Coincidientemente, por aquellos años se desarrollaron importantes modificaciones legales gracias a los créditos de Banco Mundial que permitieron la instalación de empresas transnacionales en Latinoamérica (Machado 2009). En esa misma época, fue publicado el libro de Hyslop (1984) en español.

Al pensar otra manera de leer el Qhapaq Ñan en el presente, aquellos mojones definidos por arqueólogas y arqueólogos que constituyen este complejo sistema vial pueden ser asimismo los puntos que ubican a las empresas transnacionales. Por ello el Qhapaq Ñan, más que un camino multicultural que une diversos territorios y culturas, deviene un camino que une grandes emprendimientos extractivos.

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi agradecimiento a aquellas personas que contribuyeron a la realización del trabajo de tesis de grado, del cual se desprende este capítulo; a quien fuera mi director, el Lic. Leandro D’Amore, y mi codirectora, la Lic. Laura Roda, por su paciencia y acompañamiento a lo largo del proceso de investigación; a la Comunidad de Ingamana, su cacique, el Sr. Julio “Cuni” Arnedo y su familia, por recibirmee en su tierra y por compartir conmigo sus reflexiones en torno al Qhapaq Ñan y las políticas públicas que afectan a su pueblo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, Encarnación
 2005 Patrimonio y globalización: el recurso de la cultura en las políticas de desarrollo europeas. *Cuadernos de Antropología Social* 21:51-69.
- Beck, Ulrich
 1998 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización.* Paidós, Barcelona.
- Belli, Elena y Ricardo Slavutsky
 2009 Tierra y producción simbólica: Las condiciones materiales del patrimonio. *Avá* 14.
- Beorchia, Antonio
 2014 *Qhapaq Ñan. Viaje por el magnífico camino de los Incas.* Barrick Gold, San Juan.
- Berenguer, José, Iván Cáceres, Cecilia Sanhueza y Pedro Hernández
 2005 El Qhapaqñan en el Alto Loa, norte de Chile: Un estudio micro y macro-morfológico. *Estudios Atacameños* (29), pp. 7-39.

70 En la bibliografía arqueológica anterior a la década de 1980, el término utilizado era “caminos incaicos”.

- Caletti, Sergio
 2007 Camino a la Mina. Departamento de Andalgalá. Provincia de Catamarca, República Argentina. Ponencia presentada en el XVI Congreso Nacional de Arqueología, San Salvador de Jujuy.
- Castro, Hortensia y Perla Zusman
 2007 Redes escalares en la construcción de los patrimonios de la humanidad. *Espaço e Tempo* 21:173-184.
- Colectivo Voces de Alerta
 2011 *15 mitos y realidades de la minería transnacional en la Argentina. Guía para desmontar el imaginario prominero*, elaborado por Horacio Machado, Maristella Svampa, Enrique Viale, Marcelo Giraud, Lucrecia Wagner, Mirta Antonelli, Norma Giarraca y Miguel Teubal, con aportes de Javier Rodríguez Pardo y Darío Aranda. Editorial El Colectivo, Herramienta ediciones, Buenos Aires.
- Coronil, Fernando
 2000 Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, pp 87-111. CLACSO, Buenos Aires.
- del Mármol, Camila
 2010 Pasados locales, políticas globales: los procesos de patrimonialización en el valle del Pirineo catalán. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Díaz, Marcela Emilia
 2017 *Implicaciones patrimoniales: la declaratoria del Qhapaq Ñan como Patrimonio Mundial*. Ediciones Del Signo, Buenos Aires.
- Espinheira, Gey
 2005 El patrimonio como domesticación de la cultura. *Revista de Ciencias Sociales* 21:69-77.
- Ginzburg, Carlo
 1999 El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI. Muchnik, Barcelona. [1976]
- Gnecco, Cristóbal
 2017 Obsesión por las ruinas... y la ruina del Qhapaq Ñan. *El Malpensante* 182:55-59.
- Gómez, Deyanira
 2011 *Las organizaciones internacionales en la gobernanza del Qhapaq Ñan*. Abya-Yala-FLACSO, Quito.
- Haber, Alejandro
 2011 El lado oscuro del patrimonio. *Jangwa Pana* 10(1):13-25.
- Herbas, Gabriel y Silvia Molina
 2005 IIRSA y la integración regional. *OSAL* 17:307-316.
- Hernández, Javier
 2011 Los caminos del patrimonio. Rutas turísticas e itinerarios culturales. *PASOS* 9(2):225-236.
- Hirsch, Joachim
 1996 *Globalización, capital y Estado*. UAM-Xochimilco, México.

- Hyslop, John
- 1992 *Qhapaq Ñan. El sistema vial inkaico*. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos-Petróleos del Perú, Lima.
- ICOMOS
- 2014 Evaluations of Nominations of Cultural and Mixed Properties to the World Heritage List. ICOMOS Report for the World Heritage Committee. 38th Ordinary Session, Doha, junio 2014.
- Jallade, Sébastien
- 2011 La réinvention des routes incas: représentations et construction de la mémoire au Pérou (2001-2011). *Droit et Cultures* 62:119-137.
- Jofré, Carina
- 2017 Una mirada crítica de los procesos de patrimonialización en el contexto Mega-Minero. Tres casos emblemáticos en la provincia de Provincia de San Juan, Rep. Argentina. En *Arqueología comercial: dinero, alienación y anestesia*, editado por Roberto Pellini, pp 143-175. JAS Arqueología, Madrid.
- Jofré, Carina, Soledad Biasatti y Gabriela González
- 2010 Los fantasmas capitalistas de una arqueología de los muertos y desaparecidos. En *El regreso de los muertos y las promesas del oro: patrimonio arqueológico en conflicto*, coordinado por Carina Jofré, pp 169-193. Encuentro-Brujas, Córdoba.
- Korstanje, María Alejandra
- 2016 Qhapaq Ñan: camino principal andino, una nueva “promesa” de la arqueología y antropología del siglo XIX, proyectada y formalizada desde arriba hacia abajo... (en el siglo XXI). *Mundo de Antes* 10: 15-40.
- Korstanje, Alejandra y Jorgelina García Azcarate
- 2007 The Qhapaq Ñan project: a critical sight. *Archaeologies* 3(2):116-131.
- Lois, Carla Mariana
- 2000 La elocuencia de los mapas: un enfoque semiológico para el análisis de cartografías. *Documents d'Anàlisi Geogràfica* 36:93-109.
- Machado, Horacio
- 2009 Auge minero y dominación neocolonial en América Latina. Ecología política de las transformaciones socioterritoriales neoliberales. Ponencia presentada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.
- Maggi, Jeremías y Rolando García
- 2009 IIRSA: lógica global y geopolítica del capital. Ponencia presentada en la V Jornadas de Jóvenes Investigadores, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Margulis, Mario
- 2006 Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación. *Estudios Sociológicos* 70:31-64.
- Martínez, Celia
- 2010 Los itinerarios culturales: caracterización y desafíos de una nueva categoría del patrimonio cultural mundial. *Apuntes* 23(2):194-209.
- Montoya, Vladimir
- 2007 El mapa de lo invisible. Silencios y gramática del poder en la cartografía. *Universitas Humanística* 63:155-179.

- Moralejo, Reinaldo
 2011 Los Inkas al sur del Valle de Hualfín: organización del espacio desde una perspectiva paisajística. Tesis Doctoral, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
- Núñez, Lautaro
 1999 Valoración minero-metalúrgica circumpuneña: Menas y mineros para el Inka rey. *Estudios Atacameños* 18:177-221.
- Orgaz, Martín
 2005 Relevamiento del Camino Inka en el Sitio Pukara de Aconquija. Localidad de Aconquija-Catamarca-Argentina. Informe en el marco de las actividades previstas dentro del Programa "Qhapaq Ñan. Revalorización, Estudio y Puesta en valor del Camino del Inka". Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.
- Prats, Llorenç
 2003 Patrimonio + turismo = ¿desarrollo? *PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*.
 2005 Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social* 21:17-35.
- Raffino, Rodolfo
 1978 La ocupación Inka en el N.O. argentino: actualización y perspectivas. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XII(NS):95-121.
 1983 *Los Inkas del Kollasuyu. Origen, naturaleza y transfiguración de la ocupación Inka en los Andes Meridionales*. Editorial Ramos Americana, La Plata.
- Regal, Alberto
 1936 *Los caminos del Inca en el antiguo Perú*. Editorial Sanmarti, Lima.
- Salazar, Diego, José Berenguer y Gabriela Vega
 2013 Paisajes minero-metalúrgicos incaicos en Atacama y el altiplano sur de Tarapacá (norte de Chile). *Chungara* 45:(1):83-103.
- Salleras, Lucila
 2011 Territorio, turismo y desarrollo sustentable en la Quebrada de Humahuaca. Paisaje y naturaleza al servicio de la práctica turística. *Perspectivas y Estudios en Turismo* 20(5):1123-1143.
- 2013 Patrimonio cultural, territorio y turismo en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina): discusiones en torno al desarrollo. Ponencia presentada en el congreso Crisis y emergencias sociales en América Latina, Santiago de Chile.
- Strube, León
 1963 *Vialidad Imperial de los Incas: desde Colombia hasta Chile central y sur de Mendoza (Argentina) con inclusión de sus proyecciones orientales*. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Tello, Andrés
 2010 Notas sobre las políticas del patrimonio cultural. *Cuadernos Interculturales* 8(15):115-131.
- Troncoso, Claudia Alejandra
 2009 Patrimonio y redefinición de un lugar turístico. La quebrada de Humahuaca, Provincia de Jujuy, Argentina. *Estudios y Perspectivas en Turismo* 18:144-160.
- UNESCO
 1972 *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*. Unesco, París.

2004a Tejiendo los lazos de un legado: Qhapaq Ñan - Camino Principal Andino; hacia la nominación de un patrimonio común, rico y diverso, de valor universal. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Lima, Perú.

2004b Decisions Adopted by the 27th Session of The World Heritage Committee In 2003 (WHC-03/27.COM/24). Convention Concerning the Protection of The World Cultural and Natural Heritage. World Heritage Committee, París, 10 de diciembre de 2003.

2008 Directrices prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial. (WHC. 08/01). Unesco, París.

2014 Decisions Adopted by The World Heritage Committee at Its 38th Session (WHC 14/38.COM/16). World Heritage Committee, Doha, 7 de julio de 2014.

Vitry, Christian

2000 *Aportes para el estudio de caminos incaicos. Tramo Morohuasi-Incahuasi.* Editorial Gofica, Salta.

Von Hagen, Victor

1958 *Los caminos del sol.* Editorial Hermes, Buenos Aires.

RUINAS COMO PATRIMONIO

CRISTÓBAL GNECCO

La reflexión arqueológica sobre cuestiones de materialidad y poder ha sido fructífera, especialmente porque abandonó un enfoque rígido para adoptar una perspectiva activa, en la que los seres humanos y las cosas tienen agencia; sin embargo, se ha restringido básicamente al pasado, como si fuera un dominio en sí mismo cuya relevancia para el presente fuera sólo marginal. Pero si pensar en el pasado significa pensar en los tiempos que corren y, sobre todo, en un futuro compuesto de otra manera, podemos ver la política y la vida social desde una perspectiva distinta. En este sentido, este capítulo no trata con el poder ni con la forma como las personas se relacionan con él en el pasado (en la forma como los arqueólogos han tratado el tema), sino en el presente –aunque en relación con el pasado, es decir, cómo el poder, las jerarquías y las asimetrías circulan y son articuladas por diferentes colectivos / actores en los procesos de elevar materialidades específicas a la condición de patrimonio–. Centraré mi atención en la parte más débil de la ecuación: las comunidades locales afectadas por los procesos de patrimonialización, los otros del patrimonio, los otros que habitualmente quedan fuera del cuadro (excepto cuando su presencia los funcionaliza como proveedores de autenticidad y exotismo). Este capítulo es sobre el presente, entonces; muestra cómo el poder impregna las relaciones con el referente temporal que la (post)modernidad denomina “el pasado” en una instancia específica de su operación: la del patrimonio. Poder, presente, materialidad, autoridad, pasado, patrimonio, relacionamiento, violencia, despojo. Esos son los conceptos básicos de los argumentos que expongo. Los desplegaré en varios lugares de Sudamérica, relacionándolos con dos objetos-signos patrimoniales emblemáticos: las misiones jesuíticas en territorio guaraní y el Qhapaq Ñan, el sistema vial andino.

Para contextualizar: en el siglo XVII, los jesuitas crearon treinta misiones en el territorio de los guaraníes en lo que ahora es el suroeste de Brasil, el sureste de Paraguay y el noreste de Argentina, una región conocida en la época colonial como “Provincia Jesuítica del Paraguay” o “Paracuaria”. Las misiones constituyeron un proyecto de civilización relativamente autónomo que tuvo una influencia fuerte y duradera en la vida de los guaraníes; también fue un referente de cómo debería (o no debería) llevarse a cabo la política de nucleación y conversión promovida por Portugal y España. Por diversas razones políticas, las misiones fueron desmanteladas a lo largo de cincuenta años y dejaron de existir en las primeras décadas del siglo XIX, lo que dio lugar a la dispersión y la fragmentación de las poblaciones guaraníes que habían sido nucleadas. Las construcciones de las misiones, especialmente sus imponentes iglesias de piedra y otros edificios, pronto se convirtieron en ruinas, algunas de las cuales se transformaron en parte del paisaje cotidiano de los nuevos pobladores de la región, en su mayoría inmigrantes europeos. Sin embargo, la impronta de civilización de las misiones sobrevivió.

vió de manera desigual en las historias nacionales de los tres países que se crearon en la región después de 1810. Desde otra perspectiva, es decir, desde la interpretación proporcionada por una ontología diferente, los jesuitas y las misiones también tienen un lugar en la memoria de las poblaciones guaraníes contemporáneas. En 1984 y 1993, las ruinas mejor conservadas fueron elevadas a la condición de patrimonio mundial por la UNESCO, lo que provocó una nueva significación de su sentido (esta vez pronunciado desde un discurso universal y humanista) y una colisión de intereses contrarios.

En cuanto al Qhapaq Ñan, los caminos que conectaban muchos lugares de América del Sur, principalmente en los Andes y la costa del Pacífico, tuvieron un origen prehispánico bastante antiguo, pero los incas los convirtieron en una red eficiente y bien mantenida. La red se derrumbó después de la conquista española y hoy en día es solo un mosaico desconectado de tramos cortos, algunos de los cuales todavía cumplen la función original de permitir que las personas transiten. En 2014, el Qhapaq Ñan (específicamente algunos de sus tramos supervivientes) fue admitido en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO como resultado de la nominación realizada por los seis países donde estuvo la red de caminos (Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile). Aunque la consagración del Qhapaq Ñan como patrimonio mundial fue celebrada por unanimidad por los gobiernos nacionales y regionales, la prensa (Lossón 2017) y la academia, los últimos años han sido testigos del modo en que el significado patrimonial que se le otorgó está empezando a ser impugnado. En resumen, estos dos objetos-signos patrimoniales son teatros privilegiados para describir temas de poder y articulación, de violencia y jerarquías, de despojo y exclusión.

PRIMERA TOMA: UNA PELÍCULA DENTRO DE OTRA

Veo a un grupo de jóvenes guaraníes viendo *The mission*, una película de 1986 dirigida por Roland Joffé que retrata las llamadas “guerras guaraníticas” de la década de 1750 –que no fueron guerras en absoluto, sino matanzas brutales infligidas a los guaraníes que resistieron la orden de desalojar las misiones en las que vivían en lo que ahora es territorio brasileño–. Los veo porque han sido filmados viendo esa película en el documental *Tava, a aldea de pedra* (Ferreira *et al.* 2012), realizado por cineastas guaraníes, sobre la importancia de las misiones y sus ruinas para las poblaciones guaraníes actuales. Una película dentro de otra película, entonces, y un *voyeur* viendo dos películas desplegándose, entrelazándose, contando cómo la historia es escrita por los que ganan, cómo es impugnada por los que pierden; narrando cómo los colectivos marginados y silenciados por la autoridad del “patrimonio” se relacionan con ella, pero a partir de una ontología diferente que cuestiona su significado (el de “patrimonio”) y, en particular, su absoluta naturalización.

Siete de las ruinas de las misiones fueron declaradas patrimonio mundial hace unos años (y ese significado universal y humanístico se extiende a las demás), pero antes de eso fueron patrimonios regionales y nacionales. ¿Qué se ha patrimonializado en/de las misiones? La idea general de la civilización, desde luego, no el legado de las sociedades sometidas por esa idea. Esa idea fue genocida, violenta e impuesta a los indígenas porque estaba sólidamente basada en la creencia de que era mejor, superior, más avanzada; estaba fundada en el supuesto, no discutido entonces, de que existían jerarquías naturales articuladas por criterios raciales y religiosos. Por eso, en la relación entre los jesuitas y los guaraníes, lo que ha contado en su mayor parte es el lugar de los primeros, no el de los últimos. Lo que más ha importado es la modernidad que aún representan los jesuitas. En ese relato (salvo en algunos campos académicos)

micos) los guaraníes son mudos, el eslabón más débil de la cadena narrativa de las misiones. Paraguay es un buen ejemplo porque después de la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870) se exacerbó el proceso de construcción nacional. El lugar de los jesuitas (y sus misiones) en la nación fue discutido fieramente, pero no el de los indígenas, que no tenían (y no tienen) lugar en la escena nacional. ¿Ha cambiado eso con los procesos patrimoniales recientes a los que han sido sometido las ruinas de las misiones? No mucho, excepto en Brasil (por las razones que describiré).

La presencia de los guaraníes en el relato misionero, ese relato que perdura hasta hoy a través de la patrimonialización, es oscura, opaca y desigual y exige preguntar: ¿por qué patrimonializar las ruinas de las misiones, esos objetos-signos de un proyecto que, en cualquier caso y desde donde quiera que se lo mire (con poca o mucha empatía, con poco o mucho desprecio), fue parte de la conquista de América, una de las más grandes empresas genocidas de la historia? ¿Por qué patrimonializar precisamente esas ruinas, testigos elocuentes de la sumisión de los guaraníes a la civilización, testigos de su reducción? ¿Porque son parte de un genocidio bueno, digamos, si pudiera concebirse algo tan absolutamente abominable? ¿Pero no es eso lo que el humanismo siempre ha hecho, justificar el colonialismo y su violencia si conduce a la civilización, a sacar a esos pobres indios de su condición primitiva y primordial? Entonces sí, se puede patrimonializar un objeto-signo que es parte de una empresa genocida; es más, se debe patrimonializar.

A pesar de que la retórica nacional de los tres países es diferente, el hecho civilizador de los jesuitas en territorio indígena aparece en ellos como un ejemplo notable, ya sea como un modelo idealizado y bucólico de convivencia, puramente utópico, o como una manera pacífica de insertar a los indios en la modernidad (es decir, una forma civilizada de civilizar) –soslayando que sucedió a través de la violencia religiosa-. Aunque el patrimonio borra el significado original, digamos, de lo que patrimonializa e impone nuevos significados, ¿no es en este caso la narrativa patrimonial de la UNESCO tan humanista como el acto de civilización de los jesuitas, lo que uniría un humanismo con otro, uno del siglo XVI con otro del siglo XXI, lo que vendría a señalar, entonces, que el humanismo es un mismo animal totémico (y violento) que sólo ha cambiado de piel? ¿No vendría esto a resignificar el acto de la civilización y a renovar su validez, ahora como desarrollo (a través del patrimonio)? Desde que las ruinas de las misiones fueron elevadas a patrimonio mundial, al mismo tiempo que se creó el Mercado Común del Cono Sur y se establecieron otras políticas de integración regional, la búsqueda de una historia común y, sobre todo, de mercancías comunes ha sido notoria. Las misiones no han escapado a esa búsqueda: su valor utópico se convirtió en valor de cambio al que el desarrollo se aferra con fuerza.

Hechas estas preguntas elementales sobre los sentidos patrimoniales de las misiones, quedan expuestos sus protagonistas, los de entonces y los de ahora: los guaraníes, los jesuitas, los encomenderos, los colonos, los funcionarios coloniales y republicanos, los historiadores y los antropólogos, los agentes patrimoniales. Se entrecruzan esos protagonistas y borran las fronteras entre pasado y presente. Las misiones y sus ruinas son íconos centrales en los imaginarios de los tres Estados-nación en los que ahora se encuentran, en la manera en que ayudaron a construir eso que Rita Segato (2007) llamó “formaciones nacionales de alteridad”, régimenes históricos de creación del otro de la nación y, ahora, de la postnación. Preguntar por ellas desde esas formaciones es preguntar por el lugar de su otro, el lugar de los guaraníes, y encontrar que el suyo es un lugar más bien opaco llenado de manera disímil y desigual en Argentina, Brasil y Paraguay a lo largo de los dos últimos siglos.

Lo primero que llama mi atención cuando pregunto por el lugar de los guaraníes en las misiones es la falta de consenso, no tanto histórico sino actual. La narrativa canónica y dominante sobre las misiones fue conservadora, unidireccional y estática: fue una apología de los hechos civilizadores de los misioneros, sin reconocer la agencia de los indígenas y, si a eso vamos, tampoco la de la historia. Pero la historiografía sobre los guaraníes de las misiones ha cambiado y ahora investiga su papel activo (e.g., Wilde 2009; Neumann 2015; Chamorro 2017), alejándose de la idea de su pasividad esencial que otorgaba, hasta hace poco, el papel central del relato a los jesuitas. Allí, en esa pregunta por su agencia, empieza a formarse cierto consenso. No pasa lo mismo cuando la pregunta se desplaza del carácter fantasmal de los guaraníes misioneros a la concreción de los guaraníes actuales; en otras palabras, cuando se pregunta sobre la relación entre los guaraníes de hoy, especialmente los mbyá, y los guaraníes de las misiones, lo que equivale a preguntar, por supuesto, acerca de la relación entre los guaraníes actuales y las misiones, o sus ruinas. Allí reina el disenso, como si los cuerpos reales (individuales y, sobre todo, sociales) desafiaran la posibilidad de establecer respuestas inequívocas. Allí reina el disenso porque el lugar de los guaraníes contemporáneos en el relato misionero ya no es sólo un tema académico, como en el caso de la historiografía (todavía dominada por preocupaciones disciplinarias), sino más bien político. Este desacuerdo puede verse comparando las narrativas sobre las misiones y sus otros en los tres países.

En Brasil, el relato de las misiones tuvo a los jesuitas como protagonistas hasta la década de 1980, cuando se produjo un cambio dramático: el protagonismo pasó a los guaraníes, debido principalmente a la militancia académica, especialmente en torno a la demarcación de tierras indígenas. Como resultado, la relación de los mbyá con los guaraníes de las misiones ya no es un tema de discusión, sino de documentación (en etnografías, talleres, documentales). ¿Una bandera política, una coyuntura, una manera de asegurar la continuidad en el tiempo y el espacio y contrarrestar la versión que deslegitima los reclamos de los mbyá (mayormente territoriales), una versión que señala que son recién llegados? En la disputa jurídica sobre cuestiones de tierra, la continuidad temporal y territorial es fundamental, y ser herederos de los guaraníes de las misiones proporciona un excelente combustible retórico a los mbyá y a sus partidarios académicos. Esto no ocurre en Argentina y Paraguay, donde el enfoque del tema es académico, no político, y donde, no por casualidad, las regulaciones para demarcación de tierras indígenas son inexistentes o no se aplican ampliamente. En esos dos países hay pocas dudas: los guaraníes actuales no están completamente relacionados con los guaraníes de las misiones y, por lo tanto, su relación con las ruinas (y las memorias que generan) es bastante etérea. Dicho de otra manera: mientras que en Brasil el tema ya es claramente discursivo, en los otros dos países sigue siendo sustantivo; mientras que en Brasil abandonó los límites positivistas de la investigación disciplinaria y los criterios modernos de realidad, en Argentina y Paraguay tal abandono (tal escape) está todavía lejos de ocurrir.

Los antropólogos en estos últimos países dicen no conocer las expresiones de los mbyá sobre las misiones o sus ruinas, implicando que no están interesados en ellas. ¿Pero, de ser así, no debería ese desinterés o distancia ser la razón de una investigación aún desatendida? No parece posible afirmar que los mbyá no estén relacionados con los guaraníes de las misiones, que no sean sus herederos, salvo desde los reclamos de verdad de las disciplinas modernas y su canal monológico de comunicación. En esto, como en muchas otras cosas, las verdades disciplinarias son ideológicamente veladas: mientras el proyecto misionero se celebra (incluso si el énfasis recae en los jesuitas, inferiorizando a los guaraníes, pobres almas infantiles), al mismo tiempo se niega un lugar a los guaraníes contemporáneos que, se dice, “llegaron”

al área misionera no hace mucho (incluso después que los europeos del este que poblaron la región desde finales del siglo XIX y que han creado una muy curiosa “cultura misionera”) y cuya vida transcurre entre la pobreza y el asistencialismo.

Las diferencias entre los tres países en este asunto también se deben a tradiciones académicas diferentes y, en cierta medida, cerradas. No se conocen bien, a pesar de cierta fluidez e intercambio. Si las misiones fueron una cuestión de fronteras, no solo geográficas sino también culturales, su investigación académica es otra forma de frontera, no porque se ubique en la frontera conceptual –en el sentido poscolonial de Anzaldúa (1987)–, sino porque establece límites rígidos y bastante infranqueables: los historiadores aquí, los antropólogos allá; los brasileños aquí, los paraguayos allí, como antes los indios de las misiones aquí, los indios de la selva allí; fronteras entre temas, entonces, pero también entre tradiciones académicas.

Vista desde el rincón discursivo, no desde el disciplinario, la brusca separación entre los guaraníes de las misiones y los guaraníes contemporáneos tiene connotaciones catastrofistas y es parte de la reproducción de la dicotomía civilizado / salvaje; parte del significado ilustrado del patrimonio (los indios misioneros en las ruinas, los indios contemporáneos fuera de ellas, vendiendo artesanías: un contraste insultante, vergonzoso, digno del acto patrimonial, tan desinteresado de la suerte de los indios nuevos como preocupado por el destino de los indios viejos); parte de las tradiciones académicas (los indios de las misiones con los historiadores y los indios actuales con los antropólogos, sin vasos comunicantes, cada uno de ellos conservando su parcela de conocimiento y, cómo no, su parcela de otredad); parte, pues, de la negación de la coetaneidad (Fabian 1983). Si el tema se ve desde la esquina discursiva, entonces, otras cosas comienzan a emerger, incluso en términos de divergencias ontológicas.

En la memoria de los mbyá, el relato misionero, pero no su conversión patrimonial moderna, es una fuente histórica firme, relevante para su lucha por territorio y autodeterminación. Ha sido notado que existe un lugar mítico llamado *Tava miri* de gran importancia cultural porque es “reconocido como una obra dejada por los antepasados a los actuales mbyá-Guaraní... *Tava miri* como fuente de conocimiento de los mbyá porque marca su unión con los dioses” (de Moraes 2010, p.15).

Tava miri conserva “una especie de ‘mensaje petrificado’ dejado a sus descendientes sobre el hecho de que la vida está hecha por desafíos sucesivos, de que vale la pena luchar contra la muerte y la descomposición sabiendo que es casi imposible la victoria, pero motivados por la idea de que existe una inmortalidad y una plenitud de la existencia aquí y más allá de este mundo”. (de Souza y Morinico 2009, p. 314)

Esta centralidad de *Tava miri* es puramente utópica, como un no-lugar y como un horizonte de posibilidad. Sin embargo, los mbyá no se relacionan con el poder del discurso patrimonial desde una perspectiva diferente, como si se tratara de un problema meramente epistemológico; abordan la peculiaridad ontológica de su narrativa histórica de manera independiente al modo en que se concibe y moviliza el “patrimonio”. Por lo tanto, su relación con el patrimonio, que todavía no se ha articulado con fuerza, es ontológica.

Las misiones eran utópicas en un sentido amplio, es decir, no estaban ubicadas en ninguna parte –no estaban en un país occidental ni en la colonia, ya que eran mundos separados en todos los aspectos, una idea sin anclar– y eran, por lo tanto, espejos perfectos de lo que era posible. Pero esta utopía, vista desde los ojos occidentales, fue quirúrgicamente separada de la ontología de la modernidad a la que pertenecía, de las relaciones de poder que estableció, como si no hubiese sido una cabeza de playa fundamental en su avance sobre otras fronte-

ras ontológicas. Tal vez debido a esta brutal separación, la utopía de las misiones finalmente desapareció en el aire. Las misiones sufrieron un destino similar. Los jesuitas fueron expulsados de Portugal y España y sus colonias y su trabajo de conversión se detuvo y lo poco que quedaba de sus edificios pronto se convirtió en ruinas. La utopía fue devorada por la selva, como las ruinas. Regresó, digamos, a su lugar en la naturaleza, al mundo de lo primitivo. Pero recientemente, después de más de dos siglos de crepúsculo, la utopía volvió a mostrar su rostro y, paradójicamente, lo hizo de la mano de los guaraníes contemporáneos, aquellos sujetos al margen (en todos los sentidos: al margen de la historia, del campo, de las ciudades). Nada puede ocultar, sin embargo, que las misiones fueron la ruina de los guaraníes. Sus ruinas, entonces, son lugares de consolidación de la ruina indígena, de su exaltación (turística, nacional, supranacional) como proyecto de civilización. El significado de una ruina se impone sobre el significado de otra (porque glorifica, exalta, comercializa). Lo que perdura es la huella de la ruina como ruina: un vestigio de lo que fue, pero un emblema inconfundible de lo que queda.

SEGUNDA TOMA: TRUCHAS, POBREZA, DESARROLLO

Subo con Raúl Tenezaca el ascenso a Culebrillas, un tramo ecuatoriano del Qhapaq Ñan. Raúl va adelante, saltando ágilmente sobre las piedras. Yo voy detrás, cansado, guardando el poco aire de estas alturas. Camino por siglos de historia, pasando de un tiempo a otro en este camino que caminaron Atahualpa y Pizarro y Bolívar antes que yo y también millones de rostros que la historia, tan selectiva, no recuerda. Camino, o eso me gustaría, en busca de la conexión con los caminos que hicieron los incas y sus ancestros. Camino por un tiempo que resiste, no se rinde, es rebelde y difícil de atrapar. Yo, que vivo a miles de kilómetros de distancia y vengo aquí a caminar –y a describir, por supuesto, a dejar mi marca en este texto–. Raúl vive abajo, en una comunidad cerca de Achupallas. Vive de poco, como casi todos los de por aquí. La reforma agraria que transformó el régimen de hacienda en Ecuador en 1964 no alcanzó este rincón perdido en las montañas. Raúl tiene una pequeña chacra donde cultiva cereales y tubérculos andinos. Está construyendo piscinas para truchas y piensa hacer un alojamiento para los turistas que habrán de venir cuando la promesa de progreso que supone el Qhapaq Ñan se materialice en unos pocos mochileros dispuestos a hacer la larga (y hermosa) caminata hasta Ingapirca. De repente el camino que ha caminado toda su vida es mucho más que la línea sinuosa y serpenteante que lo lleva a tantas partes. El camino ya no es el camino. Ahora es el Qhapaq Ñan. Los desheredados ven en él una sólida promesa. Ahora ofrece desarrollo, una curación elusiva, aunque su costo puede ser terriblemente alto.

Sin embargo, es innegable que un patrimonio comercializable es atractivo, especialmente (como ocurre con tanta frecuencia) cuando los pueblos que viven cerca a o en sitios o paisajes patrimoniales son indigentes. En situaciones en las que los pueblos desfavorecidos se comprometen con entusiasmo con el patrimonio y el mercado, la relación es bastante desigual, una iteración de la época colonial. Además, la patrimonialización del camino es violenta. La política de nombrar, de la que participa, está imbricada en la política de acumulación. Nombrar lugares como patrimonio está atrapado en la (re)producción de procesos más amplios de fetichización que buscan eliminar las relaciones modernas de desposesión. En Pomata, en la orilla sur del lago Titicaca, a pocos pasos de la frontera de Perú con Bolivia, pregunté por el camino de los incas. Nadie sabía nada. Pregunté por el Qhapaq Ñan. Mucho menos. Fui a la estación de policía. No tenían idea. Fui al municipio, donde un hombre pequeño y cetrino, responsable de la imagen institucional, me dijo que había oído hablar del asunto pero que

no sabía nada preciso. Entonces recordó que otro funcionario podría saber mejor. Lo llamó. Sabía mejor. El camino de los incas, el portentoso Qhapaq Ñan de la UNESCO, al que me llevó está a pocas cuadras de donde estábamos. Es el modesto camino que une Pomata con Sisipampa, al otro lado de la colina, quizás desde tiempos tan antiguos que ya no se recuerdan. Es el camino utilizado por los lugareños para ir de un lugar a otro. El camino, simplemente. Nada de incas o de Qhapaq Ñan, una “nada” que expone la jerarquía del nombrar.

La política de nombrar es una política de posesión (y despojo, por supuesto), amplia y abarcadora. Ahora el camino pertenece a alguien, sin importar que ese alguien sea tan abstracto como la nación o la humanidad. Pertenece a alguien porque ahora es un “sistema de caminos” con un propósito y un destino: el patrimonio. Nombrar junto con poseer. Restricciones sobre el significado y el uso del camino: esto es lo que se informó a las comunidades en los protocolos de “consulta” que se implementaron antes de su nominación (y que terminaron con documentos llenos de firmas de acuerdo, obtenidas quién sabe cómo) y que aún se está implementando, quizás incluso con más fuerza ahora que el camino es un objeto de gestión. Los aspectos deletéreos del nombrar no pueden ser más evidentes que en el sentido de propiedad y verticalidad de la patrimonialización. Nombrar el camino con un nombre quechua no atenúa la desposesión; la subraya. Exacerba la violencia del nombrar y los aspectos materiales de la marginación mediante la acumulación por despojo que, para David Harvey (2005, p. 159), incluye la

... mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzada de poblaciones campesinas...; la conversión de varias formas de derechos de propiedad (comunes, colectivas, estatales, etc.) en derechos exclusivos de propiedad privada...; la supresión de los derechos a los bienes comunes; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo.

El Estado, con su monopolio sobre la violencia y sobre las definiciones de legalidad, desempeña un papel crucial en el apoyo y la promoción de estos procesos. La patrimonialización del camino no es tan inocente como parece –y como se proclama-. Más allá de los llamados a la identidad, la integración y el desarrollo se encuentra una condición ontológica: el camino como patrimonio (es decir, como Qhapaq Ñan) es un avance de la ocupación (post)moderna de territorios y subjetividades que anteriormente no habían sido intervenidos de una manera tan agresiva. Esta condición ontológica es evidente en la articulación del proceso patrimonial con los discursos del desarrollo, desde el obvio difundido por los agentes del patrimonio, el turismo, hasta otros mucho menos obvios, como el neoextractivismo y su expansión concomitante de infraestructura (Díaz 2017; Jofré 2017a). Esta jerarquía de obviedad sugiere que el turismo es un sueño que distrae la atención analítica y política de donde puede ser más importante: describir vínculos más profundos y perjudiciales entre el patrimonio y el desarrollo. No es que las consecuencias del turismo no sean importantes, por supuesto, ya que han demostrado causar daños duraderos a las frágiles solidaridades comunitarias y a las relaciones antiguas; es que el turismo es mucho menos dañino (y con impactos que de alguna manera pueden ser limitados o, incluso, reducidos) que el avance ontológico más amplio que el patrimonio respalda y legitima.

Un componente básico de ese avance es la naturalización de la inevitabilidad del desarrollo, del neoextractivismo, de su violación de derechos naturales y humanos. En línea con tal avance, la industria del patrimonio también es extractiva: no extrae productos tradicionales sino nuevos, “valores patrimoniales”, de sus lugares de origen en redes de relaciones cuya im-

portancia no es sólo histórica. Desarraiga el “patrimonio” de orígenes, destinos, diferencias y luchas de poder: su historicidad es velada por su reificación. Transforma lugares de memoria en sitios arqueológicos y, más tarde, en sitios patrimoniales (Jofré 2017b). Al erradicar los “valores patrimoniales” de sus redes tradicionales de relaciones, la industria del patrimonio los dispone para su posesión por la ontología de la (post)modernidad. Las dimensiones semióticas tradicionales son arrancadas de las totalidades sociales, no solo retóricamente, sino también como experiencias vividas.

El extractivismo patrimonial resuena con un eco muy fuerte en otras industrias extractivas e indica su concurrencia simultánea en el escenario del desarrollo; también señala su naturaleza puramente industrial. Al extraer “valores patrimoniales” de esta manera, los singulariza y los aísla –dándoles un nuevo significado–, permitiendo la operación industrial y poniéndolos a disposición del entramado moderno y, claro, también del turista, ese ser paradójico que acude a lugares para “ver cosas que no alcanza a comprender, signos que no sabe interpretar, una lengua que no entiende, una religión cuya esencia ignora, un paisaje que lo rechaza, vidas que sería incapaz de compartir”, como escribió Nooteboom (2002, p. 104) con extrema lucidez. Menuda paradoja; pero no es tal. Por eso el trasplante es sólo espacial; no es cultural, claro, porque el turista quiere referentes comprensibles. Curioso ese turista ávido de tiempos y lugares distintos pero que quiere estar lejos sintiéndose como en su casa: en buenos hoteles de cadena, todos iguales, donde la comida internacional matiza la intromisión consentida, y resentida, de la gastronomía local. El turismo en el camino como equivalencia de desarrollo mercantiliza un bien exótico y antiguo. El acceso de bienes exóticos a los turistas que llegan de todas partes tiñe los movimientos que ocurren en la red de la que forma parte el camino. En su caso, la excepcionalidad que se ofrece para la venta es temporal –y fascinante–. Una fascinación por una asombrosa civilización ahora inexistente, cuyos innominados herederos sirven a los turistas o los importunan en las esquinas vendiendo artesanías o planes turísticos –o mendigando–; una fascinación al alcance de pocos, edificada sobre la desposesión de muchos.

Si el turismo es el mal menor, digamos, el mayor mal es que los habitantes locales son impactados, por completo, por una ontología que antes había sido apenas marginal. El acto patrimonial sobre los antiguos caminos andinos los crea como otros y los ubica fuera de este tiempo, aquí también negándoles la coetaneidad –después de todo, deben proporcionar la autenticidad temporal que exige el turismo, es decir, tienen que pertenecer a un tiempo diferente, cuando el camino era un camino y no una ruina, cuando era el camino y no el Qhapaq Ñan–. Son los herederos no herederos del camino, la sal étnica que condimenta el plato patrimonial que los turistas comen con avidez y por el que pagan precios a veces escandalosos. Ahora su cultura es un conjunto de mercancías para la venta, pesadas y evaluadas por su potencial de consumo por otros que vienen de fuera sólo por el momento.

En la transformación industrial de los caminos andinos en el glamoroso Qhapaq Ñan la nostalgia juega un papel importante. Es una añoranza de una época anterior (la de los incas y sus antepasados, con su poderosa resonancia de lo auténtico andino) que aún no ha perdido su halo utópico, aunque ha sido disminuido y sometido a la forma mercancía. Ese es el resplandor químérico que transpira el Qhapaq Ñan (y su totalidad fantasmal): mundos truncados, mundos que podrían haber sido, alternativas bucólicas (pero también bucolizadas, un tema central para la industria del turismo) ante las depredaciones de la (post)modernidad. Bucolizadas, por supuesto, porque la idealización de una arcadia perdida, un paraíso localizado en las montañas andinas tanto como en la niebla del sueño romántico, contrasta positivamente con la aporía de la civilización. Esta nostalgia tiene un potencial político indudable, aunque

ninguna agenda contemporánea lo reivindique por completo. Sin embargo, la nostalgia descrita por Fredric Jameson (1991, p. 19) como un componente básico de la (post)modernidad es incompatible con “una historicidad genuina” y se limita a usar el pasado como un componente histriónico de una coreografía temporal restringida a la experiencia del aquí y el ahora. Esta es la nostalgia que domina la experiencia del Qhapaq Ñan y no pone el pasado, como diría Jameson (p. 19), “más allá de todo rescate estético”, sino justamente dentro de los límites exclusivos de ese rescate estético –si por ello entendemos un rescate que elude deliberadamente el mundo de lo político como transformación–. Porque el poder de la patrimonialización es justamente su capacidad de neutralizar (cuando no de eliminar) los significados históricos *reales* del bien patrimonializado al mismo tiempo que lo entrega al consumo como bien cultural en un espacio enteramente vaciado de historicidad –y cuando escribo “reales” en cursiva no busco aludir a la naturalización moderna de lo real, que tan bien analizó Timothy Mitchell (2000), sino a su sentido anterior a la acción patrimonial–. Por eso la patrimonialización es capaz de tomar un bien como el camino, que perteneció a un mundo sometido y pisoteado por la conquista, pero aun así temido como un posible horizonte de insubordinación, y colocarlo en un espacio aséptico e inofensivo al que concurren los turistas de manera tan desprevenida como a una fiesta de domingo. Esta doble operación patrimonial, neutralizar cierto sentido de lo político y entregar al mercado cultural, ha sido muy exitosa a nivel mundial. Este vaciamiento de la historicidad, este poner el pasado más allá de cualquier empresa política no moderna, hace de la industria del patrimonio una estupenda aliada de las políticas gubernamentales en la era del neoliberalismo multicultural y, sobre todo, una punta de lanza fundamental en la cruzada ontológica (post)moderna.

¿Quién tiene el control interpretativo del Qhapaq Ñan? Cualquiera podría decir que el asunto es relativo porque las interpretaciones son idiosincrásicas. En ese sentido, nadie podía controlarlas. Pero el poder tiene manos largas y distingue entre buenas y malas interpretaciones, y esa distinción ha sido cada vez más importante y con consecuencias más duraderas junto con un deseo muy claro de lo (post)moderno por llenar los espacios que había dejado relativamente intactos, ubicados dentro de fronteras con biomas frágiles, poblaciones vulnerables y mercancías deseadas –una condición de la que participan los “valores patrimoniales” y que, al mismo tiempo, sirven–. Sin embargo, aunque la patrimonialización del camino es ampliamente promovida y patrocinada, esto no significa que no haya sido cuestionada; varias comunidades en Argentina y Perú se han opuesto con argumentos que provienen de la protección territorial y que han sido pronunciados desde un lenguaje cultural que, como en el caso de las misiones, se traduce en diferencias ontológicas. Como lo señaló la relatora especial de la ONU sobre pueblos indígenas (Daes 1997, p. 12):

En realidad, los pueblos indígenas no ven en absoluto su patrimonio como una propiedad –es decir, bienes que tienen un propietario y que se utilizan para obtener beneficios económicos–, sino en términos de responsabilidad individual y colectiva. El poseer una canción, un relato o unos conocimientos médicos trae consigo ciertas responsabilidades de respetar a los seres humanos, los animales, las plantas y los lugares con que el relato, la canción o el medicamento están vinculados, y supone mantener una relación recíproca con ellos. Para los pueblos indígenas, el patrimonio es más un conjunto de relaciones que un conjunto de derechos económicos. El ‘objeto’ carece totalmente de significado sin una relación, ya sea un objeto físico, por ejemplo, un lugar sagrado o un instrumento ceremonial, o intangible, como una canción o un relato. Para venderlo es indispensable poner fin a la relación.

Ese es el punto, me parece, el elemento básico en la conversión del camino en el Qhapaq Ñan: para venderlo como patrimonio de la humanidad es necesario poner fin a las relaciones de las que participaba. Para venderlo en el mercado turístico y como un elemento importante de la soberanía ontológica (post)moderna las otras voces que lo nombran deben ser silenciadas. Al hacerlo, la autoridad del discurso patrimonial produce dos lugares: uno legitimado donde moran los que creen y aceptan ese discurso y otro descalificado para quienes resultan refractarios. La cuestión es francamente maniquea: hay buenos, los que saben qué es el patrimonio y cómo cuidarlo, los que actúan como sus herederos, como si se tratara de una propiedad y no de un significado; aquellos que se invisten del papel de sus guardianes, expertos autonombados que lo tratan como un niño indefenso (que debe ser protegido y custodiado), que lo despojan de su condición histórica. Y hay malos, los que no saben qué es, los que aún no han oído que el antiguo camino andino es ahora el Qhapaq Ñan, un activo del patrimonio mundial. Los buenos están del lado del conocimiento disciplinario y las leyes, el enredo de regulaciones que separa el patrimonio de la vida y que determina qué es un bien patrimonial, dónde encontrarlo, cuándo establecerlo, cómo cuidarlo. Los malos están del lado de lo ilegal, del lado de la ignorancia. Están en las afueras de la modernidad. Los buenos saben que el camino que se ha convertido en patrimonio significa identidad, progreso, desarrollo; que oponerse a él sería tan ignorante como estúpido. Los malos oscilan entre un escepticismo sostenido o un radicalismo agresivo y una complacencia ansiosa, en vías de convertirse en buenos. Parafraseando a Hall (2000), cuando se ejerce el conocimiento del patrimonio, en la práctica los que son “conocidos” de una manera particular están sujetos a él y quienes lo producen tienen el poder de hacerlo real, de reforzar su validez, su estatuto como realidad. Así visto, el Qhapaq Ñan no es libre: está atrapado por el discurso que lo creó, midió y circuló. Es el discurso del patrimonio, entonces, el que convierte los modestos caminos andinos (por locales) en el Qhapaq Ñan de los anuncios globales. Pero éste, celebrado y promovido como un emblema de identidad y desarrollo, oculta que su significado está controlado por la autoridad del aparato patrimonial y que las otras voces que tienen interés en el asunto no son realmente escuchadas –cuando aparecen en escena, incluso si su potencial contradictorio ya ha sido neutralizado, sólo están allí para santificar con su presencia el argumento disciplinario–. Oculta desagradables realidades sociales: jerarquías, desigualdades, violencia (Jallade 2011). La historia que va del levantamiento de Manco Inca y Tupac Amaru al Taki Unquy, de José Miguel Condorcanqui a Juan Santos Atahualpa, es la historia de la lucha por la restitución del mundo como era hasta que comenzó el *pachacuti* desatado por los españoles. El cronista Martín de Murúa tradujo “*pachacuti*” como “volver la tierra” (en el sentido de transformarla) y “quitar y desheredar lo suyo”, la inversión del orden (Flores 1987, p. 40). La patrimonialización del camino, con su violenta acumulación por desposesión, es una continuación del *pachacuti* por otros medios.

IMÁGENES DIALÉCTICAS Y EL SEÑUELO PATRIMONIAL

Los procesos patrimoniales promulgados sobre las materialidades que he discutido y con las que las poblaciones locales se relacionan de manera diversa han creado imágenes duraderas y poderosas, la mayoría de ellas vinculada a la muy antigua idea de la civilización, hoy en día disfrazada de desarrollo. Si debo usar los términos preferidos por la temporalidad moderna, debería decir que esas imágenes mezclan pasado y presente de formas muy curiosas porque crean “cosas” que están vinculadas al primero, pero hablan al segundo. ¿Cómo descri-

bir esta curiosidad? Una forma es a través de las imágenes dialécticas bosquejadas por Walter Benjamin de la siguiente manera:

No es que aquello que es pasado arroje su luz sobre lo que es presente, o lo que es presente arroje su luz sobre lo que es pasado; más bien, la imagen es aquella en la que lo que ha sido se une en un instante con el ahora para formar una constelación. En otras palabras, la imagen es dialéctica en un punto muerto. Porque mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la relación de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es progresión sino imagen, repentinamente emergente. Solo las imágenes dialécticas son imágenes genuinamente históricas –es decir, no arcaicas– (Benjamin 1999:462).

Taussig (2004, p. 90) señaló al respecto:

La historia se descompuso en imágenes, no en relatos, y fue tarea del historiador ubicar esas imágenes –imágenes dialécticas, las llamó [Benjamin]– que rescatarían el pasado debido a su resonancia con las circunstancias actuales.

¿Qué es este estremecimiento cuando el pasado encuentra el presente? No tiene nada que ver con continuidad sino con yuxtaposición, como señaló Taussig (2004, p. 90). Pero si esto es tan evidente, la forma como el presente toca los “hechos” del pasado con su varita mágica para hacerlos suyos; si es tan evidente que el pasado no existe excepto en su relación con el presente, en su articulación indestructible con los eventos que requiere y hace, produciendo algo completamente nuevo a partir del encuentro (dialéctica, entonces); si, en verdad, toda esta relación es tan obvia, ¿qué es lo que la hace tan invisible, tan poco aparente, tan espectral? ¿Qué impide a algunas personas verlo y que continúen tan decididamente tratando su materialidad como un asunto de otra época que habla de otra época? Porque lo que debería sorprendernos no es que las “cosas” de otra época hablen en esta, sino que algunas personas se nieguen a admitirlo. Sobre la ola de este rechazo he escrito este capítulo acerca de materialidades del pasado que son, en verdad, materialidades del presente.

Las imágenes dialécticas en el campo patrimonial crean criaturas poco creíbles (pero útiles) porque mezclan destrucción con salvación. La destrucción de las misiones y de los caminos andinos y ahora su salvación como patrimonio, al menos de lo poco que queda, son actos obvios en el devenir de la historia moderna. Entre esos objetos-signos destruidos y estos salvados median las ruinas. Esto hace más sorprendentes, no menos, las imágenes creadas por el trabajo de la industria patrimonial, debido a que la relación con objetos-signos convertidos en patrimonio expone una atemporalidad aterradora: es una experiencia actual en objetos-signos actuales, pero su significado emocional (y su valor en el mercado turístico) está vinculado al pasado –el de los jesuitas y el de los incas–. Esa atemporalidad, actuada deliberadamente en la escena patrimonial, neutraliza cualquier valor político y permite el control hegemónico de los significados utópicos, que, sin embargo, no son eliminados y luchan para encontrar espacios más amplios de operación y circulación. Las misiones y el Qhapaq Ñan teatralizan el pasado en escenarios contemporáneos llenos de significados patrimoniales controlados, promocionados y comercializados. Esa atemporalidad es un índice del presente, que ya no tiene que ver con el tiempo sino con el espacio. Las misiones y el camino son lugares, no tiempos, aunque su atractivo (su llamado) sea, pretenda ser temporal.

Esta atemporalidad convoca el concepto de heterotopía (Foucault 1986). Las heterotopías son contrapuntos de las utopías (lugares sin lugar) y son

lugares reales –lugares que existen y que están formados en la base de la sociedad– que son como contra-sitios, una suerte de utopía promulgada de manera efectiva en la que los sitios reales, todos los otros sitios reales que se pueden encontrar en una cultura, son simultáneamente representados, impugnados e invertidos (p. 25).

Las imágenes patrimoniales como heterotopías son, pues, absolutamente reales (tanto así que la íntima relación fenomenológica con ellas es la que define su valor patrimonial) y absolutamente irreales –el tiempo que convocan, que las define, que les da valor, es un tiempo ido y, seguro, un tiempo de otros–. Yuxtaponen en un solo lugar “real” muchos lugares, muchos sitios incompatibles, y ligan varias dimensiones temporales. Por eso también son heterocrónicas –y (post)modernas, desde luego, porque representan tiempos perdidos que colapsan (sin sentido de orientación) en un solo lugar un rango amplio de experiencias temporales–. La creación de un lugar heterotópico, advirtió Foucault, tiene la capacidad de abolir el tiempo. Pero estos objetos-signos, claro, no eran heterotópicos cuando eran simplemente caminos y misiones y no patrimonio de la humanidad. Por eso no son (re)descubiertos sino creados como lugares heterotópicos, como lugares donde se decreta la abolición del tiempo y, experiencia extrañísima si no fuera tan frecuente en la (post)modernidad, donde también se decreta su disfrute. Su carácter heterotópico despliega su otredad y su exotismo liberador porque “su papel es crear un espacio que es otro, otro espacio real, tan perfecto, tan meticuloso, tan bien dispuesto, así como el nuestro es desordenado, mal construido y confuso” (Foucault 1986, p. 26).

En los espacios reales-irreales que he descrito se promulga la autoridad discursiva del patrimonio, pero no por sí misma, sino como un elemento central en el avance de la frontera ontológica de la (post)modernidad. El patrimonio, claro, no tiene que ver con el pasado sino con el presente. El patrimonio es el sueño de algo más grande, más poderoso, más penetrante. Vista así, la materialidad de las misiones y los caminos andinos (de sus ruinas) pierde inocencia: ya no son “cosas” con significados patrimoniales inmanentes, sino campos de batalla en los que se despliegan diferentes concepciones del “patrimonio” (diferentes concepciones del pasado, del tiempo, de la vida) en entornos altamente politizados caracterizados por posiciones e instituciones antagónicas. Son construcciones semióticas conflictivas, lugares retóricos donde se ubican diversos actores y donde se desarrolla una dura lucha por el significado, la identidad y la vida. Si esos significados quieren ser plenamente comprendidos, si la relación entre política y voluntad (tanto individual como colectiva) quiere ser considerada, es necesario ir más allá de la idea de un mundo único con diferentes interpretaciones (un cierre epistemológico) para alcanzar una perspectiva más completa, la de muchos mundos y, por lo tanto, muchas concepciones (una apertura ontológica). Este es el mundo de la materialidad en su máxima expresión, no como un reino naturalizado sino como un espacio construido donde la política siempre está en juego.

RECONOCIMIENTOS

Mi investigación del Qhapaq Ñan fue financiada por la Fundación de Investigaciones Arqueológicas del Banco de la República y la de las misiones, que realizó junto con Adriana Dias (Universidade Federal do Rio Grande do Sul), por Wenner-Gren y el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anzaldúa, Gloria
 1987 *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. Spinsters/Aunt Lute, San Francisco.
- Benjamin, Walter
 1999 *The arcades project*. Harvard University Press, Cambridge.
- Chamorro, Graciela
 2017 *Cuerpo social. Historia y etnografía de la organización social en los pueblos Guarani*. Tiempo de Historia, Asunción.
- Daes, Erica-Irene
 1997 *Protección del patrimonio de los pueblos indígenas*. Naciones Unidas, Nueva York.
- de Moraes, Carlos Neves
 2010 A refiguração da tava miri São Miguel na memória coletiva dos mbyá-guarani nas missões/RS, Brasil. Disertación doctoral, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- de Souza, José Catafesto y José Cirilo Morinico
 2009 Fantasmas das brenhas ressurgem nas ruínas: Mbyá-Guaranis relatam sua versão sobre as missões e depois delas. En *Historia geral do Rio Grande do Sul. Volumen 5: Povos indígenas*, editado por Arno Kern, Cristina dos Santos y Tau Golin, pp 301-330. Méritos, Passo Fundo.
- Díaz, Marcela
 2017 *Implicaciones patrimoniales: la declaratoria del Qhapaq Ñan como patrimonio mundial*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Fabian, Johannes
 1983 *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.
- Ferreira, Patrícia, Ariel Ortega, Vicent Carelli y Ernesto de Carvalho
 2012 *Tava, a casa de pedra*. Vídeo nas Aldeias, Recife.
- Flores, Alberto
 1987 *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Sur, Lima.
- Foucault, Michel
 1986 Des espaces autres (Of other spaces: utopias and heterotopias) *Diacritics* 16(1):22-27.
- Hall, Stuart
 2000 Whose heritage? Un-settling “The heritage”. Re-imagining the post-nation. *Third Text* 49:3-13.
- Harvey, David
 2005 *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press, Oxford.
- Jallade, Sébastien
 2011 La réinvention des routes incas: représentations et construction de la mémoire au Pérou (2001-2011). *Droit et Cultures* 62:119-137.
- Jameson, Fredric
 1991 *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*. Verso, Londres.

Jofré, Carina

2017a Una mirada crítica de los contextos de patrimonialización en el contexto megaminero. Tres casos emblemáticos en la provincia de Provincia de San Juan, Rep. Argentina. En *Arqueología comercial: dinero, alienación y anestesia*, editado por Roberto Pellini, pp 143-175. JAS Arqueología, Madrid.

2017b Arqueología de contrato, megaminería y patrimonialización en Argentina. En *Crítica de la razón arqueológica. Arqueología de contrato y capitalismo*, editado por Cristóbal Gnecco y Adriana Dias, pp 123-141. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

Losson, Pierre

2017 The inscription of Qhapaq Ñan on UNESCO's World Heritage List: a comparative perspective from the daily press in six Latin American countries. *International Journal of Heritage Studies* 23(6):521-537.

Mitchell, Timothy

2000 The stage of modernity. En *Questions of modernity*, editado por Timothy Mitchell, pp 1-34. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Neumann, Eduardo

2015 *Letra de indios*. São Bernardo do Campo, Nhanduti.

Nooteboom, Cees

2002 *Hotel nómada*. Siruela, Madrid.

Segato, Rita Laura

2007 *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo, Buenos Aires.

Taussig, Michael

2004 *My Cocaine Museum*. University of Chicago Press, Chicago.

Wilde, Guillermo

2009 *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Editorial SB, Buenos Aires.

DOS CASOS DE PATRIMONIALIZACIÓN EN LA DISPUTA POR LO ARQUEOLÓGICO

WILHELM LONDOÑO

PRESENTACIÓN

En el Caribe colombiano existen varias aldeas de origen prehispánico que actualmente desempeñan diversos roles en la disputa por lo patrimonial. Evidentemente en este escrito, se reconoce que el patrimonio no es un significado que contiene tradiciones, folclores y herencias intocadas, sino que hace referencia a estandarizaciones que se vinculan con campos de poder donde diversas fuerzas exhortan a recordar, preservar, conmemorar ciertas personas o eventos, en detrimento de otras memorias u otros recuerdos. Sin duda alguna, en este campo de fuerzas que define lo patrimonial son reconocibles, por lo menos, tres actores: el primero son las comunidades locales y sus sistemas de creencias (en lo que quepa de sistema); el segundo es el Estado y su necesidad de generar genealogías y efemérides; el tercero, el mercado y sus formas de transacción económica. Estos campos, sin duda alguna, se confunden y traslanan, pero son al menos puntos de partida para la comprensión del mercado patrimonial contemporáneo. Para el caso de América Latina, los elementos patrimoniales están asociados al matrimonio que se da entre Estado e Iglesia. De tal suerte, la tradición, la sacralización del espacio, son fenómenos posibles por la adscripción del Estado al sistema moral colonial. Esto, evidentemente, hizo que la cuestión indígena se tornase efecto secundario de la institucionalización de un Estado no secular. Construir el Estado era, como lo han señalado diversos analistas para el caso de América Latina (Gnecco, 1999; Londoño, 2003), incorporar los indígenas, mimetizarlos en la vorágine del mestizaje y volverlos ciudadanos. Asimismo, ciertas tradiciones locales hoy día son apropiadas por el mercado para incrementar segmentos de consumo, como sucede con ciertos carnavales del Caribe, que han sido cooptados por multinacionales para posicionar marcas de bebidas alcohólicas de consumo masivo.

Según lo anterior, cuando se habla de patrimonio, es importante tener claro qué segmento cobija la definición según la diversidad de fuerzas que logran finalmente sedimentar algo que debe ser celebrado, conservado y mantenido. Por esta razón, es posible hablar de un verbo, “patrimonializar”, cuyo sustantivo, “patrimonialización”, hace referencia a la acción de convertir algo en patrimonio. Un día de la semana, un objeto, un lugar, una práctica, por ejemplo. Bien recordaba el historiador Germán Colmenares (1987) cómo, en el siglo XIX de la historiografía latinoamericana, una de las preocupaciones era cómo representar de manera adecuada los próceres de la independencia; de ahí toda la serie de regulaciones para los bustos y estatuas que no eran artes secundarias para representar el legado, sino que eran en sí mismos la herencia histórica. Algo que puede ser inferido de la tesis de Colmenares es que la construcción de la identidad nacional supuso estas regulaciones que a la vez permitieron

la formación de monumentos, que igualmente permitieron la construcción de plazas, dando forma y dimensión a la historia de la nación, como forma hegemónica e ideología de los procesos de endocolonialismo (Alonso *et al.*, 2018). En adelante el patrimonio podría ser percibido a través de los sentidos; no sería un mero párrafo en el texto escolar, sino aquello conservado en los recintos de los museos.

Es en la piel del patrimonio donde pueden verse los síntomas de una disputa por la historia que no cesa en espacios que, como América Latina y Estados Unidos, no pueden agotar los horizontes de la identidad nacional en el proceso constante de exclusión de los otros. No en balde, las causas mapuches en el Cono Sur confluyen en los deseos constantes de juzgar las acciones de Julio Argentino Roca como oprobiosas respecto de las comunidades locales, de suerte que es menester suprimir sus bustos y estatuas, aun su estampa en la moneda nacional. Lo propio pasa en el sur de los Estados Unidos con el reclamo de los afroamericanos de impedir la épica que gira en torno a la figura, también celebrada en monumentos, del general Robert Lee. E igualmente lo mismo se escucha de los monumentos que celebran las victorias deshonrosas de Franco sobre los pueblos indefensos de ese lado de la Península Ibérica.

Esta disputa por lo patrimonial puede ser evaluada en diversos escenarios en vista de que brota de maneras diversas. En el caso que me interesa explorar, tomo como punto de partida dos aldeas prehispánicas donde se dan dos procesos disímiles en relación a la patrimonialización. Éstas están ubicadas en el norte de Colombia en parques naturales en la ciudad de Santa Marta, que es un distrito; esto significa que, a diferencia de un municipio, hay normas adicionales para la administración local, dado que es un destino turístico, cultural e histórico.

El primer caso es el de la aldea Pueblito Chairama, ubicada en el Parque Nacional Natural Tayrona, a pocos kilómetros de la capital, Santa Marta. El segundo caso es la aldea Ciudad Perdida Teyuna, la cual está en el Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM, de aquí en adelante) (figura 1). Una diferencia administrativa es que Chairama no es parque arqueológico; sin embargo, Ciudad Perdida sí lo es, junto con el Parque Arqueológico de San Agustín, en el departamento del Huila, y el Parque Arqueológico de Tierradentro, en el departamento del Cauca. Ciudad Perdida sería el parque arqueológico del departamento del Magdalena.

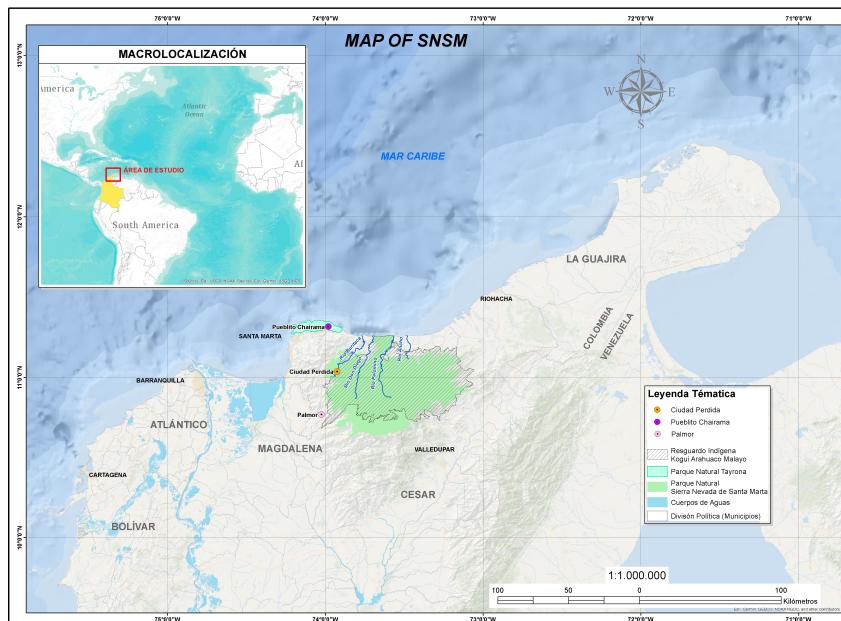


Figura 1. Principales áreas mencionadas.

Las apreciaciones sobre los dos casos, vienen de un proceso de observación de casi una década que ha implicado visitas a los sitios, entrevistas con actores locales y conocimiento básico de la arqueología regional. Mucha de la información recolectada tiene vetos que han sido impuestos por las personas con las que he conversado; en este sentido, exploró los dos casos de patrimonialización sin comprometer ninguna autoridad civil o indígena, siendo las interpretaciones de mi entera responsabilidad.

PUEBLITO CHAIRAMA

Muchos turistas internacionales que visitan el Parque Nacional Natural Tayrona recorren la aldea prehispánica Pueblito Chairama (figura 2), pues es uno de los lugares imperdibles en el tránsito por esta parte del Caribe colombiano. La aldea, hoy día, es considerada un sitio arqueológico, pero se sabe que fue saqueada y destruida por los conquistadores en la primera mitad del siglo XVI (Reichel 1951). En la documentación colonial, no hay mucha información sobre la aldea después de su destrucción y el interés por ella comienza a emerger cuando arqueólogos norteamericanos hicieron visitas a la zona, motivados con el interés de acrecentar colecciones en las principales ciudades de Estados Unidos, como Boston, Nueva York y Chicago. Las referencias a la aldea, por ejemplo, abundan en documentos como tesis doctorales, en especial la de Gregory Mason (1938), quien visitó la región en el primer tercio del siglo XX.



Figura 2. Pueblito Chairama (Foto del autor, 2010).

Mason, motivado por su mentor, Marshall H. Saville, visitó Santa Marta con la intención de encontrar las “ruinas de los Tairona”. Varios años antes de esta visita, había escrito en un periódico de Nueva York que era hora de dejar de competir con Europa por Grecia y Egipto, cuando en América tenían ruinas aztecas (Mason 1923). Hizo práctica su predicado de 1923 y recorrió el Caribe haciendo reconocimientos en la red de haciendas que estaban asociadas a la United Fruit Company (Joyce 2017). Entonces estas primeras arqueologías se hicieron bajo el nuevo proyecto imperial de los Estados Unidos que buscaba convertir a América Latina en despensa de comida y antigüedades.

Los saqueos sistemáticos a Chairama en el siglo XVI, sumados a las actividades de guaquería a inicios del siglo XX, más las actividades extractivas de objetos por arqueólogos a partir de la década de 1920, generaron las condiciones de posibilidad para producir una ruptura sobre los derechos legítimos de los indígenas locales sobre la aldea. Los norteamericanos, armados y en busca de El Dorado, más los campesinos, igualmente armados y en busca de guacas, sin duda generaron el repliegue de los indígenas de estos sitios, pues su vida se veía amenazada. Desde la óptica local, esto fue lo que efectivamente ocurrió; las comunidades indígenas percibieron la llegada del colonialismo en el siglo XVI como un proceso ininterrumpido de saqueo y expliación que ha determinado la lógica cultural en clave de resistencia; según estudios recientes realizados con apoyo de la Unión Europea y las comunidades koguis de las cuencas norte de la SNSM, se comprobó la existencia de lo que pareciera ser un pequeño museo de las atrocidades del colonialismo que consiste en unas espadas de las primeras batallas llevadas a cabo por los españoles contra las comunidades indígenas (Mestre y Rawitscher 2018). También ha quedado muy claro que la aldea Pueblito Chairama se llama originalmente Teykú, porque es la aldea del *mamo* civilizador *teykú* que gobernaba antes de la usurpación.

Lo que es claro, es que la aldea comenzó a ser considerada como un “problema” arqueológico en el siglo XX y desde allí se deslegitimaron las narraciones que unían a los actuales indígenas de la SNSM con Pueblito Chairama. En el teatro de la historia, de guion colonial, la discontinuidad, en manos de la arqueología, se proclamó como el discurso científico que tendría a su sombra los mitos genealógicos de los indígenas que serían una mera curiosidad etnográfica. De hecho, en 1953, Reichel-Dolmatoff señalaba que en las genealogías kogui era común encontrar referencias a los tairona como pertenecientes al mismo conjunto de clanes (Reichel 1953). Pero esto fue simplemente mencionado sin cuestionar las rupturas entre los kogui y los tairona, a cargo de los arqueólogos norteamericanos y sus narrativas basadas en esta discontinuidad.

La mecánica de la ruptura fue básica. Dado que la literatura colonial señalaba que los españoles debieron enfrentar a los furiosos caribes, y en vista de que estos fueron sometidos, según esa misma literatura, las célebres ciudades descritas en las crónicas deberían ser de los caribes y los actuales indígenas venidos en migraciones desconocidas. De esta manera, se definiría la agenda antropológica en la cual la arqueología se encargaría de los monumentos de tribus extintas y los etnógrafos de las tribus actuales. Claramente, la cultura material de los extintos indígenas sería usada para darle contenido a los museos y las tribus actuales se estudiarían como una rareza en desaparición (Londoño 2020).

La tensión de esta ruptura se expresa actualmente desde dos orillas opuestas. De un lado está la visión estatal que supone esta aldea como un monumento arqueológico. De otro lado está la visión local que no ve la aldea como un vestigio, sino como un elemento constitutivo de la identidad local. Cada orilla supone sus propias formas de lidiar con las materialidades del patrimonio.

La dualidad expuesta arriba obviamente supone también diferencias culturales y políticas. Hoy día la aldea, en tanto experiencia turística, está en manos de operadores locales de turismo que brindan, a extranjeros en su mayoría, orientación sobre cómo visitar las ruinas. Asimismo, en tanto sitio arqueológico, el área sólo puede ser intervenida por arqueólogos acreditados ante el estado colombiano, pero en realidad la intervención sistemática ocurre en cosas insustanciales como la poda del prado que está a cargo de funcionarios del parque natural.

Para llegar a Chairama hay que cruzar Santa Marta. Una vez se llega al peaje de Nehuanje se sube una pequeña cuesta y se pasa por una vereda que tiene un nombre particular: Tinajas. Al parecer, el nombre se debe a la presencia impresionante de miles de fragmentos de cerámica prehispánica. Unos cuantos kilómetros adelante hay una pequeña población al costado de la troncal que ahora es un poco más ancha que a la salida de Santa Marta, y con menos gente alrededor. Esta vereda se llama Calabazo y es el lugar donde comienza una caminata de unos cinco kilómetros para llegar a la aldea Pueblito Chairama. En Calabazo hay un par de tiendas de abarrotes y es posible comprar bastimentos para la travesía. Los primeros metros trascienden por en medio de Calabazo. A medida que uno recorre camino, las casas se reducen alrededor y en la última hay una persona que insólitamente recibe dinero a cambio de pagar la entrada al parque. Capitalismo en su más sólida expresión. Alguien cobra dinero por caminar en un área que, por definición, no es susceptible de ser modificada o intervenida de ninguna manera, a excepción de la misma naturaleza.

Una vez que se paga el impuesto por caminar en medio del bosque, hay que ascender por los hombros de las pequeñas sierras algún par de kilómetros. El suelo es arcilloso y en época de lluvias se forman lodazales monumentales que hacen el camino intransitable. Al cabo de un par de horas, el ascenso se reduce y se debe caminar por una suerte de meseta que se co-

rona por un sendero adornado de hileras simétricas de árboles de sombra. Después de unos varios cientos de metros por ese túnel de acacias, sale el caminante disparado a la entrada principal del Pueblito Chairama. La entrada es dramática. Del bosque denso y adormilado se pasa abruptamente a espacios abiertos con diversas terrazas que lucen brillantes por el sol.

Actualmente, esta entrada está cerrada y la visita a la plazoleta principal prohibida porque el Estado colombiano reconoció que esta plaza central contenía sitios sagrados que deben estar blindados al flujo de turistas (Resolución 0391 de 2018 emitida por PNN). Los sitios sagrados se llaman “ezuamas” y en esa plazoleta estarían los *ezuamas* relacionados con la formación y el liderazgo de los koguis, de tal suerte que desde el exterior se cree que se recuperó la aldea para hacer una escuela de *mamos*.

La visión de la aldea hace diez años fue impactante. Llegué lo más temprano que pude a Calabazo. Recuerdo que la alcabala estaba cerrada y no tuve que pagar el ingreso. Subí la falda de la montaña y después de algún agite me hallé en el sendero adornado de árboles que se abalanzen sobre la vía. Después, la aldea. La entrada estaba adornada por algunas lajas dispuestas como parales, la marca indeleble de la presencia de *ezuamas*; además de ello, estaban las dos plazas despejadas con sus verdes prados relucientes por la luz de la mañana; ese verde contrastaba con el gris de las rocas que formaban los anillos que servían de base a las viviendas. Más adelante, la vía empedrada se ampliaba en una más ancha de lajas gigantes dispuestas en una simetría cautivante.

Hace diez años, mientras caminaba por la aldea, sólo había un pequeño chico con una caja de poliestireno expandido que le permitía vender refrescos. Era un chico kogui y, al parecer, su familia vivía debajo de la aldea. La presencia del chico no era del todo arbitraria o coyuntural, hacía parte de la visión local del sitio que no es visto como un destino, un lugar por visitar, sino la residencia en el mundo (figura 3). Esta lucha de fuerzas desiguales se expresaba claramente en hechos como, por ejemplo, las prohibiciones que ciertos funcionarios hacían a los cuidadores de aldea, usualmente campesinos de la zona, para que no interactuaran con los indígenas estableciendo relaciones de reciprocidad, por ejemplo, la de recibir ayuda de los indígenas en las tediosas labores de poda a cambio de pertrechos o dinero. A pesar de ello, los funcionarios del parque, que eran mestizos locales, mantenían relaciones constantes con los koguis, pues era sin duda “demasiado” impedir el tránsito y uso de la aldea a cargo de los indígenas, máxime si en la aldea había sitios de pago.



Figura 3. Pueblito Chairama (Teykú) habitado y con cultivos (Foto del autor, 2016).

En 2008, año en el que recorrió la aldea por primera vez, era posible ver cómo los caminos de la aldea se perdían en la foresta y cómo, en los límites donde los arbustos habían sido podados, se veían más terrazas y anillos de antiguas viviendas. No era usual ver turistas. Han pasado diez años desde la primera vez que recorrió Pueblito Chairama y el panorama que he descrito es diferente. A cambio del paisaje de ruina prolífica, hoy día la aldea luce algo transformada. Hasta el cierre de la plaza central en el 2018, ya era frecuente comenzar a ver áreas repobladas por familias kogui.

Estas imágenes forman parte de la segunda visión que está determinada por los procesos locales que se llevan a cabo en ese lugar. Hoy día, antes de iniciar la cuesta que lleva a la entrada de la aldea, hay unas familias que ofrecen diversos productos, desde gaseosas, pasando por cervezas algo frías, hasta manillas y mochilas tejidas a la usanza tradicional. En la aldea propiamente, la soledad de los prados que hacía relucir los anillos prehispánicos a la luz de la mañana se ha difuminado. En la actualidad, después de coronar el paso por el bosque, sale uno a terrazas habitadas con chozas y cultivos que son claro signo de una residencia en el lugar. La aldea está poblada. Desde el 2018, es imposible acceder allí si no tienes permiso de las autoridades indígenas, lo que es de alguna manera un logro político.

En el 2008, los funcionarios de turno, en sus oficinas en Bogotá, señalaban claramente que cualquier intento de repoblamiento sería considerado una afrenta al inventario patrimonial del Estado. La visión me parecía un poco exagerada teniendo en cuenta que la consigna poca efectividad tendría en esas serranías donde estaban los campesinos conviviendo con los indígenas, en un lugar que ambos consideraban sagrado y de propiedad de los indígenas.

Es claro que en el siglo XVI se dio en Teykú una fractura de las dinámicas poblacionales. Con los procesos de conquista y despojo en el siglo XVI y la configuración del sistema de propiedad de la tierra en el siglo XVIII, el espacio de la aldea literalmente fue diseccionado del tejido territorial de los indígenas. Según una información que me suministró un funcionario

estatal de alto rango (2008), después que las autoridades colombianas demandaran un estudio catastral del área donde está Pueblito Chairama, se encontraron documentos coloniales que recalcan la propiedad de cierta familia de Santa Marta. Dado que en ésta no hubo familias con músculo financiero, más allá de la formación de hatos en las tierras bajas en la franja de costa, Chairama nunca fue intervenida para cría de ganado o agricultura, tal vez por estar lejos de la arteria principal que une Santa Marta con Riohacha. A diferencia de Chairama, otras aldeas fueron intervenidas al convertirse en fincas dedicadas a la agricultura y la ganadería, e incluso usadas para la siembra de marihuana y coca. Se está tratando de recuperar algunas de ellas para convertirlas en parques arqueológicos privados.

En Chairama, además de que las bases circulares han sido nuevamente usadas para ubicar las chozas, se ha comenzado a colocar pequeños cercos para proteger las matas de maíz, plátano y yuca de pequeños animales. A diferencia de hace diez años, la aldea está repoblada, lo que para unos es un síntoma de oportunismo y para otros la consolidación de una agenda de defensa de derechos culturales. Si bien no hay declaraciones oficiales al respecto, funcionarios de alto rango del departamento del Magdalena señalan su preocupación por la autonomía que han venido ganando los indígenas, en especial por los procesos obligados de consulta previa. Según la normativa nacional, en las áreas de línea negra (una línea que se ha trazado alrededor de la SNSM) cualquier obra civil requerirá una concertación con las autoridades locales indígenas. Esto ha hecho que se regule, de alguna manera, la presión constante del capital multinacional por apropiarse de estas franjas del Caribe colombiano para su explotación como destino turístico. Un hecho interesante de esta política es que las comunidades locales deben solas enfrentarse a los capitales multinacionales, siendo el Estado un mero espectador. Sin embargo, antes de dejar la presidencia de la república en el 2018, Juan Manuel Santos promulgó un decreto del Ejecutivo, el 1500 de 2018, que describe cada uno de los *ezuama* que forman la línea negra y señala cuáles son las acciones a seguir para que se dé una coadministración de esos territorios. Santos, en un decreto que tiene su voz, dice que los intereses de la propiedad privada, que son innegociables en esta norma, deben conciliarse con las visiones locales que los consideran sitios sagrados.

Para el empresariado local, la visión del tema es que la venta de Santa Marta como destino turístico se reduce, pues, a que las compañías no están dispuestas a financiar procesos de consulta previa y compensaciones a comunidades. Para las grandes cadenas de hoteles y para la burocracia regional principalmente, la creciente complejización jurídica que condensa los derechos culturales de poblaciones étnicas son una herramienta para la práctica de un oportunismo que construye lo indígena para el logro de beneficios económicos. De otro lado, los colectivos indígenas ven estos escenarios como logros de agendas de recuperación de autonomía y territorios, que se basan en el derecho que tienen sobre el manejo y la propiedad de la SNSM. Como me lo señaló la máxima autoridad indígena del norte de Colombia, José Santos Sauna, cabildo gobernador de la Organización Gonawindúa Tayrona, “los arqueólogos dicen que nosotros venimos acá en el siglo XVIII, pero la realidad que es siempre hemos estado acá” (abril de 2018).

Lo que resulta paradójico de estas dinámicas es que la SNSM se vende como destino turístico por estar habitada de indígenas, los que, a su vez, según el empresariado, son los que impiden que haya más turismo en la región. Lo insólito del caso es que ni las autoridades locales ni las nacionales ven la susceptibilidad de estas sociedades serranas ante el avance inminente no sólo de los proyectos de emprendimiento turístico, sino de las pandemias como la que actualmente vivimos. Con la virulencia anterior, las comunidades se cerraron, pero en

la actualidad no hay certeza de que la agresividad de estos vectores finalmente irrumpa estas comunidades que son bastante débiles.

Además de las transformaciones que se han dado alrededor de Chairama, acciones encaminadas por organizaciones indígenas obligaron a que las autoridades del parque bloquearan dos accesos, uno por la entrada de Calabazo, otro por la entrada del Cabo San Juan, que es el ingreso que comunica al Pueblito con la línea de mar. Con estos sellamientos se prohíbe el tránsito a lugares de pagamento que son usados por los kággaba y que están ubicados especialmente en pequeñas planicies que dan la base a recintos cuyas paredes son cantos gigantes (figura 4). En el 2016, después del paso del huracán Matthew, estos lugares sagrados quedaron expuestos, y debemos mencionar que antes eran de acceso libre para turistas.



Figura 4. Teilluna, jefe de todas las clases de piedras. Sitio sagrado cerrado al público.

Recuerdo que se podían apreciar los restos de libaciones que son conocidas en el castellano local como pagamentos: restos de cuarzos, dispersos en grupos sobre las bases de los cantos. Localmente, se llama la "zhátukua" y es el acto de consultar al ezuama. Estos hitos son como puntos donde se consultan las fuerzas primigenias, unas encargadas de ciertos animales y plantas, otros del sueño, otros del agua, otros de la separación entre la tierra y el mar y el día y la noche.

Había un mensaje construido por la idea de que los cuarzos debían residir en las bases de rocas gigantes, como si esos lugares indecisos donde la tierra no es todavía roca y donde la roca no es todavía tierra fueran esenciales en los actos de ubicar los cuarzos. El lugar era prolífico, de piso barrido y paredes gigantes en roca. Alguna vez el cineasta arhuaco Amado Villafaña decía que las rocas, los recintos que se hacían con ella o estaban compuestos de ella, era como las catedrales del mundo judeocristiano. Así, se podrá inferir toda la violencia que se despliega al cercar estos lugares y convertirlos en parques arqueológicos propiedad del Estado. Algunos arqueólogos pensaban que los sitios de pagamentos eran basureros, tal vez de

collares porque se encontraban muchos cuarzos. No era así. Eran sitios donde la gente había estado haciendo consulta.

Después de visitar el Pueblito, es posible caminar hacia cabo San Juan de Guía, un lugar de alta demanda turística, porque allí existe una playa de arenas blancas bañadas de aguamarina. Ese descenso se hace por lajas gigantes que forman un sendero inverosímil. En los primeros tramos, la disposición de las rocas forma tremendas pasarelas sobre los riscos, cosa que hace inferir una gran destreza ingenieril de las sociedades prehispánicas que fabricaron estas infraestructuras. Afortunadamente, este camino quedó sellado desde el 2018 y perdió su connotación de área turística.

A diferencia del ascenso que se inicia por Calabazo, el descenso al cabo San Juan de Guía se hace al borde de la quebrada que tributa sus aguas al mar. Las personas que diseñaron el camino de Teykú al cabo se tomaron el trabajo de disponer lajas sobre la canaleta que forma la quebrada de tal manera que uno camina por encima del riachuelo. En algunos tramos las cortas distancias entre los cantes rodados permiten que uno brinque, lo que da la sensación de rebotar en las rocas blancas. Teykú, como Macondo, estaba a la “orilla de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos”.

Una vez que se desciende, se cruza un riachuelo que en épocas de lluvias alcanza a ser un río correntoso. En épocas secas, es un pequeño afluente de aguas transparentes que se deslizan por el lecho de arena blanca. Otra vez estos lugares bisagra, el río que aún no se diluye en el mar, pero que ya no es más río. Este lugar, igualmente, es sitio de pagamento y en alguna oportunidad tuve la opción de participar, en una quebrada a pocos kilómetros de allí, de un tributo a los sueños. En esa oportunidad, el *mamo* (líder espiritual con funciones también políticas) pidió que recordáramos lo que habíamos soñado la última vez; debíamos tomar ese sueño como si fuera algo del tamaño de una moneda y meterlo dentro de las manos formando con ellas un cuenco. Una vez en este recipiente, debíamos enterrar el sueño cerca de la quebrada y así pagar por soñar. Algun antropólogo decía que este trabajo de pagar hace que los sujetos construyan relaciones cotidianas con los lugares y con las redes de comunidad, lo que a su vez permite consolidar organizaciones sólidas que generan agendas políticas de más largo alcance. De esta manera, los lugares son los puntos que permiten tejer y sostener procesos más amplios.

Al respecto de los pagamentos, el *mamo wiwa*, Ramón Gil, explicaba que el pago es esa condición necesaria para hacer una contraprestación por cosas que uno recibe como el agua, el aire, las plantas, los animales. Dado que en estas comunidades opera una visión que oscila entre el animismo y el analogismo, si apelamos a la clásica clasificación de Philippe Descola (2005), las acciones que implican beber agua, sembrar, cosechar, por ejemplo, requieren acciones simpáticas para afectar las partes complementarias con las cuales estas acciones están conectadas. Como en la episteme de la Europa del siglo XVI (Foucault 1999), el mundo, con su flora y su fauna, sus cielos y sus mares, sus ríos y sus montañas, es un libro abierto que deja indicios de las relaciones entre las cosas que ciertos eruditos, como los *mamos*, son capaces de leer para así mantener los equilibrios del mundo. Sin embargo, estos mundos se están quebrando desde siempre. Desde las colonizaciones del XVI, pasando por el crecimiento de latifundio en el XVIII, más los cambios territoriales de fines del XIX e inicios del XX; desde los inicios del tiempo, la consigna ha sido la acumulación de capital a costa de la expropiación territorial a indígenas. Efectivamente, esto es insostenible, por lo que es necesario pensar

estos territorios como las nuevas fronteras donde debe generarse el sanamiento del territorio y del planeta.

En términos globales, el proceso *kaggaba* con Teykú es ciertamente inédito en Colombia. Desde la promulgación de la Constitución Política de 1991, se planteó que el patrimonio arqueológico es de la nación. Esto le dio continuidad a una política de un Estado centralista. A pesar de ello, el proceso en Chairama señala que el Estado ha tenido que hacer excepciones y delegar el manejo de sitios a colectivos étnicos. De todas maneras, la rama judicial falló a favor de los indígenas ciertamente por la garantía de no usar el sitio para una actividad diferente a una actividad ritual. Se expresa en estos actos la idea de un indígena ecológico (Ulloa 2004), que es el apropiado este tipo de concesiones.

En un país que abiertamente reconoce que no hay continuidades entre las comunidades prehispánicas y las comunidades étnicas actuales, la ocupación de Chairama es, sin duda, desafiante y seguramente servirá de punto de partida para la consolidación de otras agendas de recuperación de tierras y autonomía política indígena.

A pesar de que la plazoleta central se ha recuperado para el movimiento indígena, el flanco sur de la aldea se ha convertido en la nueva ruta de paso de un flujo creciente de turistas. Entonces, vemos que los logros políticos son relativamente pequeños comparados con el crecimiento del volumen de turismo.

CIUDAD PERDIDA (TEYUNA)

La historia de Ciudad Perdida es incierta, lo mismo que la de Chairama. Lo único innegable es que la ruina existe antes del Estado y antes de la conquista, pues los españoles dieron fe de su existencia y su ruina. Al igual que Chairama, su época de construcción es imprecisa, pero se sabe que en el primer milenio de la era cristiana ya estaba ocupada (Giraldo 2010). A diferencia de Chairama, esta aldea no está ubicada cerca de la línea de mar, sino que está embotrada varias decenas de kilómetros arriba en la cuenca del río Buritaca, uno de los afluentes más importantes del litoral occidental de la SNSM (ver figura 1).

En la década de 1970, cuando la SNSM era la despensa de la mariguana de Estados Unidos, muchos campesinos que venían de los Andes colombianos comenzaron a poblar las faldas serranas que otrora habían sido asentamientos indígenas. Ya que los indígenas estaban replegados más arriba de la montaña, la colonización de las faldas bajas fue relativamente fácil y se hizo en corto tiempo. El campesinado, en su afán de producir, aró cuanta planicie encontró y, de esta manera, comenzó a descubrir asentamientos prehispánicos que fueron el deleite de aprendices de guaqueiros y guaqueiros renombrados que venían del sur arañando riquezas a las montañas.

A veinticuatro kilómetros de una aldea que lleva el ilustrativo nombre de “Machete Pelao”, los campesinos hallaron un sistema de terrazas unidas por caminos; pronto estas áreas se comenzaron a guaquear por la presencia de oro. Hay que recordar que, medio siglo atrás, enviados del magnate G. Heye, ingeniero civil egresado de Columbia University, habían logrado conseguir en Santa Marta sendos lotes precolombinos en oro y cerámica, que fueron a parar a las colecciones fomentadas por este señor (Mason 1938). Las colecciones que comenzó a formar Heye, es menester recordarlo, forman hoy día la colección National Museum of the American Indian. Comenzó a armarlas Heye mientras los arqueólogos que él coordinaba hacían espionaje en Latinoamérica; algunos de ellos usaban la red que había conformado la United Fruit Company para adentrarse en el territorio y así poder rendir sus informes. Esto

fue lo que pasó con el arqueólogo-espía J. A. Mason que se reconoce como uno de los primeros arqueólogos profesionales que visitó Santa Marta (Londoño 2020).

En Teyuna las terrazas tenían ajuares funerarios con oro, de manera tal que la eventual riqueza desató toda serie de animosidades entre los guaqueros. Una vez que comenzó el saqueo intensivo del lugar, el inicio de los enfrentamientos armados entre familias fue casi inmediato. Los saqueos no sólo terminaban con la venta de los collares con cuentas de oro en los bares de Santa Marta, o con la subasta de los caciques en miniatura adornados con grandes coronas doradas en los burdeles de la ciudad. Además de los conflictos que desataban las copas, también arreciaba la guerra, no sólo por quién exploraba más espacio, sino también por cómo evitar ser robado al sacar y transportar el botín en el largo camino de Ciudad Perdida a Santa Marta. La sangre no se hizo esperar y más pronto que tarde comenzaron las intrigas que terminaron en emboscadas, rencores y venganzas.

Cuando comenzó el llanto de las viudas, uno de los baquianos que había sido pionero en la subida a Ciudad Perdida, Franklin Rey, se tomó la tarea de ir hasta la fría Bogotá a poner en conocimiento de las autoridades el desorden que reinaba en el alto Buritaca. Ante la queja de Rey, el gobierno colombiano envió las primeras misiones arqueológicas que comenzaron a hacer documentaciones de los hallazgos; junto con arqueólogos y arqueólogas también comenzó a imponerse cierto orden por medio de la visita regular del ejército.

Algunos de los baquianos viejos con los cuales tuve oportunidad de conversar contaban que ellos se encargaron de llevar los equipos de profesionales a las ruinas. Fueron ellos mismos quienes ayudaron con los rigores de la medición y del levantamiento de planos y, en casos más extremos, sugirieron donde debían reposar las lajas para darle la forma a una aldea que prometía como destino turístico.

Las primeras campañas de los baquianos fueron difíciles. La lluvia tropical hacía imposible tener fuego en los campamentos, y sin fuego era difícil hacer los alimentos que alivianaban la pesadumbre de la humedad. De este modo, las primeras labores en este mundo que parecía crearse consistieron en prepararse contra el agua. Siempre me provocó buen humor que los baquianos me contaran sus aventuras. Con plásticos se hicieron depósitos que se llenaron de madera; a la siguiente visita, había leña para el fuego del arroz y el calor del café. Pronto uno de los baquianos colonizó un cruce de aguas y allí pudo hacer una primera parada en la ruta a la aldea. El primer punto de la avanzada fue “Donde Adán”. Como una señal del destino, así se llamó el primer hombre de esta nueva colonización. Campesinos despojados de sus tierras en el interior de Colombia, colonizando las faldas serranas que escondían las cosas de los indios. Parece una novela de Saramago.

Más arriba de Adán, otros campesinos hicieron lo propio. Colonizaron otras vertientes para robarle a la montaña donde poner pastizales para ganado, y donde sembrar plátano, café, yuca y demás bastimentos necesarios para sostener sus familias. Igualmente, estos baquianos tuvieron que negociar con los indígenas el paso por tierras nativas y así se fueron gestando las formas de territorialidad actual. Negociando con campesinos e indígenas, los baquianos lograron consolidar una red de campamentos que permitieron, ya en la década de 1990 plenamente, ofrecer un *tour* que permite la visita a la aldea prehispánica de Ciudad Perdida, conocida entre los indígenas como Teyuna. Hay que recalcar que ésta siempre ha estado habitada por unas familias kogui y que este hecho ha sido ciertamente obviado en muchas descripciones del sitio.

Para muchos visitantes, las décadas de 1980 y 1990 estuvieron marcadas por el riesgo latente que implicaba la visita del lugar. El Ejército de Liberación Nacional (ELN) se adjudicó

varios secuestros de extranjeros que visitaron la aldea; en la década de 1990, el área sirvió como escenario de la ocupación paramilitar por medio de ejércitos privados que disputaban territorios a la guerrilla, así que el panorama era ciertamente complejo.

Como en toda disputa por territorios, las mujeres fueron las que peor parte recibieron de la avalancha de vejaciones que se asomó en la cuenca del Buritica. Los líderes paramilitares accedieron a las mujeres jóvenes sembrando una generación de infantes de padres inciertos y de madres traumatizadas.

Después de la desmovilización de los paramilitares, finalizando la década del 2000, la región adquirió un perfil predominantemente turístico. De esta manera, se organizaron compañías que ofrecen una visita a Ciudad Perdida y otros destinos. La organización del turismo no ha estado exenta de conflicto, se han reportado asesinatos de miembros de compañías de turismo, y éstas han tenido que ganarse un lugar dentro de la oferta de servicios en una región donde tradicionalmente no ha existido presencia del Estado. Dentro de las compañías que ofrecen servicios de viajes, hay por lo menos unos cuatro operadores que provienen de contextos campesinos, y hay otras tres compañías de propiedad de indígenas. Estas últimas son relativamente más recientes y se nota el crecimiento de sus operaciones.

Las compañías de las que hablé arriba ofrecen paquetes de turismo que consisten en un viaje de aproximadamente cuatro o cinco días. El primer día se camina de Machete Pelao a las cabañas de Adán. El segundo día se camina de las cabañas de Adán a un campamento kogui después del pueblo de indios de Mutanzhi. El tercer día se asciende a Ciudad Perdida y se pasan algunas horas en el sitio. Después hay que regresar al campamento donde se durmió el segundo día. El cuarto día se camina hasta Machete Pealo donde esperan unas camionetas 4x4 que regresan los turistas a Santa Marta. Otras personas adicionan un día más y el cuarto día duermen en casa de Adán para relajarse en los manantiales que cruzan el predio.

Desde Adán a Ciudad Perdida hay una ruta con altibajos en un recorrido que inicia a 500 o 700 m.s.n.m. hasta los 1300 m.s.n.m. Los turistas, que en su mayoría son extranjeros, llevan pequeños morrales y bastones para caminar. En cada estación, deben dormir en hamacas o camarotes y deben compartir pocos baños. En las temporadas altas, los pequeños cestos de los baños rebosan y el panorama es ciertamente desagradable.

Usualmente, las compañías de turismo arman grupos de diez o quince turistas, quienes se encargan a un baquiano. Éste contará con el apoyo de un traductor al inglés y una cocinera, la cual será la encargada de velar porque los caballos lleven el mercado de estación en estación y así poder serviles a los turistas tres comidas diarias. En las estaciones hay grandes cocinas donde diversas cocineras pueden preparar los alimentos para sus grupos. De esta manera, en las temporadas altas, hay varias mujeres cocinando en ollas gigantes para sus respectivos grupos. Una vez que los alimentos están preparados, los comensales se sientan en mesas largas para masticar el descanso.

Cuando se han recorrido más de veinte kilómetros caminando desde Machete Pelao hacia arriba del Buritaca, se encuentra la última estación. En ella es necesario cruzar el ancho río, cuyas aguas, en condiciones promedio, no superan la cintura. Una vez cruzado, hay que ascender por varios cientos de escalones para llegar a las primeras terrazas.

La llegada a Ciudad Perdida (figura 5) es épica. Después de dos noches de travesía, alcanzar el sitio reconforta. Hay caminantes que no llegan al lugar y, en pocas ocasiones, ha ocurrido que algunos mueren en el camino por diversas razones. En la parte baja de la aldea, las terrazas tienen muros más altos que Chairama y hay más densidad de asentamientos. Después de este primer complejo, se accede a otro conjunto de terrazas para luego llegar a la plazoleta

central. Desde ésta se divisa en lo alto otros aterrazamientos, uno que le corresponde al campamento del ejército y otro donde está ubicada la cocina y el complejo de cabañas que son el centro de administración del parque arqueológico.



Figura 5. Ciudad Perdida, panorámica desde la sede administrativa (Foto del autor, 2017).

A diferencia de Chairama, por la altura de Teyuna, suele haber neblina, lo que hace que el color de las terrazas sea más opaco en la mañana. En uno de los costados del sitio, vive una familia kogui y habita uno de los *mamos* más ancianos de la región. En esa parte de los aterrazamientos, algunas terrazas están cultivadas con yuca, ñame, palangana, y algunos anillos de roca están habitados por chozas con paredes de bareque y techos tupidos de palma.

Acá el turismo no parece dar tregua. Los baquianos recorren los casi treinta kilómetros en jornadas de cuatro días varios meses, para lograr hacerse algún ahorro para una casa o

para sobrevivir. Los más viejos nunca terminan de trabajar para lograr su manutención, hasta que mueren desplomados por un infarto. En el pasado han ocurrido hechos violentos que limitaron algún movimiento de baquianos que esperaban un turismo organizado que les permitiera una cobertura en salud y derecho a retiro. Ha sido difícil revisar esos temas porque nadie está dispuesto a dar información; sin embargo, es cierto que, cada vez más, el turismo se regula por normativas estatales que tienen a favorecer empleados, pero la corrupción hace que realmente no se generen procesos fiscales para verificar que las empresas den las garantías de ley a los baquianos. Pero esto no ha sido suficiente. El mismo Franklin Rey, el abuelo, como le decía, murió haciendo la extenuante ruta de Cañaverales al Cabo San Juan de Guía en el Parque Tayrona. Nadie iba a pensionarlo, y mientras pasaban los días en que debía estar descansando, tenía que arriar turistas para que salieran del mar y no les cogiera la noche por los senderos del Tayrona.

Esta marejada que ha traído el turismo hace que exista cierta armonía entre diversos actores que confluyen el territorio. Servicios de alimentación, servicios de transporte con tracción animal, servicios de movilización de remesas, pago a indígenas por uso de caminos reales, seguridad, todo forma un remolino que genera la imagen del capital como una fuente inagotable que se expresa en el turismo. Como lo dicen los baquianos: “el turismo es el nuevo petróleo”. Y como éste, hay derrames contaminantes, como la actual pandemia que tiene seco el flujo de turistas.

Para los administradores del parque es beneficioso, porque cada visitante debe tener una manilla que, al comprarse, sustenta un fondo para el siempre necesitado presupuesto del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). La aldea, a diferencia de Chairama, está en un proceso de auge de generación de recursos. Esto se traduce en una cadena productiva que alimenta diversos sectores que se interesan en la promoción y difusión del sitio como destino turístico. En la actualidad, el flujo de turistas ha hecho que se comience, por ejemplo, a usar gas natural en vez de madera local, pues simplemente los árboles de mejor combustión ya no existen. La introducción de gas natural ha sido una innovación de los baquianos y entre algunos de ellos se ha logrado acordar la reducción de la tala. Hay que reconocer un trabajo coordinado de los baquianos en los temas que implican el manejo de basuras, el cuidado del turista y el interés por generar una buena impresión. En este orden de ideas, es claro que el proyecto de gestión del sitio, su visita, la experiencia que uno construye al recorrer el área, es una producción que le debe casi todo a los campesinos. Estas industrias ocurren en un territorio complejo donde hay narcotráfico en diversas escalas de la producción de cocaína.

He subido cuatro veces a Ciudad Perdida y siempre se repite una práctica. Los visitantes suelen subir a las terrazas más altas donde está el comando de ejército. Desde allí se divisa la plazoleta central con la terraza mayor. Los visitantes esperan el momento en que los grupos de caminantes se dispersen y las terrazas centrales luzcan vacías para así disparar fotos que develaran una ruina sin gente cuando en realidad es una ruina habitada (figura 6). Esta tendencia parece resumir bien el teatro en que se ha configurado Teyuna. Si uno se hace a la idea de que en el lugar siempre han existido familias indígenas, se puede comprender el sitio como un asentamiento familiar que fue cercado por un parque natural, en cuyo interior se constituyó un parque arqueológico, que a su vez sirve de base militar.



Figura 6. Cultivos de indígenas kággaba en Ciudad Perdida (Foto del autor, 2018)

En las familias que habitan en Teyuna, hay cierta abnegación y se convive con la afluencia de turistas que llevan los baquianos. De hecho, las veces que he subido con estudiantes y con la guía del hijo de Franklyn Rey, Edwin Rey, este último ha pedido siempre entrevistas a los *mamos*, quienes en sus discursos recalcan la importancia del sitio como espacio vital de la religiosidad de la sierra. Por la información obtenida, se infiere que Ciudad Perdida fue una construcción estatal que se gestó en los procesos de intervención de la SNSM en la década de 1970, cuando desde Bogotá se mandaron las primeras misiones. La idea era vincular el sitio al naciente sistema de parques arqueológicos, por lo cual se intervino con la intención de hacerlo accesible al turismo. Como lo ha señalado la antropóloga Margarita Serje (Serje 2008), en esa época primaba una utopía ecológica que suponía que, al conocer el manejo del territorio por parte de los “tairona”, sería posible construir una sociedad armónica que poblara la sierra.

Alguna vez decía el antropólogo de Santa Marta Julio Marino Barragán que las agendas de las organizaciones indígenas de la década de 1970 en la SNSM tenían como objetivo pedir una rápida devolución de Ciudad Perdida ante la consagración del sitio como parque arqueológico. Poco se avanzó en este proceso, pues lo que ocurrió a lo largo del tiempo fue que el parque arqueológico comenzó a ser una necesidad creciente para soportar el gradual interés de visitantes al sitio. Ante esta presión ejercida, la conclusión fue una organización del territorio para el turismo y la vinculación de los indígenas al negocio.

CONSIDERACIONES FINALES

Al comparar los dos casos, quedan en evidencia varias cosas. La primera es que, en los tiempos de la patrimonialización, los procesos de resistencia locales también influyen en los reacomodos que tienen las geografías del patrimonio. Se trata de una lucha que se libra en torno a espacios o monumentos cuyo cuidado y preservación supone sentidos de vinculación a grupos que expresan de esta manera su poder. La segunda cuestión es que las presiones que configuran un marco de lo patrimonializable ejercen fuerzas desiguales en diversos sitios. La presión turística, por ejemplo, no es una presión que se manifieste en Chairama, como, en cambio, es el caso de Teyuna. De hecho, ha sido en Chairama, ahora reconocido como Teykú, donde ha germinado el proyecto del movimiento social indígena de la SNSM encaminado a la recuperación de sitios. En tercer lugar, las configuraciones que toman los espacios del patrimonio tienen impactos desiguales. En el caso de Chairama o, mejor, de Teykú, la reocupación de la aldea ha implicado un proceso de recorte de espacios sobre los cuales podrían circular los turistas. En el caso de Teyuna, por el contrario, se ha invertido un esfuerzo enorme en aumentar las posibilidades de circulación de turistas.

Respecto de la primera cuestión, es evidente que el movimiento indígena ha venido luchando contra toda la configuración de la costa de Santa Marta como paisaje de expansión portuaria. Si en el siglo XVI se inició una colonización de las tierras de la costa aptas para la siembra, en el siglo XXI se ha configurado una colonización de las costas por medio de puertos que sirven para exportar las materias primas como carbón y petróleo que se extraen de los territorios internos. Esta expansión de proyectos asociados al extractivismo ha implicado el cerramiento de espacios de pagamento, por lo que las comunidades indígenas han desplegado procesos de resistencia. Como se dijo arriba, esto ha llevado a que el gobierno central, a inicios del 2018, declarara como zonas de consulta con colectivos étnicos una gran parte de la base de la pirámide que es la SNSM. Este reconocimiento, que implica la consulta a las comunidades sobre cualquier emprendimiento, causó malestar entre los gremios de la construcción y los gremios de servicios turísticos, ya que la expansión de proyectos civiles tendría que negociarse con autoridades étnicas. Habría que llamar la atención sobre el hecho de que estos procesos de reconocimiento se dan bajo una gran presión de capitales externos que desean invertir en los enclaves que hay en el Caribe colombiano. Entonces, los procesos de reconocimiento a los entes locales, como las comunidades étnicas, se da como una suerte de tabique que media con una fuerza que es descomunal y que tiene la posibilidad de incidir en las decisiones locales. De todas maneras, las herramientas jurídicas se dan para que los emprendimientos consulten a las comunidades locales, pero el avance de los emprendimientos es inminente. Los resultados de los procesos de consulta previa son erráticos, pues esta información no es de fácil acceso, pero lo cierto es que estas megaobras avanzan sin problema por territorios indígenas.

Además de lo anterior, otro elemento que queda claro es que las presiones que influyen en la manera en que un sitio arqueológico se vuelve visible o no son desiguales. En el caso de Chairama, las coacciones del mercado son menos contundentes que en el de Ciudad Perdida. Podría argumentarse que en el primero la visita de un día no hace rentable un emprendimiento que implique la promoción del sitio. En cambio, en Teyuna el hecho de que haya que pernoctar hace que diversos operadores se disputen el mercado de turistas. Por ello, para el caso de Chairama no se genera una publicidad que ofrezca visitas a pueblos ancestrales, como ocurre en Teyuna, donde los indígenas aprovechan la sed de imágenes esenciales para acceder a algunos recursos económicos. De hecho, en Teyuna, algunos operadores turísticos de los propios koguis ofrecen visitas a Mutanzhi como parte de un paquete de recorridos por la SNSM. Como lo señala el *web site* kogui, este pueblo “conserva toda su riqueza ancestral y cultural”. Estas dinámicas implican maneras desiguales en las cuales se ofrece una experiencia de lo étnico y estas decisiones de apertura o cierre dependen de los contextos locales. De hecho, hemos venido hablando a lo largo del texto de los koguis, pero internamente comienzan a darse cuestionamientos sobre esta palabra; para algunas personas la palabra “kogui” podría esconder más que ilustrar, pues no es claro que haya consenso sobre lo que define a la nación kogui.

También habría que colorear matices y señalar que, en el caso de Mutanzhi, el hecho de que todos los días pasan a su frente hordas interminables de turistas hizo casi obligatorio que, de parte de la comunidad, se gestara la opción de una visita con fines de lucro. Eso sin duda ocurrió y es de esta manera que “Kogui Tours”, una empresa de propietarios kogui, terminó por ofrecer el paquete al pueblo “kogui”. La experiencia muestra que cada operador turístico tiene sus preferencias de cocinas y paradas. Sin duda alguna, ir a Ciudad Perdida con un operador indígena da una visión diferente de la experiencia de la travesía. En todo caso, la visita a la aldea indígena se da en el marco de una relación totalmente fetichizada en la cual los indígenas son esa expresión de la humanidad en sus versiones primigenias. Pero en realidad, la visita se da en el marco de una *performance* en la cual el otro se esencializa para ser consumido en una experiencia que se condensa en una fotografía. En el caso de Chairama, las cosas son diferentes. Los koguis son más proveedores de bebidas y de bisutería para los turistas, y en el sitio repoblado están totalmente retraídos e inaccesibles. No desean ser molestados, no desean ser fotografiados, no les interesa tener interacción con los turistas. Esto no significa que en Mutanzhi se otorgue cierta licencia al voyerismo, sino que hay cierta concesión, tal vez obligada, tal vez concedida, tal vez las dos cosas simultáneamente.

Lo dicho arriba nos lleva a la tercera cuestión. Si bien se da una lucha por el lugar, y además éste se expone de manera desigual a las presiones como las del mercado o las del Estado, los lugares adquieren así fisionomías particulares que espacializan las luchas simbólicas y las diversas formas en que se sedimentan las presiones externas. En el caso de Chairama, la presión del mercado no es tan fuerte como en Ciudad Perdida y esto confluye con la agenda de repoblamiento que condensa el éxito de la lucha indígena en este sector de la SNSM. De tal manera, el espacio como atracción turística se reduce, se cierran pasillos, se prohíben tránsitos y el sitio parece cerrarse. En el caso de Ciudad Perdida, todos los días hay una hamaca nueva y un camarote nuevo que espera ser alquilado para aumentar el flujo de dinero hacia los campesinos mestizos e indígenas que son los que hacen las inversiones en posadas. Esta dinámica es concomitante con el deseo constante de mantener la aldea abierta al público todo el año. Por eso ésta luce siempre prolífica, sus calles están limpias, sus lajas bien dispuestas y los

indígenas al margen, en las periferias del sitio para que no arruinen la imagen de ruina que debe tener el sitio al ser fotografiado.

En el caso de Chairama, a pesar de que el tramo es más corto y se da dentro del Parque Tayrona, el camino no está controlado por los grupos de baquianos. De esta manera, se puede tener una experiencia más o menos próxima a lo que sería caminar libremente por el bosque tropical. En Chairama la experiencia como actor externo que visita el lugar implica una interacción con los otros que están en procesos de marcación territorial. Entonces, implica un constante proceso semántico de recalcar el carácter de extranjero, de entrometido del visitante. En el caso de Ciudad Perdida, los procesos de mercantilización de la visita hacen que el mensaje sea constantemente el de hacer sentir al visitante como un cliente que merece una atención especial. Así, los baquianos tienen un compromiso constante con mantener limpia la trocha, otorgar buenos alimentos a los turistas y proporcionarles toda la confianza para ir avanzando en el bosque.

Por lo pronto, la tendencia parece seguir dándose. Chairama está en un proceso de repoblamiento que implica dinámicas de cierre y contención. Ciudad Perdida seguirá consolidándose como un destino obligado en la visita al Caribe colombiano, lo que implica procesos de apertura y distensión. Hacia el futuro seguramente la región seguirá explotando su perfil turístico y se reorganizarán otras aldeas que podrían presentarse como ruinas arqueológicas.

Como se ve en los casos mostrados, las luchas por el lugar, los efectos desiguales de las presiones del mercado, del Estado y de la comunidad, como también las configuraciones de los espacios con dinámicas de cierres y aperturas, hace que la idea del patrimonio sea fluida y variante y no algo dado de antemano.

RECONOCIMIENTO

Este capítulo se escribió gracias a los fondos otorgados por el proyecto “Repoplano Chairama”, financiado por la Universidad del Magdalena.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, Pablo, Wilhelm Londoño y Eva Parga
 2018 Equality and hierarchy, sovereignty and multiculturalism: the heritagisation of Raizals in Santa Catalina (Colombia). *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44:1-20.
- Colmenares, Germán
 1987 *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XXI*. Univesidad Nacional, Bogotá.
- Descola, Philippe
 2005 *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Foucault, Michel
 1999 *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.
- Giraldo, Santiago
 2010 Lords of the snowy ranges: politics, place, and landscape transformation in two Tairona towns in the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Tesis doctoral, University of Chicago, Department of Anthropology, Chicago.

- Gnecco, Cristóbal
1999 Sobre el discurso arqueológico en Colombia. *Boletín de Antropología* 13(30):147-165.
- Joyce, Rosemary
2017 *Painted pottery of Honduras: object lives and itineraries*. Brill, Nueva York.
- Londoño, Wilhelm
2003 La “reducción de salvajes” y el mantenimiento de la tradición. *Boletín de Antropología* 34:235-251.
- 2020 Archaeologists, Bananas, and Spies: The Development of Archaeology in Northern Colombia. *Arqueología Iberoamericana* 12(45):11-21.
- Mason, Gregory
1923 The riddles of our own Egypt”. *The Century Magazine*, 1 de noviembre, 43-59.
- 1938 *The culture of the Taironas*. University of Southern California, Los Angeles.
- Mestre, Yanelia y Peter Rawitscher
2018 *Shikwakala. El Crujido de la madre tierra*. Organización Indígena Go-nawindua Tayrona, Barranquilla.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1951 *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta*. Banco de la República, Bogotá.
- 1953 Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista Colombiana de Antropología* 1:16-122.
- Serje, Margarita
2008 La invención de la Sierra Nevada. *Antípoda* 7:197-229.
- Ulloa, Astrid
2004 *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

UNA CRÍTICA DESENCANTADA DE LOS PROCESOS DE TURISTIFICACIÓN Y EXTRACTIVISMO EN ARGENTINA: EL CASO DE LOS PUEBLOS CON ENCANTO

JAVIER PASTRANA, CARINA JOFRÉ, MARCELA EMILIA DÍAZ,
MAAI ORTIZ

DESENCANTARSE PARA RECONOCER EL PROBLEMA

Este capítulo surge de la necesidad de desentrañar los procesos de despojo que promueven los diseños oficiados por los programas turísticos culturales patrimoniales desplegados recientemente en la provincia de Catamarca, en la región Noroeste de la República Argentina (NOA). El estudio etnográfico se concentra en el Programa “Pueblos con Encanto”, en curso de implementación por parte del Municipio de Santa María desde el año 2019, y se completa con las visiones críticas al programa en su ejecución en México. Ya en 2017, los Ministerios de Turismo y Cultura de la Nación Argentina lanzaron, a través de la Comisión de Monumentos, de Lugares y Bienes Históricos, el Programa “Pueblos Auténticos”,⁷¹ siendo éste el primer antecedente a escala nacional.

El modelo de aquellos programas fue exportado desde México, en su famoso formato de “Pueblos Mágicos” creado en el 2001. Convertido en una marca reconocida regionalmente, el programa recupera paradigmas desarrollistas de larga data en Latinoamérica, pero ahora combinados con nuevos discursos y tendencias del turismo internacional. Éstas están orientadas por un *marketing experiencial* que busca atraer a los consumidores de ese turismo, ofreciendo experiencias emocionales, únicas, auténticas, y por eso mágicas, en pequeños poblados de menos de veinte mil habitantes que,

han sabido guardar para todos, la riqueza cultural e histórica que encierran. Un Pueblo Mágico es una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin MAGIA, que emana en cada una de sus manifestaciones socio-culturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico. (SECTUR 2006, p. 1)

Según el modelo mexicano, la figura de Pueblos con Encanto surge “con el objetivo de dar la oportunidad a un mayor número de municipios con vocación y atributos turísticos,

71 El Programa Nacional Pueblos Auténticos se promueve a través de una declaración emitida por la Comisión Nacional de Monumentos, de Lugares y de Bienes Históricos, encargada de integrar a diferentes pueblos en esta categoría. A la fecha, los Pueblos Auténticos declarados en Argentina son: Jujuy: Purmamarca y San Francisco de Alfarcito; Chubut: Gaiman y Camarones; Santa Fe: Moisés Ville; San Luis: La Carolina; Buenos Aires: Isla Martín García y La Angelita; Corrientes: Concepción del Yaguaré Corá; Salta: Cachi; Córdoba: Villa Tulumba; Neuquén: Villa Trafal; Mendoza: Las Cuevas; Catamarca: Antofalla; Río Negro: Playas Doradas; Santa Cruz: El Chaltén; Tierra del Fuego: Tolhuin y Puerto Almanza.

de recibir apoyo estatal para difundir, estimular y fortalecer su actividad” (SECTUR 2006, p. 10). Las localidades, a través de sus municipios, aspiran a través de este programa a obtener la distinción de “Pueblos Mágicos”, para lo cual deben cumplir una serie de requisitos a ser evaluados por la Secretaría de Turismo y del Comité Interinstitucional de Evaluación y Selección. Además de una población máxima de veinte mil habitantes, también deben estar ubicados a una distancia máxima de 200 km de un destino turístico consolidado, caracterizado por un mercado emisor, solicitud municipal y estatal, valoración federal; tener una planificación municipal que considere al turismo como una actividad prioritaria o estratégica para su desarrollo integral; un reglamento de imagen urbana que observe reglas de operación para el mantenimiento y la preservación de edificaciones, inmuebles históricos, parques, plazas, vialidades, vegetación y mobiliario urbano; un plan de desarrollo municipal que contemple acciones de fomento al turismo, desarrollo urbano, ordenamiento, conservación ambiental, cultura y preservación de su naturaleza, etc.; una petición de la sociedad civil, asociación de representantes (generalmente empresarios); deben contar con un gestor que funja como representante-enlace; estrategias de participación comunitaria, partida económica para tres años, planes de desarrollo cultural y ambiental, reordenamiento comercial; contar con atractivo turístico referente (patrimonio cultural, histórico, artístico, etc.); ofrecer diversidad de productos turísticos, arquitectura vernácula o del siglo XX con edificaciones emblemáticas, conservar y fomentar el patrimonio inmaterial como fiestas y tradiciones representativas, producción artesanal significativa, cocina tradicional en contexto original, servicios de alojamiento de nivel intermedio, servicios de salud y seguridad pública e inventario del patrimonio local (edificios, monumentos, zonas arqueológicas, etc.) (Ortiz 2013).

El programa Pueblos con Encanto es un modelo de turismo cultural prediseñado por expertos en mercadotecnia y planificación, tales como el exsubsecretario de la Secretaría de Turismo (SECTUR) Federal en México, Eduardo Barroso Alarcón,⁷² exdirector de la consultora EB Turismo y director de otra consultora: Esfera Turística. El programa se considera modelo en el turismo internacional latinoamericano y es exportado hacia varios países desde, por lo menos, el 2012. Es el caso de El Salvador, Honduras, Colombia, Chile, Perú, Ecuador. En el caso de Argentina, comenzó a tener influencia en materia de política turística a partir del año 2017, tanto en el gobierno nacional como en algunas provincias, por ejemplo, Catamarca. “Los Pueblos con Encanto” y “Pueblos Mágicos” reproducen un modelo de desarrollo empresarial adoptado por administraciones estatales para el ejercicio gubernamental. En este claro incentivo estatal de estos programas de negocios en el campo turístico y patrimonial, no es de extrañar que hayan sido estas “empresas socias” –consultoras turísticas– unas de las principales encargadas de llevar este modelo a otros países, tal es el caso de la propia empresa EB Turismo que opera en México, o la empresa INYPSA contratada por la Presidencia de la República de Honduras, para crear el plan del gobierno 2011-2014, donde se introdujo el Pro-

72 En entrevistas y exposiciones ofrecidas por Barroso Alarcón, él mismo ha planteado que los Pueblos Mágicos son una “marca poderosa” que funcionó integrando los sectores del turismo privado y gestiones estatales de gobierno para crear “oportunidades de desarrollo de un turismo nacional”, multiplicando la infraestructura de servicios turísticos (hoteleros, gastronómicos, etc.) en los pueblos con estas declaraciones. Ver entrevistas disponibles en *Reporte Lobby*, (Video nota 2 de marzo de 2017) ¿Quién creó los Pueblos Mágicos de México? Eduardo Barroso entrevista: Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=9Gf2JBrTgjg> (Consultado por última vez el 20 de diciembre 2019); Con fines Turísticos (Video nota 24 de mayo de 2019). *El Programa Pueblos Mágicos está vivo*. Entrevista con Eduardo Barroso Alarcón: Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=63NRssN952k> (Consultado por última vez el 20 de diciembre 2019).

grama “Honduras: Pueblos con Encanto”. Las universidades técnicas también han cumplido su rol en la difusión de este modelo mexicano. Es el caso de la Universidad Tecnológica de Pereira en Colombia, contratada por la Gobernación de Risaralda para el desarrollo del proyecto “Risaralda: Pueblos con Encanto”.

A la fecha, el programa ha dejado de funcionar como un proyecto incentivado por el estado nacional mexicano, cortando el envío de recursos financieros a los estados que poseen la marca Pueblos Mágicos.⁷³ Esta medida, que también recibió críticas, fue anunciada por el gobierno de Andrés Manuel López Obrador a pocos meses de iniciar su mandato, en parte por los numerosos problemas y críticas que enfrentó el programa debido a sus impactos negativos en pueblos y comunidades, y por el otorgamiento de licencias a través de procedimientos enviciados institucionalmente. No obstante, sigue circulando y proliferando en los mercados culturales internacionales como marca registrada mexicana “de exportación”.

Este trabajo intenta poner el acento en la problematización de los procesos de despojo que intensifica la adopción acrítica de estos modelos moderno-coloniales capitalistas de turismo patrimonial en regiones como el Noroeste argentino, donde el Estado enfrenta problemas tales como altos índices de pobreza, indigencia, desocupación, relacionadas directamente a las escasas fuentes de trabajo y a la ausencia de infraestructura de servicios básicos que aseguren el acceso al agua, luz, gas, caminos, salud, educación. Según datos oficiales ofrecidos por el propio Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), la provincia de Catamarca es la segunda con el mayor índice de pobreza en Argentina,⁷⁴ detrás de Santiago del Estero. Es notorio en este informe del INDEC –conocido desde 2019–, que las seis provincias con mayores índices de pobreza e indigencia en el país son de provincias del NOA: Santiago del Estero, Catamarca, Salta, Tucumán, Jujuy y La Rioja; todas reorientadas como “nuevos destinos turísticos nacionales” desde la crisis del 2001.

A través de estos programas turísticos, los gobiernos provinciales incentivan un tipo de ciudadanía cuya racionalidad mercantilizada apunta a transformar pequeños poblados y sus comunidades en “sociedades de pequeños empresarios” y, en el mejor de los casos, “sociedades de emprendedores autónomos” que procuran acumular plusvalor, promocionando formas de asociativismos empresariales turísticos, los cuales incluso han mostrado negativas consecuencias en sus lugares de origen, tal es el caso de México. El Estado traslada sus responsabilidades a la ciudadanía, delega en ellos (les ciudadanas/os) todos los riesgos sociales y las consecuencias de sus acciones, “la población se concibe como un conglomerado de emprendedores y consumidores que calculan, y no como un conjunto de ciudadanos que respetan reglas” (Comaroff y Comaroff 2012, p. 84). Esta racionalidad capitalista es la promovida por las fórmulas del microcrédito estimuladas por las iniciativas globales.

El objetivo de este movimiento es prestar –adviértase, no es dar–, la idea rectora es la de una transacción puramente comercial, no la de una “dadiva”- pequeños capitales a bajo interés a un número muy grande de gente sumamente pobre, a fin de que cultiven su natural instinto empresario (Comaroff y Comaroff 2012, p. 84).

73 Adiós Pueblos Mágicos; en 2020 gobierno ya no destinará recursos (Nota 3 de julio de 2019). *SDP Noticias*. México. Recuperado de <https://www.sdpnoticias.com/nacional/gobierno-magicos-pueblos-adios-2020-1.html> (Consultado por última vez el 03 de mayo 2020).

74 Catamarca es la segunda provincia con mayor pobreza en el NOA (Nota 2 de enero de 2020). *Motor Económico*. Buenos Aires. Recuperado de <http://www.motoreconomico.com.ar/cruda-realidad/catamarca-es-la-segunda-provincia-con-mayor-pobreza-en-el-noa> (Consultado por última vez el 03 de mayo 2020).

En Pueblos con Encanto, la propuesta del desarrollo local se afinca, entonces, en la “promesa del turista por venir”, al tiempo que se quiere convertir a las comunidades locales en grupos de emprendedores empresarios, capaces de competir en este “modelo de negocios turísticos” auspiciado por el Estado a través de microcréditos. Se quitan de foco las responsabilidades del Estado frente a problemas como la generación de fuentes de empleo en lugares del país donde la vida misma está siendo acechada por otros proyectos incentivados por el mismo Estado. Proyectos extractivistas de minería a gran escala, con uso de sustancias tóxicas, interesados en la explotación de oro, plata, cobre, litio, representan las verdaderas expectativas de crecimiento económico de una provincia empobrecida como Catamarca. Esos son los verdaderos encantos de estos pueblos empobrecidos por siglos de ausencia estatal y que hoy cautivan las aspiraciones de gobernantes y empresarios foráneos. Mientras tanto, los proyectos turísticos entretienen a los poblados y comunidades, al tiempo que la desigualdad crece a pasos agigantados. ¿Podrá el mercado turístico patrimonial sanar las heridas coloniales infligidas por siglos de explotación, violencia y despojo? Así retrataba el sociólogo y activista catamarqueño Horacio Machado una radiografía colonial de la Catamarca mineralizada actual:

La tierra del sol y del poncho, la de los mil distintos tonos de verde, convertida ahora en la de las voladuras, los diques de cola y las represiones... En la Catamarca minera-lizada, hay récord de exportaciones y de “regalías”. Hay becas y hay planes. Hay muchas 4x4. Hay festivales y espectáculos. Hay estadio y hay Dakar... hay asistencialismo y hay clientelismo. Hay récord de desempleo, crisis hídrica y energética. Hay corrupción y criminalización de la protesta... Ricos y pobres siguen “viviendo” del Estado... el clientelismo mayorista alimenta el enriquecimiento privado a costa del patrimonio público... el clientelismo minorista disimula el despojo con dádivas y construye la gobernanza a fuerza de dependencia... la «responsabilidad social» de las mineras hacen el resto: esponsorea las vidas, compra los restos de dignidad y nos afianza como un pueblo de mendigos... Catamarca minera-lizada... una provincia saqueada. Una población cautiva y un territorio ocupado. El poder minero convertido en “política de estado”. La imagen corporativa reflejada en diarios, radios y revistas. La fantasía del progreso minero hecho realidad en informes pagados y sermones comprados. Las sentencias de los jueces hechas a medida. Los intereses de las mineras decretados como el «bien común». Las fuerzas públicas custodiando la apropiación privada y las armas de los policías apuntando a sus hermanos...

Catamarca mineral-izada. La de los votos cautivos, las conciencias contaminadas y los plebiscitos prohibidos... la de la indiferencia social. La de la intolerancia política a la legítima protesta y la de la infinita tolerancia a los atropellos... Catamarca minera-lizada, la de la acumulación y el crecimiento... el crecimiento de la injusticia y la violencia contra los cuerpos y los territorios... “*¿Desarrollo minero?*”, *no, gracias* (Machado Araoz 2013, NO A LA MINA).

LA POTENCIA CRITICA DEL DESENCANTAMIENTO

En esta oportunidad, proponemos un cuestionamiento fundado en la conceptualización de Walter Benjamin (2007) referida al “desencantamiento del mundo” o “proceso de secularización”, explicitada en su crítica a la filosofía del progreso y al entusiasmo de la modernidad. Benjamin buscaba ampliar su mirada crítica de estos procesos de secularización, ya planteada en los textos clásicos de la crítica al capital,⁷⁵ pero desde una perspectiva no economicista

75 Para Karl Marx y para intérpretes marxistas como Georg Lukács, y Max Weber, el desencantamiento del mundo se explicaba en la forma en que el desarrollo del sistema de mercado capitalista tiende a impulsar una lógica individualista y pragmática en la que los valores tradicionales –especialmente religiosos– que

centrada en la experiencia humana que da cuenta de esta crisis de falta de valores del capitalismo en la modernidad y que el filósofo advierte claramente en el arte: campo cultural cuyas tendencias sugieren este desencantamiento del mundo. La transformación de un modo de producción y recepción artística aurática en uno no-aurático, basada en la reproducción y en la exhibición, es una de las expresiones en el arte afín a esta secularización de la experiencia moderna capitalista reproducidas en el orden cultural, dice Benjamin (2005), y que tienden a fetichizar las relaciones sociales a través de procesos de alienación que ya fueron denunciados por Marx. De este modo, la crítica “desencantada” que planteamos supone, entonces, asumir que el problema no radica en el hecho de que la cultura se vaya transformando cada vez más en mercadería, tal como lo plantearon los esposos Comaroff (2012, p. 51):

Lo que sucede es que el intercambio de mercancías y la materia misma que constituye la diferencia se afectan mutuamente con intensidad creciente: así como la cultura se transforma en mercancía, la mercancía se vuelve más explícitamente cultural y, en consecuencia, es aprehendida cada vez más como la fuente genérica de la sociabilidad.

Esa es la razón por la cual hoy las políticas turísticas y patrimoniales se refieren a “productos culturales”. Estos programas turísticos culturales creados por el *marketing* desarrollista utilizan los lenguajes de la cultura y la diferencia como principio de inteligibilidad del mundo contemporáneo (Restrepo 2019). Al mismo tiempo, esto implica una pérdida de capacidad teórica de estos conceptos (cultura y diferencia) “debido al desacople de sus contextos histórico-políticos de producción” (Truillot 2011, p. 71).

Volviendo a la crítica de Benjamin a la filosofía del progreso, ésta asume la forma de un cuestionamiento a la concepción lineal y homogénea del tiempo implícita en su crítica a la ideología del historicismo. A través del recurso al pasado, no sólo propone redimir a los oprimidos de las generaciones pasadas, sino extraer del pasado una fuerza emancipadora con potencial reflexivo para el presente. Esto implica pasar de sujeto/a pasivo/a como observador/a del pasado a la transformación de un/a sujeto/a que interviene activamente en un proceso de construcción continua de los hechos históricos en el presente. Apelar al potencial emancipador de la historia como parte del aquí y ahora es parte del valor político de la intervención histórica para Benjamin. Por eso, la modernidad y sus procesos de secularización, o *desencantamientos*, no sólo son catástrofes, también representan potenciales de emancipación humana (Molano 2014) y, en este caso, una potente herramienta teórica para pensar los procesos de despojos contemporáneos y sus efectos violentos en nuestros cuerpos-territorios.

EL PROGRAMA PUEBLOS CON ENCANTO EN LA PROVINCIA DE CATAMARCA

UNA FOTO

La imagen de la fotografía (figura 1) muestra a la exgobernadora de la provincia de Catamarca, Lucía Corpacci, delante de un –aparentemente– improvisado y austero escenario en el medio de la calle principal del pequeño y olvidado pueblo de Fuerte Quemado, en el de-

cohesionaban la sociedad, al menos hasta el Renacimiento, entraron en un proceso de franca crisis. Estos valores, según los autores, garantizaban una visión de mundo armónica y completa, que permitía estabilizar la vida personal y social de los sujetos (Molano 2014).

partamento Santa María (figura 2). En las primeras filas, se observa a las autoridades locales sentadas en sus respectivas sillas blancas de plástico, mientras que en el fondo sobresale una *wiphala* junto a algunos vecinos y vecinas que prestan atención al acto. La rodean empleados de Vialidad Provincial, vestidos de verde y con la leyenda “provincia de Catamarca” en sus espaldas y, por supuesto, la prensa captando el momento. Frente a un atril de madera y un micrófono de pie, y de cara a una pequeña multitud de vecinos, la exgobernadora inaugura la obra de pavimentación de la Ruta 40 en el tramo Las Mojarras-Quilmes. Durante el evento, aprovecha, junto al intendente local, Juan Pablo Sánchez, para dar a conocer las novedades respecto a un nuevo programa denominado “Pueblos con Encanto”, a implementarse, entre algunas localidades del interior provincial, en Fuerte Quemado. Según se explica, el programa fue diseñado por la Secretaría de Turismo de la provincia en conjunto con la Secretaría de Planeamiento y la Coordinación General de Comunas. La novedad es que, para poder llevar a cabo el proyecto, se obtuvo un préstamo de 13 millones de dólares provenientes de la Corporación Andina de Fomento (CAF).



Figura 1. Imagen del acto inaugural de la obra de repavimentación de la Ruta Nacional N° 40, tramo Las Mojarras-Quilmes, provincia de Catamarca. Fuente: *Valle Calchaquí Diario Digital Regional* (31 de mayo de 2018).

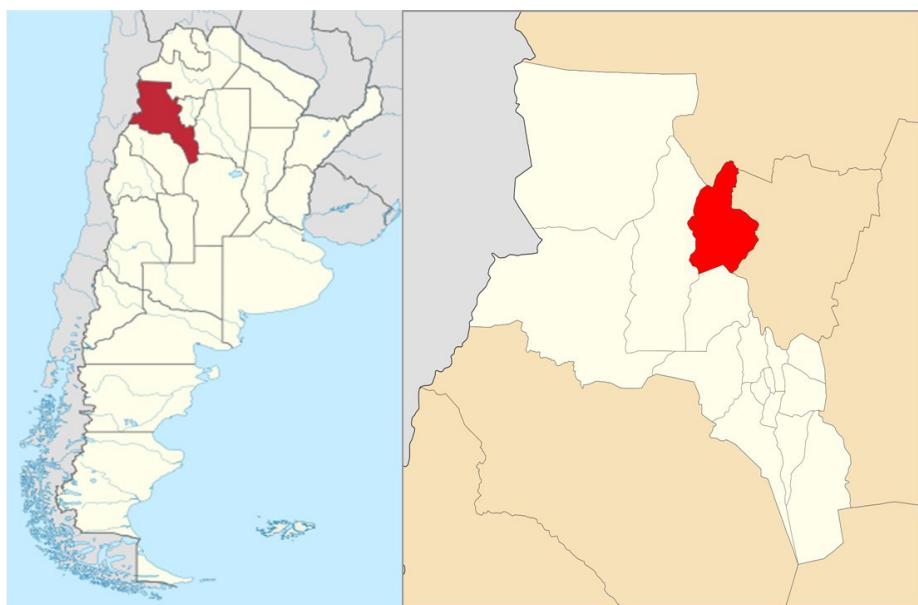


Figura 2. Mapas con ubicaciones de la provincia de Catamarca en el territorio argentino y el departamento Santa María en el noroeste catamarqueño.

Volviendo a la fotografía, un detalle muy importante es la vista central del cartel que señala, justo en este lugar, la Ruta N° 40, con su insignia de la bandera argentina y un cóndor que sobrevuela en la imagen. Arriba, en letras grandes y llamativas, el letrero reza “Catamarca”. Se trata de la emblemática Ruta Nacional N° 40, importante no sólo por su nombre –en honor al gran Libertador General don José de San Martín–, sino porque en sus 5.194 km de extensión recorre casi toda la Argentina, desde Cabo Vírgenes, Santa Cruz, hasta el límite con Bolivia en la ciudad de La Quiaca, en la provincia de Jujuy. Es la ruta turística por excelencia en el noroeste argentino. Es la más larga del país y corre paralela a la cordillera de los Andes, atravesando varias regiones turísticas e incluso varios parques nacionales. Decididamente, este escenario ha sido perfectamente diseñado y planificado hace mucho tiempo atrás. Por lo tanto, la pavimentación de este tramo de la ruta nacional forma parte de un paquete de acciones tendientes a “desarrollar desde el turismo” a estos pueblos encantadores, pero carentes de infraestructura. El mensaje del gobierno es simple y directo:

...el gobierno provincial tomó un préstamo para desarrollar el turismo en nuestra provincia, lo que significa que localidades como estas, tan bonitas, que tienen una identidad propia, que cuando el turista viene no se lo olvida, recuerda la capillita, la casita de adobe, tienen un nombre, se llaman Pueblos con Encanto, ahora, al encanto hay que mantenerlo entre todos, que a estas fachadas tan hermosas no las cambien por fachadas que parecen modernas pero que no hacen a la identidad del pueblo. Por eso con ese dinero se ayudará a los dueños de las casas a conservar y mantener las fachadas, en definitiva, para que conserven la identidad. Estos fondos son también para poner en valor, por ejemplo, La Ventanita, para que realmente sea un circuito turístico importante, reacondicionar el museo, etc. (...) Santa María va a ir siendo lo que queremos que sea si todos trabajamos juntos, todos los días, defendiendo lo nuestro”⁷⁶. (Discurso de Lucia Corpacci, Fuerte Quemado, 31 de mayo 2018).

76 Fuerte Quemado, Pueblo con Encanto (Nota 31 de mayo de 2018). Diario digital *Valle Calchaquí*. Recu-

El programa Pueblos con Encanto⁷⁷ forma parte del Macro Programa de Nuevos Productos Turísticos, concebido dentro del Plan Estratégico de Turismo Sustentable de la Provincia de Catamarca (en adelante, PETS), lanzado por el gobierno provincial en el año 2014. A través de él, se busca la promoción de la actividad turística de diferentes localidades catamarqueñas por medio del desarrollo de infraestructura y diferentes productos turísticos. En la actualidad, el Macro Programa de Nuevos Productos Turísticos se encuentra en etapa de implementación con trabajos de relevamiento, por un lado, y procesos de licitación de diferentes proyectos, por el otro. Por ejemplo, durante los meses de agosto y septiembre de 2019, se realizaron las aperturas de sobres de los respectivos llamados a licitación para las obras de la Puesta en Valor del Camino Real, que tendrá lugar en la localidad de San José de Piedra Blanca, en el departamento Fray Mamerto Esquiú, y del Centro de Interpretación Loma Rica de Shiquimil, ubicado en San José, departamento Santa María. En ambos casos, los presupuestos para dichas obras superan los siete millones y medio de pesos y forman parte de diferentes subprogramas como el de Escenografía Urbana y el ya mencionado Pueblos con Encanto.

Para financiar el PETS, el estado provincial solicitó en el año 2017 un crédito de 13 millones de dólares a la Corporación Andina de Fomento (CAF) del Banco de Desarrollo de América Latina, con el Gobierno Nacional como garante, a través del decreto 415/17. De estos recursos, el gobierno destinó parte de los fondos internacionales para llevar adelante las actividades y obras planificadas para el programa Pueblos con Encanto lanzado públicamente en 2019. En el caso de Catamarca, la intención es implementarlo en diferentes localidades del interior provincial, tanto en la zona de los Valles Calchaquíes como en la Puna, en el norte de la provincia, y también en el centro y el oeste catamarqueño.⁷⁸ Una de las localidades escogidas para llevarlo a cabo es Fuerte Quemado, una comunidad de aproximadamente 500 habitantes ubicada al este del departamento Santa María, en el límite con la provincia de Tucumán.

En 2018, el municipio santamariano y la Secretaría de Estado de Turismo de la provincia conformaron una comisión de trabajo, a través de una Unidad Ejecutora del Programa (UEP) integrada por representantes de la cartera de turismo de la provincia, de la Secretaría de Turismo municipal, de Vialidad Nacional (organismo encargado de la pavimentación de la ruta nacional nº 40, arteria principal de comunicación en la localidad) y por el delegado municipal de Fuerte Quemado. La UEP es la encargada de llevar adelante el registro de los espacios a intervenir, dialogar con los habitantes de la zona, en síntesis, recopilar toda la información necesaria para la puesta en valor de los espacios emblemáticos de la localidad.

La planificación turística establecida para la puesta en marcha del programa Pueblos con Encanto apunta, principalmente, al reacondicionamiento del casco histórico del lugar y la puesta en valor de sitios arqueológicos y turísticos, como la iglesia del pueblo, el exmuseo, “la Ventanita”, viviendas que datan del año 1850, etc. A través de este proyecto, se planificaron

perado en <https://vallecalchaqui.com/contenido/116971/fuerte-quemado-pueblo-con-encanto> (Consultado por última vez el 03 de mayo 2020).

77 Este programa aparece reseñado en el Plan Estratégico de Turismo Sustentable de la Provincia de Catamarca del año 2013 bajo el nombre “Lugares con Encanto”. Posteriormente, en los documentos analizados aparecerá como “Pueblos con Encanto”.

78 Según el PETS (2013), algunas localidades catamarqueñas consideradas “elegibles” para el programa “Lugares con Encanto” son: Rincón, Londres, Fuerte Quemado, Morteritos, El Durazno, Saujil y Corral Quemado, en el oeste provincial; Icaño y Alijilán, en el este; Antofalla, en la zona de Puna; y San José de Piedra Blanca, en el centro.

diferentes refacciones a las viviendas de los/las habitantes que se encuentran a la vera de la ruta nº 40 atravesando el pueblo, junto con la construcción de portales de ingreso en el norte y el sur de la localidad, y la concreción, por ejemplo, de un paseo artesanal que contará con una galería de comidas regionales, equipada con cocina-comedor *rústica*, un patio de comidas con horno de barro y un salón para reuniones, conferencias y diferentes actividades. Además, se prevé la implementación de alumbrado LED de estilo colonial en los domicilios particulares y la colocación de cartelería junto a todo tipo de señalización necesaria, en todos los tramos, para indicar los lugares arqueológicos, culturales y religiosos.

Durante octubre de 2018, la UEP inició los trabajos de relevamiento de las fachadas a intervenir en la comunidad y mantuvo reuniones con vecinos de Fuerte Quemado, con la finalidad de presentar lo proyectado por el equipo de trabajo. Resulta interesante retomar aquí el proyecto escrito donde se hace referencia a que uno de sus objetivos es el de mejorar el “aspecto actual del poblado de Fuerte Quemado para otorgarle o devolverle su característica indo hispana”, ya que “Fuerte Quemado es un destino fascinante y encantador pero subdesarrollado”.⁷⁹

En un primer momento, para la elaboración del proyecto y para su posterior implementación, no se tuvo en cuenta la opinión de la comunidad, quedando reservada esta tarea a los “profesionales expertos” que integran la UEP. Sin embargo, en una segunda etapa, y a partir de una selección de los actores sociales más reconocidos del pueblo, se decidió su participación activa, principalmente, en actividades de promoción y difusión del proyecto en diferentes eventos dentro y fuera de la provincia. Al respecto, la UEP tuvo contacto con las/los vecinos, una vez iniciadas las tareas de relevamiento, en encuentros donde se apuntó a explicar y exponer lo que ya se tenía planificado llevar a cabo.

Recién a mediados de septiembre de 2019, se efectuó la presentación oficial del programa Pueblo con Encanto a la comunidad de Fuerte Quemado (figura 3), tal y como referimos más arriba. Para este evento, se hicieron presentes los integrantes de la UEP, junto con el intendente de Santa María y funcionarios de la Secretaría de Turismo de la provincia. Continuando con la modalidad de los encuentros anteriores, la reunión se caracterizó por seguir un ritmo expositivo por parte de la UEP. Se presentó el proyecto tal y como se planificó desde el equipo de trabajo y, una vez finalizada la exposición, se permitió la opinión de los vecinos de la localidad. De acuerdo a lo relatado por integrantes de la comunidad que participaron del evento,⁸⁰ algunas personas realizaron diferentes planteos con la intención de que fueran tenidos en cuenta, como, por ejemplo, la utilización de flora autóctona en lugar de palmeras para los circuitos previstos.

Con esa reunión, finalizó la etapa de socialización del proyecto. Posteriormente, según informó la misma UEP, se continuaría con el proceso de licitación de la obra para pasar a un tercer momento de inicio de éstas con un tiempo estimado de seis a ocho meses de ejecución. Esto, junto a la implementación de otros proyectos, como el de Turismo Rural Comunitario, presentados recientemente en la Feria Internacional de Turismo de América Latina.⁸¹ Para

79 Extraído del proyecto “Fuerte Quemado. Estirpe Indo-hispana” (2018), a cargo de la Secretaría de Turismo de la Municipalidad de Santa María.

80 Testimonios obtenidos a través de comunicaciones personales con vecinos y vecinas de la comunidad de Fuerte Quemado, septiembre 2019.

81 El evento fue difundido ampliamente en los medios de comunicación de la provincia. Santa María presentó *Fuerte Quemado: Turismo rural comunitario y Pueblo con Encanto* (7 de octubre de 2019). *Municipios*

dicho programa, el municipio santamariano se encuentra trabajando actualmente en la articulación con vecinos, a fin de lograr su participación aportando plazas de alojamiento y experiencias de la vida cotidiana para ser compartidas con los turistas que lleguen para conocer cómo es un día habitual en Fuerte Quemado.

La producción de elementos étnicos se torna prioritaria para un mercado turístico que encuentra en ellos los despojos de un pasado que retorna en el presente como bienes culturales posibles de ser consumidos en diferentes tiempos y espacios (Pastrana 2019). La etnicidad no sólo es un trabajo colectivo que ha implicado un creciente proceso de autoreconocimiento étnico público y de comunalización indígena en la provincia de Catamarca, y en todo el noroeste argentino durante los últimos treinta años, sino que también ha ido adquiriendo características de empresa, tal como sucede en la modernidad tardía en muchos lugares del mundo. La etnicidad “se va convirtiendo en una mercancía imbricada en la economía de la vida cotidiana como nunca antes lo estuvo” (Comaroff y Comaroff 2012, p. 9). De este modo, como ya se dijo, el programa Pueblos con Encanto nos pone frente a un modelo corporativo empresarial de asociativismo con fines turísticos por el cual se intenta introducir a poblados y comunidades sociales en nuevas formas de relacionalidad capitalista, promoviendo su reconversión en “empresas competitivas” para el mercado turístico nacional, a través de microcréditos y la creación de marcas y destinos “con identidad”. Las comunidades se convierten en las propias impulsoras y gerenciadoras de negocios relacionados con la identidad. “Así la identidad en cuanto diferencia labra nichos específicos de producción de valor” (Comaroff y Comaroff 2012, p.14).

PUEBLOS MÁGICOS EN MÉXICO

En 2001, durante la presidencia de Vicente Fox, el gobierno de México inició la implementación de una serie de programas turísticos como Ruta de los Dioses, Tesoros Coloniales y Mundo Maya. De este grupo de programas destacó el proyecto Pueblos Mágicos por su mayor éxito e impacto mediático a nivel nacional. Esta propuesta turística tenía el objetivo de responder al Plan Nacional de Cultura (2001-2006), el cual guiaba la política sexenal del gobierno en turno.

El programa Pueblos Mágicos tenía en su origen la meta de lograr la revaloración de un conjunto de poblaciones que pudieran representar alternativas de turismo cultural para visitantes nacionales y extranjeros. Es importante mencionar que después del petróleo y la entrada de las remesas provenientes de Estados Unidos, una de las actividades económicas principales para la entrada de divisas en México es el turismo en las últimas dos décadas. Así, este programa se proponía la vinculación entre turismo y cultura a través de la promoción de los distintos patrimonios por los que es reconocido el país. De esta manera, se potenciaría la posibilidad de traducir las numerosas declaraciones patrimoniales otorgadas por la UNESCO

de Argentina. Recuperado de <https://www.municipiosdeargentina.com/noticias/2019/10/07/32514-santa-maria-presento-fuerte-quemado-turismo-rural-comunitario-y-pueblo-con-encanto> (Consultado por última vez el 3 de mayo 2020). Catamarca presentará su amplia oferta en la Feria Internacional del Turismo (1 de octubre de 2019). *El Esquiú.com*. Recuperado de <https://www.elesquiú.com/sociedad/2019/10/1/catamarca-presentara-su-amplia-oferta-en-la-feria-internacional-del-turismo-336479.html> (Consultado por última vez el 03 de mayo 2020).

a la diversidad biológica y las múltiples zonas arqueológicas del país, entre otros bienes detectados, como detonadores del tan anhelado derrame económico.

Siguiendo el documento oficial del Plan Nacional de Cultura de aquel sexenio, se consideraba que este paquete de programas permitiría la promoción y la consolidación de un mercado global, que a la vez pudiera atender los problemas de pobreza y exclusión en México. La apuesta era generar un crecimiento económico de abajo hacia arriba, desde una óptica de sustentabilidad según la cual se pudiera lograr el mejoramiento urbano, el cuidado de fachadas, la activación económica, el desarrollo de las localidades, el fomento cultural, la promoción de la diversidad cultural y las relaciones interculturales, la conservación del patrimonio y la creación de empleos, entre otros múltiples beneficios económicos y culturales. De manera concreta, el programa funcionó a través de declaratorias que se otorgaron siempre y cuando se cumplieran una serie de requisitos selectivos. Cabe mencionar que este programa tuvo la participación y ratificación de los tres niveles de gobierno: municipal, estatal y federal, por lo que los procesos de gestión para los nombramientos pueden ser tediosos y exigentes (hasta tres años).

La experiencia de los Pueblos Mágicos en México revela el interés del gobierno por fortalecer la identidad nacional a través de un modelo turístico con enfoque patrimonialista, constituyendo así una política cultural que reconoce la riqueza cultural e histórica como detonante de activación económica. A dieciocho años de distancia del inicio de este programa, cabe preguntarse cuáles han sido algunos de los efectos. En principio, puede aseverarse que se han generado tensiones entre la iniciativa privada y su participación protagónica, ya que su incidencia ha tenido mayor peso que la población participante, puesto que la defensa de sus intereses ha sido fundamental en todo el proceso de implementación y beneficios de este tipo de producto turístico. Dicha problemática se ha traducido en un cuestionamiento respecto a cuáles son las atribuciones o derechos reales que tiene la población sobre la supuesta propiedad / tutela del patrimonio cultural y frente al evidente predominio de las decisiones del capital privado prevalente.

En este proceso, el denominado “patrimonio cultural de las localidades” también ha sido espectacularizado para activar la atracción de los turistas. Tal política se ha confeccionado como una estrategia implementada por intereses estatales y grupos dominantes pertenecientes a élites intelectuales, culturales, políticas y económicas que no sólo han seleccionado lo patrimonial, sino que han comercializado tal patrimonio con el pretexto de transformar la imagen urbana, rehabilitar museos, galerías, recuperar conventos, iglesias. También activó nuevos procesos de patrimonialización para, supuestamente, “preservar” todo tipo de patrimonio cultural, biológico, arquitectónico, inmaterial, etc.

A pesar de la proyección que durante tres sexenios presidenciales se buscó darle al programa Pueblos Mágicos, este proyecto turístico ha tenido diversas críticas, las cuales han colocado en discusión posturas contrapuestas respecto a su viabilidad y pertinencia. Es importante subrayar que hasta 2019 se cuentan con 121 localidades declaradas Pueblos Mágicos, pero a pesar de la gran cantidad de lugares con tal insignia, esto no necesariamente ha significado mejoras, cambios o beneficios para el grueso de la población. Para ejemplificar lo argumentado, nos gustaría comentar algunas situaciones concretas, a través de la breve descripción de algunas dinámicas de desposesión durante varios años en estos lugares. Por un lado, han surgido problemáticas de urbanización, gentrificación y desplazamiento de la población lugareña por extranjeros con poder adquisitivo. Aquí es posible poner como ejemplo la situación de San Miguel de Allende en Guanajuato, Huasca de Ocampo en Hidalgo, Real de Catorce en

San Luis Potosí o San Felipe Bacalar en Quintana Roo (Delgadillo 2007). El precio del éxito turístico de estos pueblos ha sido la paulatina suplantación de la población por extranjeros con mayores ingresos económicos, especialmente en los centros históricos, donde se concentran los servicios turísticos. Es importante señalar que a tales centros también han arribado decenas de hoteles, restaurantes y negocios que han transformado no sólo el paisaje, sino las relaciones cotidianas.

En otros pueblos, como Tequila en el estado de Jalisco (Hernández 2009), Xilitla en San Luis Potosí, Malinalco en Estado de México o Zimapán en Hidalgo, se han presentado graves problemas con la carencia de agua y un serio impacto ambiental, ya que la cantidad de personas que visitan estos lugares ha generado un mal uso de recursos y afectación ecológica.

En otros lugares como Coatepec, Veracruz, se han suplantado los modos tradicionales de compra-venta de productos, como en el caso de los vendedores y vendedoras, mercados y *tianguis*⁸² tradicionales que datan desde la época prehispánica, así como las pequeñas tiendas locales removidas incluso con el uso de la fuerza pública. Esto porque los requerimientos que exige tal proyecto turístico no permiten el comercio informal, aunque ello implique muchas veces a personas de comunidades indígenas, a las cuales se les quita la posibilidad de vender de manera directa sus productos, que durante años ofrecían en esos lugares, por causa de las exigencias y estándares del programa turístico.

Otra cuestión que consideramos necesario destacar se refiere a los procesos de museificación activados por estos programas, ya que varios lugares padecen una especie de “fenómeno de vitrinización” donde la gente ya no puede interactuar de manera común en ciertos lugares a los que, por afán de conservarlos, protegerlos y exhibirlos, se despoja de toda clase de actividad social. La ambición conservacionista obstaculiza las dinámicas socioculturales. Por ejemplo, en el caso de Tequila, Jalisco, ciertos espacios a los cuales se acudía para lavar y socializar fueron cerrados para ser exhibidos al público visitante (Hernández 2009; Ortiz 2013).

Por otro lado, una de las crisis que ha vivido México en los últimos años ha sido consecuencia de los problemas usualmente identificados públicamente como de “inseguridad”, y responden, en general, a violencias originadas en políticas del Estado y en su propia pérdida de poder para ejercer el monopolio de la fuerza (Robledo 2017).⁸³ En este sentido, pueblos como Tlaquepaque en Jalisco o Ciudad Mier en Tamaulipas han sido sumamente golpeados por crímenes de extrema crueldad. En especial Ciudad Mier, donde cientos de personas tuvieron que dejar sus hogares. Tal circunstancia ha sido una de las razones para cuestionar las actividades turísticas como una especie de “método salvación” para ciertas poblaciones poseedoras de patrimonios, las cuales además son asoladas por violencias de extrema crueldad, de las cuales el Estado no termina de asumir sus responsabilidades.

Aunado a lo que ya hemos explicado de manera muy somera, también se puede mencionar el caso de la precarización laboral de los lugareños en trabajos informales (lavacoches, mu-

82 *Tianguis* es un término del *náhuatl*.

83 En este nuevo contexto (desde los años 90 del siglo pasado), la producción y el tráfico de drogas aumentaron de manera acelerada, fortalecidos por la entrada de exmilitares aliados con los carteles de la droga y con las bandas criminales, las cuales aprovecharon una infraestructura de inteligencia militar mucho más desarrollada: «Empezaron a manifestarse formas de violencias asociadas a la presencia y a la actuación de nuevos actores, entre los que se incluyen la violencia criminal de la calle, los motines y los disturbios, la “limpieza social” y los ajusticiamientos, la arbitrariedad de la policía, las actividades paramilitares... [entre otras modalidades]» (Alba y Krujitz, citados en Robledo 2017, p. 59).

camas, limpieza, etc.), ya que muchas veces los altos puestos en hoteles, restaurantes y otros negocios son dados a personas ajenas a la localidad, teniendo como excusa la falta de formación profesional y el cumplimiento de las exigencias requeridas por la iniciativa privada. Es evidente, además, que los efectos de los Pueblos Mágicos tienen diferentes lecturas según la perspectiva abordada. Sin embargo, nos interesa evidenciar que, en efecto, la vinculación entre el poder estatal y el capital privado han generado procesos de patrimonialización y legitimación de una política nacionalista tutelar y que, hasta ahora, ha beneficiado a ciertos grupos de poder económico, político e intelectual. De esta manera, muchas veces este tipo de proyectos turísticos han fomentado, desde las instituciones, el mantenimiento de un sistema de restricción en cuanto a la participación ciudadana y la exclusión de pequeños actores y comunidades a los que, sin embargo, se usa como referentes en su propaganda de *marketing* turístico.



Figura 3. Isologos e imágenes promocionales oficiales de la marca Pueblos con Encanto en México, Honduras y Colombia.

Así, la promesa del mejoramiento de calidad de vida en los pueblos y las comunidades no ha sido necesariamente el triunfo del programa de Pueblos Mágicos. Por el contrario, se ha procedido a la centralización de los beneficios, sin atender la profundización de las desigualdades, a través de la creación de nuevas economías informales, la marginación social y la prácticamente nula movilidad en el escalafón de bienestar de la población. En este caso, es posible afirmar que el papel del mecenazgo y los intereses del capital privado ejecutan una especie de privatización cultural, la cual genera la proletarización de la población lugareña sin que sea necesariamente beneficiada de las actividades turísticas.

El modelo mexicano de turismo cultural, a través del programa de Pueblos Mágicos, ha demostrado ser un “paradigma estatal-empresarial de desposesión” a nombre de la cultura y el desarrollo turístico. Este paradigma ha tenido eco en otros países donde se han implementado programas similares, sin que la experiencia mexicana sea analizada, comparada y sopesada críticamente. No obstante esto, el modelo de Pueblos Mágicos en México sigue siendo visto

como un paradigma turístico patrimonial de exportación (figura 3), lo cual lo convierte en un modelo de alta peligrosidad.

PUEBLOS CON ENCANTO EN EL MARCO DE LAS POLÍTICAS DE GOBIERNO Y DESARROLLO EN CATAMARCA SIGLO XXI

Desde finales de los años 80 del siglo XX, se llevaron adelante una serie de políticas económicas de corte neoliberal conocidas bajo el nombre de “Consenso de Washington”, por un lado, orientadas a subsanar los efectos de la crisis económica originada en los años setenta en los países del Norte y la consecuente reducción de sus tasas de beneficio y, por otro, como requisito de las bancas financieras internacionales –el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM)– para con los países del Sur ante el crecimiento de sus deudas externas (OMAL 2012). Estas medidas significaron, en países subdesarrollados, el establecimiento de una agenda estatal de intervención, caracterizada por ajustes y privatizaciones facilitadoras de la instalación de grandes corporaciones transnacionales abocadas a la extracción de recursos críticos y estratégicos, así como también la producción y el despliegue de dispositivos normativos que propiciaron la puesta en marcha y ejecución de esos emprendimientos extractivos (Machado 2009; Colectivo Voces en Alerta 2011; Svampa 2011, 2019).

En Argentina, la implementación de estas políticas económicas conllevó tanto la reforma y sanción de diferentes leyes como la producción de documentos institucionales a escala nacional y provincial, marcando las directrices de planificación para el diseño de las políticas públicas, y entre ellas las actividades productivas a priorizar, para promover el tan ansiado “desarrollo económico”. En la provincia de Catamarca, estas directivas decantaron en el diseño del Plan Estratégico Consensuado (PEC) (1997), financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) a través del Programa Nacional de “Saneamiento Financiero y Desarrollo Económico de las Provincias Argentinas (Provincias I)”, mediante el cual se privilegiaron ciertos sectores productivos por sobre otros, como el sector agropecuario, el sector industrial y comercial, el sector minero y el turístico. De esta manera, se constituyó lo que Svampa (2011) ha denominado “Estado Meta-Regulador”, es decir, un Estado que, a través de la construcción de un marco jurídico acorde, garantizó los derechos de las grandes corporaciones y prestó conformidad a la normativa creada en espacios transnacionales (como el Banco Mundial, el FMI, el BID).

Entre los “Lineamientos para el Desarrollo Provincial” reseñados en el PEC (1997), se destacó, en primer lugar, la necesidad de llevar adelante “acciones planificadas y coordinadas en el marco del NOA y de la MACROREGION (Catamarca - La Rioja - Norte chileno), privilegiando la integración al MERCOSUR” (PEC 1997, p. 44). En torno a esta prerrogativa, se estableció como un eje estratégico del plan “configurar un sistema intra y extra territorial más articulado y mejorar la dotación y calidad de la infraestructura de servicios”, en el que se puntualizaba la necesidad de perfeccionar el sistema de conexiones –transporte y comunicaciones– de la región, con miras a garantizar la accesibilidad y el abastecimiento de recursos productivos y energéticos, coincidiendo con los objetivos y lineamientos fundacionales de lo que, en años posteriores, sería la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), diseñada estratégicamente por el BID e impulsada por el GEF –Global Environment Facility– del Banco Mundial desde los años 90 (Seitz 2013).

Un análisis pormenorizado del contenido de este PEC, realizado por Galimberti (2008, 2010), señala el carácter otorgado por la provincia de Catamarca al patrimonio cultural como “recurso” y la necesidad de llevar a cabo políticas patrimoniales de puesta en valor, preservación y difusión de este patrimonio orientadas, por un lado, a generar atractivos turísticos para dinamizar la economía local en base a esta actividad, y por otro, a propiciar el fortalecimiento de la cohesión social interna sobre la base de una afirmada identidad cultural provincial y regional (Galimberti 2010). De esta manera, en Catamarca, las políticas patrimoniales se articularon fuertemente a las turísticas. Y a pesar de que la estructura orgánica institucional de la provincia contemplara la existencia de entes específicos abocados al control y la protección del patrimonio cultural, como la Dirección de Antropología o la Dirección de Patrimonio Cultural, la Secretaría de Turismo ha sido tradicionalmente el área encargada de llevar adelante la mayoría de los proyectos de puesta en valor patrimoniales. En años recientes, y a partir de 2019, se conformó el Ministerio de Cultura y Turismo, por lo que ambas secretarías supuestamente funcionarían de manera conjunta, como sucede en otras provincias argentinas.

Para comprender estas transformaciones en el plano turístico-patrimonial-estatal, hay que señalar que a comienzos del siglo XX, aconteció lo que se ha dado en llamar el “consenso de las *commodities*” (Svampa 2013), caracterizado por el establecimiento de un nuevo orden económico-político e ideológico centrado en la internacionalización de los precios de las materias primas y bienes de consumo con miras a cubrir las demandas de los países centrales (Svampa 2013). Este proceso complejo supuso transformaciones en las economías de los países periféricos, los cuales debieron reorientar su producción hacia actividades extractivas o con escaso valor agregado, con el objetivo de aumentar sus exportaciones y atraer inversiones extranjeras (Gudynas 2011). En muchos casos, esto ocasionó procesos de acumulación capitalista que, en su reproducción maximizada, buscan desposeer a vastas poblaciones (Harvey 2004). Correlatos a nivel local de estos procesos son la pérdida de diversificación productiva y, por otro lado, la intensificación del modelo de apropiación y despojo de tierras y territorios, para expandir las fronteras neoextractivistas hacia zonas anteriormente consideradas “improductivas” (Svampa 2013). En el establecimiento de este nuevo orden, el turismo fue una actividad que revistió gran atención en la esfera internacional y en la estatal.

Tras la crisis económica e institucional del 2001, Argentina sufrió un cambio en su perfil turístico: con la devaluación del peso se hizo necesario, por un lado, llevar adelante la apertura del país al turismo internacional, debido a la situación cambiaria favorable del dólar y, por otro, promover el turismo interno, con el fin de reactivar el consumo y las economías regionales. Este cambio vino acompañado con la promulgación –en 2005– de la Ley Nacional N° 25.997 de Turismo y la elaboración del primer PETS del año 2004; en un intento de los gobiernos –posteriores a la crisis– por reconstruir la legitimidad del aparato estatal y conciliar los intereses del sector público y el privado (Trivi 2016). Mediante esta normativa, el turismo fue declarado de interés nacional y catalogado como una de las actividades esenciales para el desarrollo del país, siendo entendido el turismo receptivo como “una actividad de exportación no tradicional para la generación de divisas, y resultando la actividad privada una aliada estratégica del Estado” (Ley Nacional N° 25.997 de Turismo, artículo 1º).

En este Plan Federal Estratégico de Turismo Sustentable (PFETS), como en muchos otros planes estratégicos elaborados por los distintos ministerios, resulta relevante la incorporación de ciertos mecanismos en la planificación estatal, como la participación de la sociedad civil y la actualización continua, los cuales ponen el acento en la construcción colectiva de las

políticas públicas y consecuentemente constituyen un instrumento significativo de consenso, renovando de esta forma la agenda del “desarrollo sustentable” (Trivi 2016).

En el marco de las directivas planteadas por el PFETS, el Plan Estratégico de Turismo Sustentable de Catamarca 2014-2024 (PETS) presentado en el año 2013 afirmaba:

El Turismo es considerado uno de los sectores económicos más dinámicos en la actualidad. La práctica de esta actividad contribuye directamente al desarrollo sustentable del destino y de su región, generando empleos directos e indirectos, riquezas y contribuyendo a la puesta en valor del patrimonio cultural y natural de la región (Secretaría de Estado de Turismo 2013, p. 4).

Este Plan provincial centrado en el sector turístico, en particular, planteaba la utilización de un modelo fundado en la concentración de inversiones en distintos “Polos de Desarrollo”⁸⁴ con el objetivo de consolidar una cartera de destinos turísticos que permita aumentar la estadía de turistas en éstos e incrementar el gasto turístico y la generación de empleo local. Al mismo tiempo, se podrían generar actividades y servicios turísticos en destinos emergentes próximos, los cuales se irían consolidando con el tiempo. Los autores del Plan denominaron a este modelo “Mancha de Aceite” (Secretaría de Estado de Turismo, 2013, p. 403), concepto tomado del *marketing* empresarial que remite a una estrategia propia de una empresa, marca o producto, que se introduce lenta, pero profundamente en el mercado, logrando impregnar primero a minorías que luego van siendo imitadas por el resto del mercado. En este esquema o modelo de expansión del mercado turístico, cobra relevancia la relación turismo-territorio-patrimonio como aspecto vertebrador de las políticas de desarrollo:

La Secretaría de Estado de Turismo de la Provincia de Catamarca es una dependencia directa de la gobernación y su misión principal es el desarrollo de una política de consolidación institucional del turismo en la Provincia para el aprovechamiento del territorio catamarqueño y su patrimonio (Secretaría de Estado de Turismo 2013, p. 47).

Como parte de los antecedentes mencionados en este PETS 2014-2014 de Catamarca, se señalaba la normativa vigente que permite llevar adelante las políticas públicas vinculadas a la actividad turística en torno al usufructo del territorio provincial. Una de ellas, es la Ley Provincial N° 5267 de Promoción de la Actividad Turística, sancionada en el año 2009 y reglamentada en el 2011, la cual promueve la creación de atractivos y circuitos turísticos, entre ellos la “construcción de parques de flora y fauna autóctona”. En sintonía con este último objetivo, en el mismo documento, se destaca la importancia de la Ley Provincial N° 5070 de Creación del Sistema Integrado de Áreas Naturales Protegidas del año 2002, que faculta al

...organismo de contralor de declarar Área Natural Protegida tanto a territorios de dominio público o privado, pudiendo realizarse en dichos territorios todas las acciones de preservación, restricción o prohibición de aquellas actividades que alteren los elementos naturales, y de la misma manera, podrá regularse “el nivel de aprovechamiento” de los mismos (Secretaría de Estado de Turismo 2013, p-p. 56-57).

Por su parte, en cuanto a los “vestigios y restos y/o yacimientos arqueológicos y antropológicos” que integran el patrimonio cultural de la provincia, se señala la relevancia de la Ley

84 En el PETS de Catamarca se proponen cinco Polos de Desarrollo (Puna, Este, Oeste, Centro y San Fernando del Valle de Catamarca), seis Macro programas de Desarrollo Turístico (de Infraestructuras Generales, de Servicios Generales, de Nuevos Productos Turísticos, de Mejora de Productos Turísticos Actuales, de Apoyo a la Actividad Turística y de Organización Turística) y dos Programas Especiales (Turismo Arqueológico y Artesanías de Catamarca).

Provincial N° 4.218, la cual declara que éstos son “propiedad exclusiva del Estado Provincial” y, por lo tanto, “se habilita al Estado a expropiar[los]” (Secretaría de Estado de Turismo 2013, p. 62). Los vínculos establecidos argumentalmente en este entramado normativo, entre los bienes definidos como patrimoniales, la creación de áreas protegidas y la actividad turística, sugieren la existencia de un mecanismo aceitado de intervención territorial que habilita al Estado a la realización de diversas actividades productivas que están en concordancia con las formas de explotación global vigentes.

Sobre lo dicho, las políticas turístico-patrimoniales delineadas en el PETS de Catamarca (2014-2024) no sólo cobran significancia en cuanto al aprovechamiento de los recursos y territorios en términos económicos, sino que también adquieren importancia al otorgar al capital un papel clave en la reconfiguración territorial. Esto es perceptible, por un lado, en la zonificación del territorio provincial, a través del establecimiento de “polos de desarrollo” turístico y una cartera de programas generales y específicos para cada una de ellas de acuerdo a sus recursos de potencial turístico. Es el caso, por ejemplo, del programa Pueblos con Encanto en Fuerte Quemado y otras localidades del interior provincial, y el programa nacional Pueblos Auténticos, aplicado en la comunidad de Antofalla. Por otro lado, se visibiliza a través de la circulación de capitales y la generación de líneas crediticias otorgadas a determinadas entidades financieras nacionales e internacionales para llevar adelante estos programas:

Un Polo de Desarrollo es un territorio que se diseña integralmente y en el que, a partir de la definición inicial de su Conceptualización, se procede a su Estructuración turística, actuando sobre las Infraestructuras y Servicios Públicos, las inversiones públicas en Infraestructuras Turísticas y el fomento de las inversiones privadas en Infraestructuras Turísticas y de otros sectores relacionados (Secretaría de Estado de Turismo 2013, p. 404).

Específicamente, el programa Pueblos con Encanto se inscribe dentro del Macro Programa de Nuevos Productos Turísticos, orientado a generar nuevos destinos turísticos en función del alto valor potencial medido en términos de sus “atributos simbólicos, patrimonio tangible, leyendas, reseña histórica, hechos trascendentes, cotidianidad”, que puedan ser representativos de la provincia y estén disponibles para goce del turista (Secretaría de Estado de Turismo 2013, p. 410). Respecto al financiamiento para su ejecución, el programa se encuentra enmarcado, como ya se dijo, dentro de un crédito obtenido por el gobierno provincial a través de la CAF y del BID. Este crédito fue aprobado por la Legislatura catamarqueña a mediados de 2017 como fuente de financiamiento del Plan Estratégico de Turismo Sustentable con la finalidad de llevar adelante diferentes obras de infraestructura y puesta en valor en localidades del interior y el Valle Central. Teniendo al gobierno nacional como garante del préstamo, el organismo financiero internacional se asegura, de esta manera, el cumplimiento de las metas y los objetivos por parte de la provincia en el marco del acuerdo firmado. En tal sentido, las políticas turístico-patrimoniales resultan herramientas eficaces en la generación de dependencias financieras entre los gobiernos locales y las entidades financieras internacionales.

Pero el potencial del turismo no sólo se halla en generar ingresos a través, primero, de la generación de créditos (formas de endeudamiento) para los agentes turísticos y las poblaciones locales, sino en su capacidad para re-crear una nueva imagen de la provincia a través de la construcción de lo “auténtico”, “lo tradicional” y “lo identitario” de cada lugar, para el consumidor turístico. Aquí es importante resaltar dos aspectos respecto a la producción y reproducción de las subjetividades vinculadas a esos territorios y a la actividad turística. Por una parte, el programa Pueblos con Encanto, como la mayoría de los que se encuentran dentro del

Macro Programa de Nuevos Productos Turísticos del PETS de Catamarca, se focaliza en localidades rurales, como espacios sociales opuestos a la ciudad, con el turismo como el principal elemento dinamizador de desarrollos económicos locales. Esto promueve, desde el propio Estado, la discriminación de otras economías locales y regionales que efectivamente colaboran en la reproducción de la vida en los territorios a través de la producción de alimentos y formas de relacionamiento social (y no social) dentro de esquemas comunitarios variados y dentro de lógicas productivas no desarrollistas.

De este modo, las comunidades que habitan espacios clasificados como rurales son concebidas y reclasificadas como excedentes de lo urbano; el supuesto margen del desarrollo, atado a prácticas tradicionales y la producción primaria. Esta avanzada ontológica del turismo patrimonial, bajo sus formas de turismo étnico, rural, y sustentable, crea los elementos de la concepción acerca del paisaje social rural otorgándole un sentido ahora renovado en su calidad de “encantador” y “auténtico”, dentro de la oferta turística por la que se prometen experiencias únicas para los turistas. En tal caso, estos programas de turismo rural ofrecen una visión esencializada y estática de la forma de vida rural en esos territorios, despojándolos del entramado de conflictos, desigualdades y relaciones de poder que en ellos operan (Trivi 2016). Como lo denunció Cristóbal Gnecco (2017, p.130), la exigencia de autenticidad y exotismo es también una “nostalgia imperialista” típica en la construcción del patrimonio rodeado del aura atractiva del humanismo, un potente dispositivo de gubernamentalidad estatal.

La idea de la búsqueda de “lo auténtico” como representativo de un lugar, que en términos del programa Pueblos con Encanto se ha expresado como “íconos turísticos de la Provincia” (Secretaría de Estado de Turismo 2013, p. 410), es decir, como elemento ponderado institucionalmente para el fortalecimiento de la cohesión social del pueblo catamarqueño, hace también de estos programas y el patrimonio cultural herramientas esenciales en el control de los procesos de identificación y memoria colectiva (Díaz 2019). Por ello, en el Plan Estratégico de Turismo Sustentable 2014-2024, se ha dado especial atención a la generación de dispositivos de “sensibilización” a través de la ejecución de talleres participativos orientados a persuadir a los distintos agentes locales acerca de los potenciales recursos turísticos, y entre ellos del valor de sus patrimonios culturales y naturales, tangibles e intangibles. Ejemplo de esto son los diferentes encuentros que la UEP mantuvo con algunos vecinos de Fuerte Quemado, desde fines de 2018, para dar a conocer los avances del programa Pueblos con Encanto. En estos talleres y encuentros, el objetivo es lograr que los habitantes se apropien del programa, se enorgullecen de su lugar y “tomen conciencia de la necesidad de preservación de su patrimonio”.

REFLEXIONES ABIERTAS

Para comprender la manera en que el programa Pueblos con Encanto se inserta en la agenda gubernamental de la provincia de Catamarca como programa turístico-patrimonial, es necesario tener en cuenta el rol que desempeñan las políticas patrimoniales vinculadas al turismo en la gestión de los territorios donde se encuentran esos (así producidos) “recursos”, cuya promoción y explotación es la clave para promover el tan ansiado desarrollo económico; sin olvidar el fuerte carácter persuasivo otorgado al patrimonio como elemento que genera comportamientos, actitudes y aptitudes dentro de estrategias de gobierno, que disciplinan y normalizan subjetividades colectivas (Díaz 2019). Así, de esta forma, el presente trabajo plantea algunas reflexiones acerca de estas supuestamente novedosas propuestas de desarrollo turístico patrimonial, buscando también aportar a las discusiones en torno a las políticas

patrimoniales patrocinadas por el estado nacional y los gobiernos provinciales, y sus municipios, en la forma de estos “programas de exportación”.

Como dijimos anteriormente, consideramos que es necesario, tal como lo muestra el caso presentado, remarcar el vínculo existente entre la implementación de programas turísticos y de patrimonialización con el desarrollo de obras de infraestructura en la región, en su mayoría impulsados por organismos internacionales desde finales de los años 90 y exacerbados a partir del siglo XXI. Esta mirada integral de las políticas turístico-patrimoniales desde una perspectiva crítica que vincula estos programas y procesos de patrimonialización dentro de esquemas neoextractivistas desarrollistas de exportación permite develar la continuidad que tienen estas nuevas ofertas del desarrollo con procesos de despojos de larga data en la provincia y otros procesos económicos en marcha también extendidos regionalmente en Sudamérica. La propuesta etnográfica busca revelar las conexiones geográficas, políticas y económicas que unen la acumulación por desposesión representadas en los programas Pueblos con Encanto y Pueblos Mágicos en Argentina y México, y sus presupuestos ontológicos patrimoniales y neoextractivistas. El estudio etnográfico de estos programas nos permite rastrear históricamente las espacialidades concretas de estos procesos de despojos contemporáneos ofreciendo comparaciones relationales que buscan las conexiones en diferentes escalas globales y locales, “reconociendo los procesos de constitución, conexión y desconexión –cargados de poder– que permiten identificar deslizamientos, aperturas, contradicciones y posibles alianzas entre articulaciones diferenciales especializadas (localizadas) del despojo” (Hard 2016).

Algunas características a destacar de estos programas de exportación turísticos patrimoniales son: a) que responden a planificaciones turístico-patrimoniales estratégicas que funcionan como dispositivos de gubernamentalidad claves para el avance neoextractivista, promoviendo la jerarquización y la burocratización de los órdenes de gobierno y complejizando las relaciones en el ejercicio de poder; b) que son planificaciones diseñadas por consultoras privadas fuertemente apoyadas en lógicas de *marketing* turístico empresarial, y que se orientan a reproducir una lógica de emprendedor ciudadano a través del crédito de capitales para el desarrollo de proyectos dependientes de estos esquemas de desposesión; c) que se alinean con nuevas tendencias de la “gobernanza turístico-patrimonial”, representada en el modelo de los *itinerarios culturales* diseñados y promovidos por Comité Científico Internacional de Itinerarios Culturales del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (CIIC-ICOMOS) y UNESCO, cuyas lógicas de interconexión y flujos de comercios turísticos culturales internacionales se relacionan estrechamente a dinámicas políticas y económicas integracionistas desarrollistas exportadoras, tanto en Europa como en Sudamérica (Jofré 2019).

La creación de los Pueblos Mágicos, una marca de exportación útil para la producción de paquetes turísticos que integran diferentes escalas de los ordenamientos estatales (nacionales, provinciales, municipales, etc.), no puede ser reducida sólo a la lectura de las políticas gubernamentales neoliberales de México; ellas responden a una estructuración global que viene siendo ensayada por la propia UNESCO a nivel regional e intercontinental, a través de la creación de *itinerarios culturales transnacionales* como patrimonios mundiales, tal es el caso del Qhapaq Ñan - Sistema Vial Andino.

En el modelo interconectado de los nuevos patrimonios turísticos, los Pueblos con Encanto no sólo necesitan del encanto de sus patrimonios culturales, historias, gastronomía tradicional, etc. Es necesario que estos “patrimonios vivos encantadores” formen parte de un itinerario cultural que sea “ofertado” como una ruta patrimonial turística accesible a través de centros urbanos próximos que tengan a disposición determinada infraestructura. La produc-

ción de estos patrimonios culturales, bajo el modelo de itinerarios y rutas patrimoniales, son constitutivos de las lógicas de producción de un nuevo capitalismo internacional financiero, que prioriza el libre tránsito o circulación, la accesibilidad y el confort por sobre las significaciones culturales y locales de aquellos elementos devenidos en patrimonios, lo que también se ve retratado en el modelo de los Pueblos con Encanto. Particularmente, esto se observa en su implementación local, destinada a la creación de los pueblos y las comunidades como nuevos espacios de producción capitalista, y ahora mejor posicionados para soportar la construcción de infraestructura necesaria para la ampliación de las fronteras neoextractivistas de otras actividades, aún más rentables en la lógica productivista estatal-empresarial.

Estos programas de Pueblos con Encanto y Pueblos Mágicos apuntan a un trabajo de encantamiento o empatía, supuestamente de orden cultural, patrimonial e identitario, consistente en la construcción de un lazo afectivo con una “marca”, o producto, un nombre (forma-objeto) conocido, y con la idea de una asociación “emotiva y experiencial”. Un poblado, una localidad e inclusive una comunidad indígena, con atributos más o menos tradicionales o considerados auténticos, pueden ser “mágicamente” transformados en una “marca exportable” por su singularidad en un mercado turístico que produce / demanda nuevos productos comercializables, en este caso, “experiencias” en un mundo desencantado lleno de pobreza, marginación y desigualdad. Así, estos programas de turismo cultural experiencial operan como mecanismos de encantamiento de la modernidad por medio de retóricas tales como las del desarrollo sustentable, etnodesarrollo y otras categorías afines al proyecto moderno civilizatorio. *Encantarse* es literalmente dejarse “convencer”, “querer creer”, a través de una mágica experiencia de “viaje”, de “traslado hacia la exotidad cultural/natural” que aún vive relictualmente en recónditos poblados y lugares. Es un itinerario diseñado para encantar. Por lo tanto, desencantarse supone “no dejarse convencer”, bajarse del tren que nos lleva a través del trayecto del progreso histórico lineal para “re-conocer o conocer de otros modos” –lo que supone un trabajo ontológico-epistemológico y, por eso, político– las maneras en que opera en nosotros y nosotras la modernidad y sus artefactos conceptuales, estratégicamente pensados y escenificados para encantar. Estos se reproducen en diseños culturales patrimoniales exportables, registrados y vendidos como experiencias exitosas de la modernidad-colonialidad neoextractivista en Latinoamérica.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo surge de los relacionamientos y activismos en la investigación promovidos desde la Red de Información y Debate en Arqueología y Patrimonio (RIDAP). Agradecemos a todos los colegas de la red y miembros de pueblos y comunidades indígenas que colaboraron en las discusiones previas que dieron lugar a este trabajo. En particular, deseamos agradecer las conversaciones y puntos de vista compartidos con Marcos Pastrana de la Unión de los Pueblos Diaguitas del noroeste argentino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, Walter
 2005 *Libro de los pasajes*. Akal, Madrid.
 2007 *Obras I/1*. Abada, Madrid.
- Bertoncello, Rodolfo (Editor)
 2008 *Turismo y geografía. Lugares y patrimonio natural cultural de la Argentina*. CICCUS, Buenos Aires.
- Comaroff, John y Jean Comaroff
 2012 *Etnicidad* S.A. Katz, Buenos Aires.
- Delgadillo, Víctor
 2009 Patrimonio urbano y turismo cultural en la Ciudad de México. *Andamios* 6(12):69-94.
- Díaz, Marcela
 2019 El patrimonio mundial como dispositivo biopolítico. Ponencia presentada en el XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Córdoba.
- Galimberti, María Soledad
 2008 Una cartografía de las representaciones públicas del pasado prehispánico en San Fernando del Valle de Catamarca. Tesis de grado, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.
- 2010 El patrimonio arqueológico y el pasado aborigen. Usos y significados del patrimonio en Catamarca. En *El regreso de los muertos y las promesas del oro: patrimonio arqueológico en conflicto*, editado por Carina Jofré, pp 69-89. Encuentro, Córdoba.
- Gnecco, Cristóbal
 2017 *Antidecálogo. Diez ensayos (casi) arqueológicos*. Universidad del Cauca-JAS Arqueología-Editiones del Signo, Popayán-Madrid-Buenos Aires.
- Gudynas, Eduardo
 2011 Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. En *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, editado por Fernanda Wanderley, pp 379- 410. CIDES-UMSA, La Paz.
- Hart, Gillian
 2016 Desnaturalizar el despojo: una etnografía crítica en la era del resurgimiento del imperialismo. *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 52 (2): 139-173.
- Harvey, David
 2004 *El nuevo desafío imperialismo*. CLACSO, Buenos Aires.
- Hernández, Jesús de Jesús
 2009 Tequila: centro mágico, pueblo tradicional. ¿Patrimonialización o privatización? *Andamios* 6(12):41-67.
- Jofré, Carina
 2019 Patrimonios, neoextractivismos y políticas de integración regional. Ponencia presentada en el seminario Las rutas patrimoniales en tiempos de globalización: diálogos y debates, Lima: IFEA.
- Machado, Horacio
 2013 Catamarca minera-lizada... radiografía colonial. *No a la mina*. Recuperado de <https://noalamina.org/argentina/catamarca/item/11524-catamarca-minera-lizada-radiografia-colonial> (Consultado por ultima vez el 05 de mayo 2020)

2009 Auge minero y dominación neocolonial en América Latina. Ecología política de las transformaciones socioterritoriales neoliberales. Ponencia presentada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.

Colectivo Voces en Alerta

2011 *15 mitos y realidades de la minería transnacional en la Argentina*, editado por Machado, Horacio, Maristella Svampa, Enrique Viale, Marcelo Giraud, Lucrecia Wagner, Mirta Antonelli, Norma Giarracca y Miguel Teubal, El Colectivo, Herramienta. Buenos Aires.

Molano, Mario Alejandro

2014 Walter Benjamin: historia, experiencia y modernidad. *Ideas y Valores* 154:165-190.

Ortiz, Maai

2013 Pueblos mágicos: análisis de la dinámica cultural y económica. En *Economía y cultura*, editado por Marissa Reyes y Jorge Linares, pp 341-368. UNAM-UACM, México.

Pastrana, Javier

2019 Neoextractivismo cultural: el caso del proyecto Pueblos con Encanto en Fuerte Quemado (Santa María-Catamarca). Ponencia presentada en el XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Córdoba.

Restrepo, Eduardo

2019 Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría postcultural. En *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía*, de Stuart Hall, Eduardo Restrepo y Carlos Luis del Cairo, pp 67-106. Asociación Colombiana de Antropología, Bogotá.

Robledo, Carolina

2017 *Drama social y política del duelo. Las desapariciones de la guerra contra las drogas en Tijuana*. El Colegio del México, México.

Seitz, Ana Mirka

2013 Cambios globales e institucionales en política exterior: el caso del IIRSA, UNASUR y la Patagonia Argentina. *Revista Aportes para la Integración Latinoamericana* 29:94-108.

Svampa, Maristella

2011 Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial. En *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, editado por Héctor Alimonda, pp 181- 215. CLACSO, Buenos Aires.

2013 Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad* 244:30-46.

2019 *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial, y nuevas dependencias*. University Press, Bielefeld.

Trivi, Nicolás

2016 Turismo, políticas de desarrollo y territorio en la Argentina neodesarrollista. *Revista del Departamento de Geografía* 4(7):68-91.

Trouillot, Michel-Rolph

2011 *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Universidad del Cauca-Universidad de los Andes, Popayán-Bogotá.

OTROS DOCUMENTOS CONSULTADOS:

Decreto Provincial N° 77/1981. Jujuy, Argentina.

Gobierno de la Provincia de Catamarca (1997). *Plan Estratégico Consensuado de la Provincia de Catamarca*. Documento 3. Recuperado de <http://www.planificacion.catamarca.gob.ar/wp-content/uploads/2018/12/pec.pdf> (Consultado por última vez el 03 de mayo de 2020).

Gobierno de la Provincia de Catamarca (2008). *Plan Estratégico Territorial de la Provincia de Catamarca. Informe de Avance - Año 2008*. Recuperado de http://www.catamarca.gov.ar/lp/pet_I_2008.pdf (Consultado por última vez el 03 de mayo de 2020).

Poder Ejecutivo Nacional (2017). Plan Estratégico de Turismo Sustentable de la Provincia de Catamarca. *Aprobación del Modelo de Contrato de Garantía a suscribirse entre la República Argentina y la Corporación Andina de Fomento a fin de cooperar en la ejecución del Programa de Infraestructura del Plan Estratégico de Turismo Sustentable de la Provincia de Catamarca*. (Decreto N° 415/17) Recuperado de <http://argentinambiental.com/legislacion/nacional/decreto-41517-plan-estrategico-turismo-sustentable-la-provincia-catamarca/> (Consultado por última vez el 03 de mayo de 2020).

Secretaría de Estado de Turismo (2013). *Plan Estratégico de Turismo de Catamarca. Construyendo juntos una provincia turística. 2014-2024*. Recuperado de <http://www.turismo.catamarca.gob.ar/wp-content/uploads/2014/11/Plan-Estrategico-de-Turismo-Sustentable-de-Catamarca-2014-2024.pdf> (Consultado por última vez el 03 de mayo de 2020).

Secretaría de Turismo de la Municipalidad de Santa María (2018). *Fuerte Quemado. Estirpe Indo-hispana*. Santa María: Municipalidad de Santa María.

Secretaría de Turismo de la Nación (2005). *Plan Federal Estratégico de Turismo Sustentable 2005 2016*. Buenos Aires: SecTur.

SECTUR (Secretaría de Turismo) (2006). *Reglas de Operación Pueblos Mágicos*. México DF: SECTUR. Recuperado de <http://www.sectur.gob.mx> (Consultado por última vez el 03 de mayo de 2020).

LA ÚLTIMA FRONTERA: COLONIALISMOS, EXTRACTIVISMOS Y PATRIMONIO CULTURAL EN LA AMAZONIA PERUANA

CARITO TAVERA, HENRY TANTALEÁN

INTRODUCCIÓN

Por lo general, cuando se habla del *patrimonio cultural* peruano, la comunidad nacional e internacional encuentra sus principales referentes en los espacios geográficos de la costa y de la sierra, dejando de lado el área amazónica. Paradójicamente, la Amazonía peruana cubre el 62% del territorio nacional y cuenta con un total de 332.975 habitantes de comunidades nativas amazónicas (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2011). A pesar de dicha extensión y población, el imaginario colectivo nacional e internacional los soslaya. Sin embargo, aunque por el momento no se han hallado nuevos asentamientos arqueológicos de carácter monumental, la selva peruana posee una importante y rica historia de ocupación humana. Si existe alguna referencia a la arqueología del área amazónica, se trata del sitio arqueológico de Kuélap.⁸⁵

Creemos que dicha situación se debe, en gran parte, a la manera en la que se han echado a andar los engranajes de la construcción de la historia peruana y la posterior patrimonialización de sus sitios arqueológicos (Jofré 2017, p.150). La todavía exigua patrimonialización de los sitios arqueológicos amazónicos se debería a una escasa y muy reciente inversión (en investigación, puesta en valor y participación comunal del destino de los bienes culturales comunes) en dicha área, pensada como marginal⁸⁶ por el Estado peruano.

Sin embargo, resulta interesante y hasta paradójico que, si bien la Amazonía estuvo marginalizada en cuanto a la planificación de sus “recursos” culturales arqueológicos, otra era la dinámica con recursos tales como la madera, el petróleo, el caucho, el café⁸⁷, las tierras cultivables y el propio capital humano. Como veremos, las problemáticas actuales que enfrenta la

85 Sin embargo, existen sitios tan emblemáticos como Machu Picchu, enclavado en la ceja de selva del Cuzco que, por su relación con el Imperio incaico, resulta más vinculado a la zona serrana. Otros sitios de igual importancia científica e histórica son Choquequirao y el Gran Pajatén, por dar algunos ejemplos.

86 Esta situación se ha visto reafirmada con declaraciones de carácter histórico como las vertidas por el expresidente Alan García Pérez al señalar a los pobladores originarios de la Amazonía como “ciudadanos de segunda clase”. Asimismo, los pueblos indígenas disienten de las propuestas de desarrollo propuestas por el Estado, señalando que el modelo planteado “[...] no es sostenible y atenta contra la Amazonía que es patrimonio de todos.” (Salazar 2009, en Regan 2010, p. 20).

87 A fines del siglo XIX, en la Selva Central, en la región de Chanchamayo, la mayor explotación de recursos se vinculó a la creación de haciendas cafetaleras y la fundación de empresas como la “Colonia del Perené”, propiedad de la “Peruvian Corporation Ltd.” (Espinosa 2016). Allí, “Se calcula que en 1913 alrededor de 500

población de esta área del Perú son producto (o resultado histórico) de las distintas políticas económico-sociales implementadas a lo largo de su historia peruana. Así, lo que se puede apreciar es que la Amazonía siempre se ha concebido como un área factible de ser explotada, con fines extractivistas,⁸⁸ por intereses empresariales nacionales e internacionales. En un momento en el que se (re)quiere expandir el mercado turístico, visto éste como el nuevo motor de nuestra economía nacional, nuevamente los intereses de capitales económicos fijan sus ojos en la Amazonía. De hecho, lo que veremos hacia finales del artículo es que se ha iniciado un proceso (empresarial) mediante el cual los sitios arqueológicos serán esa última frontera por sobrepasar en la explotación de los “recursos” amazónicos.

No obstante, para llegar a entender de mejor manera cómo se ha ido ingresando paulatinamente en los paisajes naturales y sociales de esta área a lo largo de su historia, en este artículo se presenta brevemente los grandes momentos a los que han hecho frente los indígenas amazónicos “peruanos”, durante siglos de agresión y violencia en el proceso liderado por las élites extranjeras y nacionales en su práctica de dominación y explotación (véase Neyra 2018a, 2018b). Este proceso, inaugurado en 1542 a manos del adelantado español Francisco de Orellana, puso a la luz la “existencia” de la Amazonía del Nuevo Mundo, la anhelada “Tierra de la Canela” o el deseado “El Dorado” (T.C.B. 1918). Es este imaginario occidental colonialista el que se ha visto paulatinamente matizado a lo largo de la historia. Desde el período Colonial pasando a la República de nuestros días, se ha percibido a la Amazonía como un espacio para la extracción y la depredación de recursos económicos: naturales, minerales, humanos, culturales, territoriales, etc.

De esta manera, la ideología que trasciende en el tiempo es ver este espacio como un lugar salvaje, virgen, por conquistar, desierto y, sobre todo, fuente de generación de riqueza cuya directriz está dictaminada por los intereses políticos y económicos. A pesar de que la Amazonía ha sido vista como esta frontera natural y social para el mundo occidental, de la cual la obtención de recursos económicos fue lo primordial, a comienzos de este nuevo siglo podemos contemplar cómo el Estado peruano y las élites políticas y económicas implementan una nueva estrategia extractivista en el marco de una nueva política patrimonial a nivel nacional. Esta supuesta frontera es transgredida ya no sólo para extraer sus recursos naturales, sino también mediante la generación de políticas culturales, las cuales afectan directamente el territorio y los espacios ancestrales con el objetivo de transformarlos en recursos turísticos en aras del desarrollo económico.

Por ello, este artículo abordará, en primer lugar, el proceso de construcción de la otraidad del poblador amazónico y, en segundo lugar, su relación con los, ahora, sitios turístico-arqueológicos existentes en su territorio ancestral. Ello, en el marco de los actuales proyectos de inversión y desarrollo implementados para la Amazonía. Entre esos proyectos, nos enfocamos en el caso específico del Corredor Turístico del Valle del Utcubamba de la región de

asháninkas trabajaban [en condiciones similares a la esclavitud] en las plantaciones, y en 1938 el número ya superaba los 2000” (Brown y Fernández, 1991, pp. 56-57, en Espinoza 2016, p. 141).

88 En este artículo seguimos la definición de Eduardo Gudynas (2014, p. 139) para quien “Los extractivismos corresponden a un caso particular de apropiación de recursos naturales. En el presente artículo se los define como una extracción de grandes volúmenes o intensiva de dichos recursos, que son esencialmente destinados a la exportación como materias primas, o como productos de escaso procesamiento (la definición en Gudynas, 2013). Es un conjunto que incluye, entre otros, a emprendimientos megamineros, petroleros, monocultivos de exportación y ciertas actividades pesqueras o forestales.”

Amazonas, donde se encuentra el emblemático sitio de Kuélap, el cual es un buen indicador de cómo se ha avanzado en esa dirección (figura 1). Por tanto, el objetivo principal de este artículo es mostrar el escenario y los principales actores de este nuevo panorama desde una perspectiva histórica que permita hacer evidente el impacto de las políticas económicas y culturales sobre los pueblos originarios de esta región de la Amazonia peruana. Para poder entender cómo es que se ha forjado esta perspectiva y concepción de la selva como un lugar a colonizar, una “frontera interna” (*sensu* Varese 2006, p. 235), que debía ser conquistada, es importante considerar una serie de hitos históricos por los cuales atravesaron la selva y sus comunidades nativas.



Figura 1. Localización de Kuélap en relación al territorio peruano y al área de su selva.

Fuente: Mapa de Google Earth modificado por los autores.

GRANDES PERÍODOS DEL PROCESO DE DOMINACIÓN Y EXPLOTACIÓN DE LA AMAZONIA PERUANA

EL COLONIALISMO ESPAÑOL: DESCUBRIMIENTO Y “CIVILIZACIÓN” (SIGLOS XVI - XVIII)

La primera relación de la sociedad occidental con la amazónica, denominada “descubrimiento”, fue la de atropello. Vale decir, los grupos amazónicos se convirtieron en obstáculos en el camino a la expansión de los imperios occidentales. Este período se inició en 1542 con la expedición emprendida por Gonzalo Pizarro y terminada por Orellana. Esta fue la primera gran empresa occidental que se internó en el Amazonas. Con un contingente de casi cinco mil indígenas y unos cuantos más de españoles en busca de la tierra de “El Dorado”, su principal objetivo era encontrar la riqueza prometida en las narraciones de los nativos.

Sin embargo, esta y otras expediciones no encontraron la cantidad de oro prometida por las leyendas. Por el contrario, encontraron las primeras resistencias por parte de los grupos amazónicos. Grandes referentes de esta resistencia fueron los levantamientos sucedidos en el pueblo de Bracamoros (Espinoza 1994). La beligerancia de las poblaciones amazónicas, así como lo agreste del territorio hizo que la Amazonia se convirtiera metafóricamente en una “frontera verde” ante el mundo occidental. Debido a esa dificultad para avanzar por tierra, las vías de paso fueron los ríos, algo que marcaría la manera de relacionarse entre colonos y nativos hasta bien entrado el siglo XX.

Un poco más adelante, aunque con un interés primario focalizado en la evangelizar, la orden de los Jesuitas –en lo que ahora es territorio ecuatoriano– y los Franciscanos, en la parte de la Selva Central del Perú vinculada a Ucayali, comenzaron su proyecto de “civilizar” a los pueblos nativos. Para cumplir con su objetivo, los misioneros fundaron pueblos y los articularon mediante una red económica que permitió extraer recursos, pero, sobre todo, iniciar el proceso de “domesticación” de los nativos. Se aplicaron métodos occidentales para la explotación de la tierra y se empezó a evangelizar y educar a los indígenas en la cultura occidental. El líder de la misión se encargó de liderar las nuevas comunidades fundadas. Luego de la expulsión de los Jesuitas en 1786, muchos los pueblos fueron dejados a su suerte y terminaron siendo abandonados por los nativos y mestizos, ya que no continuaron con las dinámicas económicas y políticas instauradas por las órdenes religiosas (San Román 2015).

EL ENDOCOLONIALISMO REPUBLICANO: LA CONSTRUCCIÓN DEL OTRO AMAZÓNICO (SIGLO XIX)

A medida que el imperio español entraba en una fase de crisis política y económica, acrecentada por la competencia con otros imperios, como Inglaterra, la búsqueda de nuevas fuentes de riquezas alentaba la explotación de nuevas zonas. Con ese objetivo, en el marco de campañas científicas, se financiaron misiones de reconocimiento del territorio y sus recursos por parte de las instituciones imperiales. De este modo, como muchos lugares del Nuevo Mundo, a comienzos del siglo XIX, una pléyade de exploradores e historiadores naturales comenzaron a viajar a lo largo de las áreas poco conocidas por Occidente. Entre ellas, los Andes y las selvas sudamericanas cautivaron a muchos de ellos por su riqueza biológica y antropológica. Si bien desde la misma época colonial expediciones europeas atravesaron tales regiones, sería a mediados del siglo XVIII cuando realmente se generaron importantes corpus de datos científicos que pudieron ser utilizados para conocer con qué recursos naturales se podía contar

en una época de creciente mercantilización de la economía global (La Condamine 1744, 1993 [1745]; Hernández Asensio 2008).

Como vimos, tras los primeros intentos de colonización de la selva por parte de las órdenes religiosas, el impacto de Occidente y de los mestizos, especialmente de las ciudades capitales, se había limitado a las riberas de los ríos y a los pocos pueblos que persistieron, articulados a una red económica mínima. Pero, desde la Independencia del Perú proclamada en 1821, comenzaron a promulgarse una serie de decretos y leyes que tenían como objetivo establecer las relaciones entre las comunidades indígenas y el Estado. Entre ellas, una de las más dañinas para los pueblos indígenas fue la de Simón Bolívar de 1824, por la cual se disolvía y transformaba la propiedad colectiva de las comunidades indígenas. Como señala Richard Chase Smith (2002, p. 15), “[...] en un espíritu liberal Bolívar declaró la división de las tierras comunales en parcelas individuales y su distribución a cada cabeza de familia indígena así como la venta en subasta pública de las tierras sobrantes.”

Asimismo, como remarca Stefano Varese (2006, p. 234), la venta de las tierras de las comunidades indígenas tuvo un efecto secundario: los desposeídos de la sierra tenían entonces que buscar nuevas tierras y convertirse, por tanto, en colonos que fueron adentrándose hacia la selva alta.

EL GRAN EXTRACTIVISMO: LA ERA DEL CAUCHO (FINALES DEL SIGLO XIX HASTA 1914)

Si bien la extracción del caucho se realizaba desde mediados del siglo XIX, no sería hasta finales de ese siglo cuando se iniciara la denominada “era del caucho”, lo cual se debería también a la situación económica, pero, sobre todo, política, generada durante la Guerra del Pacífico (1876-1883). Sería a partir de la época postconflicto y la crisis económica, tras la derrota con Chile, que un interés por la extracción de recursos de la selva se haría explosivo.

Además, con el auge del valor del caucho en el mercado internacional, la selva se convirtió en un lugar importante para la explotación de dicha materia prima. Así, los colonos nuevamente se internaron en los bosques, aunque ellos no fueron los únicos explotados: los pobladores amazónicos fueron la principal mano de obra en tal industria (Casement 2014 [1910]; Chirif 2017).

Los balances sobre la demografía de la selva, los reclutamientos y las masacres sucedidos para la extracción del caucho suponen un triste hito en la historia de la selva. Las leyes eran impuestas por los mismos caucheros⁸⁹ y se puede notar una total falta de interés por las autoridades políticas en el control de la explotación del caucho. Especialmente, las casas inglesas se beneficiaron de dicha importación de caucho. Mediante las rutas fluviales, especialmente entre Brasil y Perú, se conformó una importante red para poder exportar el caucho hacia Europa.

Sin embargo, con el descenso de los precios del caucho, especialmente porque comenzó a explotarse en otras zonas bajo el control inglés, disminuyó su producción en la zona amazónica peruana. Al finalizar la Primera Guerra Mundial, la importancia del caucho comenzó a desvanecerse. Otros recursos más exóticos y específicos tuvieron una efímera importancia

89 Nombres como el de Julio César Arana, en la zona del Putumayo, y Carlos Fermín Fitzcarrald, Carlos Scharff o Nicolás Suárez, en la región de la selva centro y sur de la Amazonía, son claves para comprender el impacto que esta actividad extractiva produjo en las poblaciones amazónicas (Espinosa 2016).

como productos de exportación. Los indígenas vieron que, nuevamente, podían regresar a su paz y formas tradicionales, aunque con la impronta de la civilización en sus vidas y paisajes.

GRANDES PROYECTOS PARA LA AMAZONIA PERUANA: LA ARTICULACIÓN DE LA SELVA A LA ECONOMÍA NACIONAL

En 1943, la inauguración de la carretera Lima-Pucallpa (la denominada “Carretera Marginal de la Selva”)⁹⁰ supuso una nueva forma de articular los espacios amazónicos en el territorio peruano. De esta manera, Pucallpa se convirtió en otro nodo acompañando a la, ya bien asentada, ciudad de Iquitos, en la gran ruta que uniría la costa con la selva.

Sin embargo, uno de los principales actores responsables del impulso de la explotación de los recursos amazónicos fue el presidente del Perú Fernando Belaúnde Terry, quien, en su primer mandato (1963-1968), sostuvo su doctrina de “La conquista del Perú por los peruanos”.⁹¹ Lamentablemente, con esa visión de conquistar y colonizar la Amazonía, durante ese gobierno se cometieron crímenes de lesa humanidad, llegando incluso al bombardeo con napalm de pueblos indígenas no contactados, en aras de esa visión de “desarrollo amazónico” (Dourojeanni 2017).

Como señala Marc Dourojeanni (2017):

“[la Amazonía] era para Belaúnde, una tierra inhóspita y vacía pero pletórica de recursos que debían ser explotados para beneficio de los peruanos del resto del Perú. Por eso, su estrategia declarada incluía la conquista, la ocupación y la colonización como medios para hacer realidad la explotación de esa región. Complementaba su ideario amazónico con medidas para aumentar su población mediante la migración y para “incorporar a los nativos a la civilización”.

Pero también, debido a un importante crecimiento demográfico, la consolidación de la universidad y sindicatos de trabajadores, las décadas de 1960 y 1970 también experimentaron una serie de movimientos sociales y el surgimiento de las primeras agrupaciones de indígenas amazónicos (Chirif *et al.*, 1991). A consecuencia de todas esas reivindicaciones sociales, comenzaron a surgir las primeras leyes sobre el reconocimiento de la propiedad de los territorios de los indígenas.

EL SEGUNDO GRAN EXTRACTIVISMO: LA EXPLORACIÓN DEL PETRÓLEO DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Tras la mencionada “era del caucho”, un segundo gran extractivismo fácilmente identificable ocurrió con el descubrimiento de los yacimientos petrolíferos en la Amazonía. Si bien otros recursos, como la madera y diferentes especies animales y botánicas, fueron de importancia para las empresas explotadoras y exportadoras (Varese 2006, p. 230), solamente la extracción del petróleo supuso un importante movimiento económico y demográfico hacia dicha zona. Como un importante hito en este segundo extractivismo, podríamos señalar la perforación del primer pozo petrolífero en plena Amazonía en 1971 (San Román 2015, p. 202). Un breve matiz en dicho proceso extractivo se dio durante el gobierno del general Velasco Al-

90 De acuerdo a Marc Dourojeanni (2011, p. 48), la construcción de la [...] Carretera Marginal de la Selva, por falta de planeamiento y orden, provocó una deforestación innecesaria y sin precedentes en la historia nacional, brindando así mismo condiciones propicias al narcotráfico y al narcoterrorismo”.

91 Fernando Belaúnde hizo pública esta doctrina a través del libro que lleva el mismo título en el año 1959.

varado, quien a nombre del Estado peruano nacionalizó los complejos petrolíferos existentes en el territorio peruano. Sin embargo, la explotación del petróleo continuó, aunque en manos del Estado.

Tras los gobiernos militares de Velasco Alvarado y Morales Bermúdez, la década de 1980 es reconocida como una época de profunda crisis económica y política, especialmente por la inflación económica y por el inicio de un proceso de violencia de origen político que duró veinte años (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003). En general, se puede decir que los grupos amazónicos vivieron grandes estragos y la economía nacional no emprendió ningún gran proyecto de infraestructura o explotación de recursos amazónicos de gran envergadura. Asimismo, se reconoce que las comunidades nativas estuvieron poco o nada defendidas por el Estado peruano y, sobre todo, se vieron en medio de un fuego cruzado durante el desarrollo del conflicto armado interno. Tal como lo señala la Comisión de la Verdad y la Reconciliación del Perú (CVR):

La causa inmediata y fundamental del desencadenamiento del conflicto armado interno fue la decisión del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL) de iniciar una “guerra popular” contra el Estado peruano, utilizando de manera sistemática y masiva métodos de extrema violencia y terror sin respetar las normas básicas de la guerra y los derechos humanos. (CVR 2008[2003], p. 2) “Siendo así que [...] la mayor parte de víctimas de las acciones senderistas⁹² se contaron entre campesinos o pequeñas autoridades locales.” (Comisión de la Verdad y Reconciliación Perú 2008, p. 2)

Para 1984, otro grupo subversivo, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, estructurado a modo de guerrilla latinoamericana, se sumó al conflicto (Comisión de la Verdad y Reconciliación Perú 2008, p. 3).

NEOEXTRACTIVISMO⁹³ Y NEOLIBERALISMO EN LA AMAZONIA PERUANA (1990-ACTUALIDAD)

Después de la crítica década de 1980, con un país golpeado constantemente por el conflicto armado interno y una aguda inflación económica, el gobierno de Alberto Fujimori transformó la economía política aplicando un programa agresivo de reformas del aparato legal, político y económico del Estado peruano. La fórmula económica que se propuso y desarrolló desde el gobierno de Fujimori fue la del neoliberalismo, el cual fue continuado por sus sucesores (Neyra 2016, 2018b, p. 166-168). De esta manera, los antiguos controles del mercado nacional ejercidos por el gobierno peruano se transformaron por decreto en un nuevo escenario de liberalización de la economía bajo las leyes del mercado. Adicionalmente, una importante lucha contra el PCP-SL también se dio simultáneamente, movilizando las Fuerzas Armadas, la Policía Nacional, los Comités de Autodefensa y grupos paramilitares a varios puntos del Perú, entre ellos la Amazonía. Por su parte, el PCP-SL, principalmente hizo estragos en las

⁹² El PCP-SL fue responsable del 53.68% de los muertos y desaparecidos reportados a la CVR, lo que lo convierte en el principal perpetrador de violaciones a los derechos humanos, mientras que el MRTA resultó responsable del 1.8%. En cuanto a los Agentes del Estado –FFAA y Policía–, los comités de autodefensa y los grupos paramilitares son responsables del 37, 26% de los muertos y desaparecidos. De ese porcentaje las Fuerzas Armadas son responsables del 28.73% (Comisión de la Verdad y Reconciliación 2008, p. 3).

⁹³ En este texto seguimos las definiciones de “Neoextractivismo” planteadas por Gudynas (2009) y Sampa (2013).

comunidades nativas, separando, desplazando y aniquilando a muchos de sus miembros,⁹⁴ conllevando grandes desplazamientos migratorios hacia la sierra y costa.

El fuego cruzado generado entre los diferentes agentes del Estado y los grupos subversivos, además del naciente narcotráfico, generaron un ambiente penoso para las poblaciones nativas y los colonos. El narcotráfico ha sumergido a estas poblaciones en actividades como el camuflaje y el contrabando de clorhidrato de cocaína. Esta “industria” tiene sus bases en las plantaciones de coca⁹⁵ destinadas al narcotráfico. Para el año 2017, se han registrado un total de 49.900 hectáreas de plantaciones de coca en el todo el territorio peruano, cultivadas principalmente para fines ilícitos.

EL TURISMO AMAZÓNICO Y EL CASO DE KUÉLAP

EL TURISMO AMAZÓNICO

Como vimos, a partir de la década de 1990 y de la mano de las nuevas reformas económicas implantadas en el país, se establecieron estrategias para explorar el potencial económico del turismo siguiendo el modelo económico hegemónico. Durante su primer gobierno, tras el golpe de Estado y el *shock* económico neoliberal (Contreras y Zuloaga 2014), como parte de su programa político-económico,⁹⁶ Alberto Fujimori creó la Comisión de Promoción del Perú-PROMPERÚ por medio del Decreto Supremo nº 010-93-PCM. La finalidad de dicha comisión es “[...] formular la política informativa y centralizar la toma de decisiones para la difusión de la Imagen y la Realidad del Perú, así como para orientar la estrategia de Promoción de las Inversiones, el Turismo y las Exportaciones” (Comisión de Promoción del Perú-PROMPERU 2006, p. 3). Posteriormente, el 23 de julio del 2002, mediante la Ley nº 27790 el Congreso de la República del Perú creó el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo del Perú (MINCETUR), el cual absorbió a PROMPERÚ como una unidad ejecutora de su cartera.

La selva peruana no fue marginal a aquella perspectiva económica y, como señala Marc J. Dourojeanni (2011, p. 221), “El boom del turismo en la naturaleza se produjo especialmente en los años 90’s en la Selva Sur”. El autor señala que, para 1993, sólo en el Manu y sus alrededores existían seis empresas que ofrecían servicios turísticos a este destino; sin embargo, para el año 2003, su número ascendió a diecisiete.

Actualmente, la denominada “industria sin chimeneas” es una importante fuente de ingreso para la economía nacional. Es imposible negar el incremento de puestos laborales directos e indirectos⁹⁷ generado por el aumento de turistas acontecido en la última década. De

94 Uno de los grupos indígenas más golpeados por el conflicto armado interno en el Perú fueron los asáninkas, quienes fueron masacrados y desplazados de sus tierras.

95 El Estado peruano ha implementado, con apoyo de distintas agencias internacionales, una fuerte campaña represiva para la erradicación de los sembríos de coca (Decreto Ley nº 22095 de 1978), muy a pesar de que ésta fuera declarada como patrimonio inmaterial de la nación. Estas campañas han buscado reemplazar la coca por productos de carácter agroexportador como el café, el cacao, entre otros.

96 Demarcado por el Banco Mundial.

97 Algunas de las ciudades selváticas que destacan por este rubro económico son Iquitos, Pucallpa, Yurimaguas y Tarapoto. Junto con el turismo se ve necesario el establecimiento del servicio de hoteles, campamentos, transporte fluvial masivo, nuevos espacios y actividades de esparcimiento.

acuerdo con el MINCETUR, el Perú reportó, para el año 2017, un total de 3.779.876 turistas internacionales, en comparación a 1.516.799 registrados en el 2013.

Para lograr dichos objetivos, el Perú, como país de la región latinoamericana, se anticipó a desarrollar experiencias y proyectos turísticos en la selva, siendo pionero en este ámbito. A ello se han sumado, en las últimas décadas desde espacios como Promperú, intensas campañas de difusión que buscan incorporar y consolidar la selva dentro de los circuitos turísticos. El turismo en la naturaleza o ecoturismo: “[...] es una expresión de la bonanza económica de la sociedad mundial y nacional que está en plena expansión desde hace más de tres décadas” (Dourojeanni 2011, p. 218). Destinos como los parques nacionales de Tambopata, de Bahuaja Sonene y del Manu han aumentado sus visitas, producto de estas campañas, y en la actualidad se han integrado al circuito turístico del Valle Sagrado de los Incas y reciben turistas provenientes de la “capital imperial”.

Los resultados previamente señalados responden a una serie de proyectos de ley iniciados desde 1970 por parte del Estado peruano que han derivado en la posibilidad legal de establecer concesiones de turismo y de conservación, así como concesiones privadas. Si bien estas cifras suenan alentadoras y, de acuerdo a los especialistas, los beneficios del ecoturismo son mayores que sus impactos, no es posible dejar de lado una realidad que busca hacerse oír cada vez más fuerte: la necesidad de la participación activa en la toma de decisiones y beneficio de las comunidades locales sobre los recursos naturales y culturales existentes en su territorio.

Desde diferentes carteras ministeriales, como el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR) y el joven Ministerio de Cultura, se han estructurado políticas neoliberales en torno al manejo del patrimonio, las cuales, para muchos, marginalizan a la población y su posibilidad de representatividad ante el futuro de los bienes comunes circundantes. En la actualidad, es posible apreciar una preferencia por parte del MINCETUR en buscar establecer proyectos turísticos que involucren a grandes líneas de hoteles, aerolíneas y empresas turísticas, dirigidas de forma preferente a un público de cuatro o cinco estrellas. Es importante acotar que en el “Plan Bicentenario: El Perú hacia el 2021” se establece un marco orientador para el desarrollo de las Políticas Públicas de Apoyo al Turismo que “[...] promueve estrategias para la consolidación de la política de inclusión, mediante el desarrollo de iniciativas y programas que buscan el involucramiento y participación directa de las comunidades locales” (MINCETUR 2016, p. 71). Sin embargo, de acuerdo a Rommel Plasencia (2008, p. 4), las prácticas cotidianas en el interior de estas carteras ministeriales apuntan a dejar en manos de empresas privadas la responsabilidad del manejo del turismo en el Perú, a diferencia de lo que ocurre en Colombia, México o Brasil.

En lo que respecta a la práctica arqueológica, ésta ha tenido diferentes matices respecto de la gestión del patrimonio arqueológico: desde trabajos vinculados con el impacto ambiental generado por la industria petroquímica, pasando por la patrimonialización de los sitios arqueológicos, hasta la puesta en valor de sitios arqueológicos para el turismo y la promoción de sus hallazgos.

Así, por ejemplo, actualmente se está impulsando el “Corredor Turístico Nororiental”, el cual busca articular y vincular la carga turística que reciben ciudades como Trujillo, Lambayeque y Chiclayo, en la costa norte, con la Amazonia. Es importante mencionar que este corredor turístico forma parte de los proyectos desarrollados por la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA) dentro de su denominado “Eje Amazonas” (Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento 2013). La IIRSA es un “mecanismo de coordinación de acciones intergubernamentales de los doce países surameri-

canos, con el objetivo de construir una agenda común para impulsar proyectos de integración de infraestructura de transportes, energía y comunicaciones”⁹⁸. Asimismo,

La Iniciativa contempla mecanismos de coordinación directa entre los gobiernos, las instituciones financieras multilaterales de la región (Banco Interamericano de Desarrollo -BID-, Corporación Andina de Fomento -CAF- y Fondo Financiero para el Desarrollo de la Cuenca del Plata -FON-PLATA-), el sector privado y la sociedad civil, de forma tal de lograr los objetivos multisectoriales propuestos.” (IIRSA 2004, p. 8).

De este modo, el corredor turístico nororiental se trata de una iniciativa alineada con los intereses económicos nacionales e internacionales de ingreso a nuevas áreas por “desarrollar”, una estrategia que ya ha sido criticada por su impacto en los grupos humanos indígenas, recursos naturales y sitios arqueológicos (Jofré 2017). En el mencionado corredor, Kuélap resulta el principal atractivo arqueológico ofertado dentro de dicha ruta turística. Sin embargo, las acciones y medidas tomadas para la activación y la promoción de turismo en el entorno del asentamiento arqueológico han presentado variados matices.

EL CASO DE KUÉLAP

El yacimiento arqueológico de Kuélap fue “descubierto” en 1843 por un juez de la ciudad de Chachapoyas, Don Juan Crisóstomo Nieto, quien realizó un reporte de las ruinas al asistir a una diligencia, siendo esta la primera descripción con la que se cuenta de este sitio arqueológico. En su relato, puede apreciarse lo colosal de las estructuras y lo bien conservado del sitio, ya que menciona la presencia de momias en el interior de algunos recintos circulares y que, de acuerdo a sus descripciones, los moradores de los alrededores no se acercaban por el temor a los “gentiles” (Kauffman y Ligabue 2003, p. 141-144).

Quienes posteriormente, en la segunda mitad del siglo XIX, visitarían Kuélap fueron Vidal Senèze, Antonio Raimondi, Arthur Wertherman, Alphons Stübel y Wilhelm Reiss, Charles Wiener, Ernst Middendorf y Adolph Bandelier (Church y Guenguerich 2017, p. 26). Asimismo, en la primera mitad del siglo XX, sobresalen los trabajos de Philippe Kieffer, Louis Langlois y Henry y Paule Reichlen, así como el análisis de su arquitectura por parte de Hans Horkheimer a finales de la década de 1950. En las últimas décadas, otros investigadores tales como Federico Kauffman, Arturo Ruiz y Alfredo Narváez han realizado sendas investigaciones sobre este sitio.

El sitio arqueológico de Kuélap se encuentra ubicado en la cordillera nororiental de los Andes. Geopolíticamente, responde a la región de Amazonas, provincia de Luya (figura 2). Su entorno natural es un extenso bosque tropical montano, siendo uno de los nichos ecológicos más diversos de nuestro territorio, y donde es posible registrar 84 de las 103 zonas de vida registradas en el país. El asentamiento fue construido sobre el cerro Barreta en el corazón de la ceja de selva, rodeado de un bosque de neblina a una altura de 3.000 m.s.n.m., con el río Utcubamba tallando un cañón en las faldas del promontorio donde se ubicó el sitio (figura 3).

98 <http://www.iirsa.org/Page/Detail?menuItem=28> (Consultado por última vez el 05 de mayo 2020)



Figura 2. Mapa de detalle de la Ruta Moche, el Corredor Turístico Nororiental y Kuélap como principal punto de visita. Fuente: Mapa de Google Earth modificado por los autores.



Figura 3. Vista del sitio arqueológico de Kuélap. Fuente: Wikimedia Commons.

Las edificaciones de Kuélap alcanzan una extensión de seis hectáreas y fueron construidas con bloques de piedra calcárea y, en algunos sectores, sus paredes pueden alcanzar hasta los diecinueve metros de altura. Se ha registrado un total de cuatrocientas estructuras arquitectónicas de forma cilíndrica en el interior del asentamiento y tres son los edificios más emblemáticos: El Tintero, El Torreón y El Castillo (Kauffmann Doig y Ligabue 2003, p.136).

El “exótico” paisaje en el que se enclava este sitio arqueológico, a los ojos de la civilización occidental, ha envuelto a Kuélap en un misticismo cultural, atrayendo a estudiosos de todas partes del globo. El asentamiento de Kuélap, “El Machu Picchu del Norte”, es el sitio arqueológico emblema de la “cultura arqueológica” Chachapoyas, la cual floreció entre el 800 y el 1470 d.C. en la actual provincia de Amazonas. De acuerdo a lo propuesto por Federico Kauffmann Doig, la sociedad Chachapoyas se instaló en el bosque de selva alta tras un proceso de “serranización” de las tierras. Su organización política, que era comprendida como monolítica

(Espinoza 1967), hoy es un modelo cuestionado y se propone una organización a partir de políticas relativamente independientes distribuidas a modo de archipiélagos, tipificadas en algunos casos como jefaturas autónomas o curacazgos (Church y von Hagen 2008, Guengerich 2015, Koschmieder 2017).

KUÉLAP Y LOS PLANES TURÍSTICOS

La implementación del denominado “Círculo Turístico Nororiental” (a partir de ahora CTN) va de la mano con la división del país en macrorregiones, las cuales comparten características geográficas, económicas y sociales. Como tal, este corredor comprende los departamentos de La Libertad, Lambayeque, Cajamarca y Amazonas. Su configuración responde a la propuesta de diversificar la oferta turística nacional que, en la actualidad, se encuentra concentrada en la Macro Región Sur. Asimismo, busca consolidar el sector turismo como el segundo mejor productor de divisas en el país, detrás de la minería.

Si bien el CTN engloba las regiones previamente mencionadas, nos centraremos en el proceso acontecido en los últimos veinte años en la provincia de Luya, Amazonas, espacio directamente modificado debido a los intereses turísticos, públicos y privados, relacionados al sitio arqueológico de Kuélap. Así, en el año 2001 se iniciaron las proyecciones para la construcción de un helipuerto y un teleférico en el sitio de la Fortaleza de Kuélap (Plasencia 2008, p. 3). Sin embargo, el contexto sociopolítico impidió que el entonces ministro de Industria y Turismo, Raúl Diez Canseco Terry, pudiera dar ejecución al proyecto. Dicha situación fue revertida el 30 de mayo del 2014 con una concesión a nombre del Consorcio Telecabinas Kuélap⁹⁹ por un valor de inversión aproximado de veintiún millones de dólares norteamericanos. Dicho consorcio manejará el servicio de transporte durante los próximos veinte años con el objetivo de recuperar la inversión realizada para su construcción (figura 4).

De forma paralela, durante los años previos a la concesión del teleférico, el Estado peruano trabajó para acondicionar y mejorar las condiciones del “producto turístico Kuélap”. De acuerdo al Informe Final del “Estudio Preparatorio para el Proyecto de Desarrollo del Turismo en la Parte Norte de la República del Perú” (2012) realizado por la Agencia de Cooperación Internacional del Japón (JICA), en el caso específico del Programa de Inversión Pública “Establecimiento de las Bases para el Desarrollo Rural a Través del Turismo en el Corredor Turístico del Valle de Utcubamba, Sector Pedro Ruiz-Leymebamba, Región Amazonas”, la institución pone en evidencia la necesidad de cubrir la falta de servicios básicos existentes en la zona de impacto en aras del desarrollo de un turismo rural que beneficie directamente a los pobladores locales y permita mejorar la calidad de vida de la población rural. Asimismo, propugnaba la habilitación de la infraestructura necesaria para la puesta en valor de sitios arqueológicos¹⁰⁰ y naturales por medio de Proyectos de Inversión Pública (PIP). Todo ello sin dejar de lado la investigación y conservación de los sitios arqueológicos.

99 El consorcio está conformado por la empresa francesa Pomagalski S.A. y la empresa peruana Ingenieros Civiles y Contratistas Generales S.A. La “buena pro” fue dada por Proinversión, instancia del Estado Peruano y bajo la modalidad de una Asociación Público Privada (APP).

100 Se buscó hacer labores de investigación, conservación y puesta en valor de los sitios arqueológicos El Sílic y El Imperio en la provincia de Luya, así como del tramo del Qhapaq Ñan que parte de la ciudad de Chachapoyas y va a Tambo Inca de Levanto. En cuanto a los recursos naturales, se tomó especial interés en realizar la puesta en valor de la catarata de Yumbilla y la caverna de Quiocta.

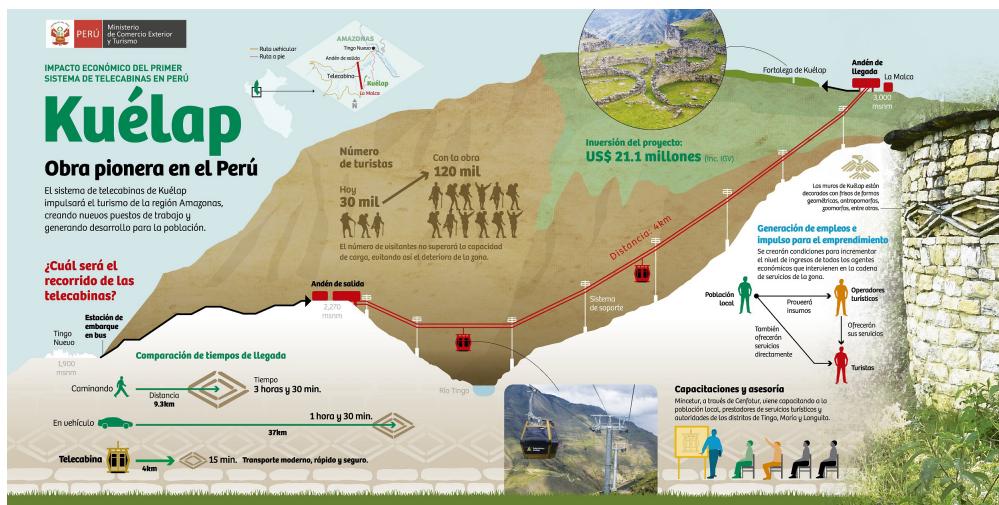


Figura 4. Infografía del recorrido del teleférico de Kuélap. Fuente: MINCETUR.

Asimismo, entre las acciones propuestas están la implementación y construcción de paraderos turísticos, un centro cultural regional, el mejoramiento de carreteras¹⁰¹ y la ampliación y mejora de la gestión integral de los residuos sólidos.¹⁰² A ello se suma de forma recurrente la necesidad de capacitación de la población local¹⁰³ como forma de integrarlos en las actividades turísticas.

El proyecto de inversión pública “Mejoramiento de los servicios turísticos públicos Zona Arqueológica Monumental de Kuélap, distrito de Tingo, provincia de Luya, Amazonas” fue realizado bajo la modalidad de asociación público-privada, invirtiéndose un total de 81,4 millones de soles. Comprende instalación de telecabinas para un teleférico, desarrollo de investigación, conservación del sitio, mejora de los senderos internos, señalética y gestión turística (MINCETUR 2016, p. 41). La entrega e inauguración del teleférico de Kuélap se hizo el 2 de marzo del 2017 y transportó un aproximado de dos mil turistas en sus primeros cinco días (figura 5).¹⁰⁴

101 Dos son las carreteras propuestas: Chachapoyas-Aeropuerto y Cáclic-Luya-Lámud.

102 La importancia reside en la experiencia previa que se tiene del distrito de Machu Picchu Pueblo en Cusco, donde entre el 2015-2017 sumaron un total de 11.000 toneladas de residuos sólidos debido a que se trata del principal destino turístico de nuestro país (ver <https://andina.pe/agencia/noticia-machu-picchu-residuos-solidos-superaron-las-11000-toneladas-entre-2015-y-2017-700153.aspx>, publicado el 23/2/2018). (Consultado por última vez el 01 de mayo 2020)

103 Se puede observar en el interior de los PIP la incidencia de actividades nombradas como “Capacitación y Promoción” o “Capacitación de guías”.

104 Ver en: <http://www.telecabinaskuelap.com/es/noticias/detalle/8>. (Consultado por última vez el 01 de mayo 2020)



Figura 5. Vista del paisaje que rodea a Kuélap desde una de las cabinas del Teleférico. Fuente: Wikimedia Commons.

Si bien los PIP desarrollados por COPESCO (Unidad Ejecutora de MINCETUR) y JICA (Agencia de Cooperación Internacional de Japón) poseen componentes para el desarrollo de investigaciones arqueológicas en sitios cercanos al corredor turístico de Kuélap, resalta la reducida producción académica existente sobre las sociedades que habitaron la ceja de selva en comparación a las pesquisas arqueológicas que se han dado en la costa y sierra, siendo el llano amazónico el espacio geográfico menos estudiado. Como señalan Warren Church y Anna Guengerich (2017, p.5):

Actualmente, la región se está convirtiendo en objeto de desarrollo turístico, a pesar de la falta de conocimiento científico sobre las poblaciones que crearon estas obras maestras de artesanía e ingeniería. En marzo de 2017, el primer sistema teleférico en Perú –construido con financiamiento nacional e internacional– se abrió al público y trajo una oleada de turistas [...] lo cual abrirá la región al turismo de gran escala.

Declaraciones como las vertidas por estos especialistas son cada vez más recurrentes en la arqueología peruana y nos preguntamos cómo será posible dar a conocer un destino cultural del cual aún no se ha logrado reconstruir de forma amplia la historia de las poblaciones que lo habitaron.

A la problemática previa se suma la falta de programas estatales que viabilicen la socialización de la escasa producción científica/académica, no sólo con el público no especializado a

nivel nacional, sino con la comunidad local. Es posible observar que “Las narrativas presentadas a los turistas en sitios como Kuélap, se derivan principalmente de la crónica de Garcilaso de la Vega, [...]” (Church y Guengerich 2017, p. 6), en contraposición a lo que ha ocurrido con el fenómeno mochica que ha logrado copar espacios con información actualizada dentro de los textos escolares proporcionados cada año por el Estado peruano al inicio del ciclo escolar.

De esta forma, las fronteras científicas se hacen presentes y se alzan para mostrar lo amazónico, en este caso, la formación social Chachapoyas

[...] como [un] lugar apartado, una región no fronteriza sino más bien tan periférica, que carece de un rol significativo dentro de la evolución de la civilización andina (Church y von Hagen 2008, pp. 921-922; Guengerich 2015). Son pocos los textos sintéticos que incluyen a Chachapoyas dentro de los resúmenes de las sociedades prehispánicas andinas (Church y Guengerich 2017, p. 6).

A este descontento académico se suman las contradicciones existentes entre la población local y las autoridades estatales. Así, por ejemplo, el alcalde de Tingo Nuevo declaró que el teleférico de Kuélap: “Sin duda, creará oportunidades de trabajo, desde la etapa de construcción, creando condiciones para que nuestra población se desarrolle”.¹⁰⁵ A pesar de estas promesas, es evidente la existencia de descontentos sociales entre la población de la región de Luya. El más recurrente de estos descontentos es la ausencia de comunicación entre los pueblos aledaños¹⁰⁶ a Kuélap, al estar aislado por la ausencia de una carretera de conexión entre ellos. Para el 19 de noviembre del 2018, la construcción de la carretera Cácli-Luya-Lamud se encontraba paralizada, a pesar de contar con el presupuesto estatal asignado. Y, como señala Elmer Torrejón (2018): “[...] primero llegó un Teleférico muy moderno y costoso, antes que carreteras; es decir, carreteras que cumplan todas las especificaciones de viabilidad técnica y social”¹⁰⁷.

A lo dicho se suma la carga negativa que ha dejado pérdidas económicas en los pueblos de María, Longuita y Choctamal, producto de la construcción de las telecabinas. Durante los años previos a ésta, el camino de ascenso a la Fortaleza de Kuélap pasaba por estos pueblos, tomando alrededor de una hora por un camino de trocha, lo cual permitía el ingreso de turistas en estas comunidades. No obstante, con la colocación del paradero del teleférico en el pueblo del Tingo se ha iniciado un proceso migratorio desde los pueblos aledaños en dirección a Tingo.

105 Palabras del alcalde de Tingo Nuevo, pronunciadas el día 30 de mayo del 2014 (Ver: <https://canaln.pe/actualidad/teleferico-kuelap-autoridades-y-empresarios-aseguran-que-promovera-turismo-peru-n138031>). (Consultado por última vez el 01 de mayo 2020)

106 Nogalcucho, Kuélap anexo, Longuita, Choctamal, María, Quizango, Cocabamba, Yomblon, Pizquicia, El Tingo, entre otros.

107 Ver: <https://elmertorrejonpizarro.blogspot.com/search?updated-max=2018-12-10T09:17:00-08:00&max-results=7>. (Consultado por última vez el 01 de mayo 2020)



Figura 6. Andén de salida de las cabinas del teleférico de Kuélap. Fuente: Wikimedia Commons.

Los pueblos de María, Longuita o Choctamal tienen en la actualidad una carga negativa debido a la construcción de las telecabinas, generándose pérdidas económicas en las poblaciones de dichos pueblos a lo cual se suma la migración de los habitantes en dirección al pueblo de Tingo, donde se halla el paradero de las telecabinas (Torrejón 2017, p. 2). Esta movilidad poblacional podría conllevar a un crecimiento desordenado de Tingo, superándose la capacidad y el abastecimiento de los servicios básicos, el procesamiento de residuos sólidos y aguas servidas. De acuerdo a Torrejón, se haría necesaria la exigencia por parte de sociedad civil de desarrollar un plan turístico “[...] viable, aceptable y sostenible y esta es una exigencia para las autoridades nacionales y regionales respectivamente”¹⁰⁸ (Torrejón 2017, p. 4). Por otra parte, según la página web de Radio Estela (una emisora local), el 25 de agosto del 2015 se exigía que:

Los pueblos de María, Longuita y Choctamal no pueden quedar excluidos por este proyecto [turístico]; por el contrario es necesario tener un plan de Contingencia a nivel social, económico, turístico y vial para que se integren dentro de los beneficios socioeconómicos, para ello se tiene que [...] incluirlos dentro de paquetes turísticos, bonos económicos comunitarios obtenidos del teleférico y otros beneficios de integración”.¹⁰⁹

108 Ver: <https://www.servindi.org/actualidad-opinion/10/07/2017/los-verdaderos-problemas-en-kuelap>. (Consultado por última vez el 01 de mayo 2020)

109 Ver: <https://www.esferaradio.net/opinion/elmer/teleferico-a-kuelap-una-solucion-para-el-desarrollo->

Cada uno de estos pronunciamientos se conecta con lo expresado por el artista Richard Torres, durante los primeros días del año 2019, respecto a que “[...] las comunidades campesinas que viven en y alrededor de Kuélap [como] Nogalcucho, Kuélap anexo, Longuita, Choctamal, María, Quizango, Cocabamba, Yomblon, Pizuquia, El Tingo, etc. son pueblos que han sido olvidados a su suerte por la construcción de un teleférico que los ha aislado, dejando sus carreteras y sus caminos en total peligro, olvido y pena”¹¹⁰

COMENTARIOS FINALES

Los datos y hechos aquí presentados y las reflexiones que se desprenden de ellos nos permiten aproximarnos a la visión conquistadora y extractivista que se ha tenido y se tiene de la Amazonia peruana por parte de los distintos grupos de poder políticos y económicos a lo largo de la historia desde la Colonia hasta la actualidad. Así, las tierras, la mano de obra, el caucho, la madera, la minería, el gas, el petróleo han sido y son algunos de los recursos extraídos de la Amazonia en aras del desarrollo económico. A esta larga lista, actualmente, se suman los sitios arqueológicos y el legado cultural amazónico a modo de *productos culturales*, siendo “[...] la historia, la antropología y la arqueología los que acompañan el discurso turístico, otorgándole insumos de veracidad” (Plasencia 2007, p. 404).

Como hemos podido ver a lo largo de este breve recuento histórico sobre la Amazonia, ésta fue construida en términos ideológicos y discursivos desde la Colonia como un espacio desbordante de riquezas inagotables listas para ser tomadas. Más adelante, los esfuerzos republicanos por planificar y construir de forma dialogante un futuro para las poblaciones amazónicas resultaron inexistentes. Así, muchos de los grandes “progresos” que experimentó esta área del país estuvieron y están teñidos de sangre indígena. Un caso no tan lejano es el muy lamentable “Baguazo”, en pleno siglo XXI (Reymundo y Nájar 2011; Guevara 2013; Guibovich 2013; Neyra 2018b). La consolidación y el crecimiento de algunas de las más grandes ciudades amazónicas, como Iquitos y Madre de Dios, responden a esos *booms* económicos, como los del caucho o la minería.

Estos procesos reafirman las palabras de Warren Church y Anna Guengerich al señalar como *periférico* el interés sobre la historia de lo sucedido en esta parte de Perú. Si bien sitios arqueológicos como Kuélap se encuentran entre los elementos representativos de la identidad nacional peruana, las preguntas que surgen son: ¿Es Kuélap un elemento extraído de la realidad amazónica? ¿Puede existir un Kuélap sin la correlación indígena asociada a su existencia? ¿O queremos un Kuélap sin indígenas y sin la relación con el modo de vida amazónico? Asimismo, nos preguntamos: ¿Están los indígenas amazónicos a la sombra de Kuélap? ¿Cuál es la conexión entre los indígenas amazónicos actuales y Kuélap? ¿Cómo ven ellos este colosal monumento? Estas preguntas nos guían a un sendero que hasta ahora la arqueología peruana ha evitado: la construcción de *las historias de los indígenas amazónicos*.

A la luz de los procesos de implementación turística vividos en torno a Kuélap, se hace imperante reflexionar sobre las modalidades emprendidas desde el aparato estatal peruano. Las protestas y quejas elevadas por la ciudadanía hacen evidente un nivel de descontento con el impacto que proyectos como el teleférico de Kuélap puede acarrear en economías tan débiles,

turístico/. (Consultado por última vez el 01 de mayo 2020)

110 Ver: <https://www.reinadelaselva.pe/noticias/5238/original-protesta-de-artista-richard-torres-hace-un-fuerte-llamado-a-las-autoridades-por-kuelap> (Consultado por última vez el 01 de mayo 2020)

en las que, si bien es posible brindar puestos laborales directos o indirectos, el poblador local pasa a ser la mano de obra al servicio de empresas nacionales o internacionales de mayor envergadura. En ese modelo, el poblador local queda fuera del círculo de la toma de decisiones sobre el tipo de turismo que se practicará y el impacto que éste tendrá en el espacio que llama hogar. Una vez más, se quiere explotar y vender un *producto amazónico*, pero sin planificar y construir las soluciones de forma integral respecto a las necesidades básicas de la población local y contemplar a largo plazo el adecuado aprovisionamiento de sustentos científicos que den soporte a este tipo de intervenciones.

Es innegable el papel fundamental que tienen las ciencias y la educación como anclas en este tipo de proyectos turísticos a largo plazo. Se espera que no apunten a resultados mediáticos y de macroindicadores económicos, sino que, por el contrario, busquen la mejora de la calidad de vida de las nuevas generaciones, siendo esos niños y niñas con quienes se debe empezar a implementar programas sociales.

Definitivamente, hay mucho más por desbrozar en el camino hacia la comprensión de la construcción de nuestra manera de ver a la Amazonía y sus poblaciones. Sin embargo, sin duda, un inicio es comenzar a ver y comprender a las comunidades de la Amazonía como parte primordial de la nación peruana, con más derechos que con deberes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Casement, Roger
 2014 *Diario del Amazonas*. Fundación Manuel Bustamante de la Puente, Lima.
 [1910].
- Chirif, Alberto
 2017 *Después del caucho*. Lluvia Editores, Lima.
- Church, Warren y Adriana von Hagen
 2008 Chachapoyas: cultural development at an Andean cloud forest crossroads.
 En *Handbook of South American archaeology*, editado por Helaine Silverman y William Isbell, pp 903-926. Springer, Nueva York.
- Church, Warren y Anne Guenguerich
 2017 Introducción: la (re)construcción de Chachapoyas a través de la historia e historiografía. *Boletín de Arqueología PUCP* 23:5-38.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación Perú
 2008 [2003] Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Instituto de Democracia y Derechos Humanos, Lima. Recuperado de https://idehpucp.pucp.edu.pe/lista_publicaciones/informe-final-de-la-comision-de-la-verdad-y-reconciliacion-version-en-cinco-fasciculos/ (Consultado por última vez el 01 de mayo 2020).
- Comisión de Promoción del Perú-PROMPERU
 2006 Memoria 2001-2006. Recuperado de <https://www.promperu.gob.pe/catalogo/Attach/8867.pdf> (Consultado por última vez 01 de mayo 2020).
- Contreras, Carlos y Marina Zuloaga
 2014 *Historia mínima del Perú*. Turner, Madrid.
- Dourojeanni, Marc
 2011 *Amazonia probable y deseable. Ensayos sobre el presente y futuro de la Amazonía*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima.

- 2017 Belaúnde en la Amazonia. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima. Recuperado de <http://www.caaap.org.pe/website/2017/06/12/belaunde-en-la-amazonia-por-marc-j-dourojeanni/> (Consultado por última vez 01 de mayo 2020).
- Espinosa, Oscar
- 2016 Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho. *Boletín del IFEA* 45(1):137-155.
- Espinoza, Waldemar
- 1967 Los señoríos étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha. *Revista Histórica* 30:224-332.
- 1994 *La fuerza de la verdad: historia de la peruanidad de Jaén de Bracamoros.* Banco Central de la Reserva, Lima.
- Gudynas, Eduardo
- 2009 Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En *Extractivismo, política y sociedad*, de Jürgen Schuldt, Alberto Acosta, Alberto Barandiarán, Anthony Bebbington, Mauricio Folchi, Alejandra Alayza y Eduardo Gudynas, pp 187-225. CAAP-CLAES, Quito.
- 2014 Sustentación, aceptación y legitimación de los extractivismos: Múltiples expresiones pero un mismo basamento. *Opera* 14:137-159.
- Guengerich, Anna
- 2015 Settlement organization and architecture in Late Intermediate Period Chachapoyas, northeastern Peru. *Latin American Antiquity* 26(3):362-338.
- Guevara, Roberto
- 2013 *Bagua: de la resistencia a la utopía indígena.* Punto & Graña, Lima.
- Guibovich del Carpio, Lorgio
- 2013 *Asentamientos colonizadores y comunidades nativas de la Amazonía peruana.* Universidad Nacional Federico Villareal, Lima.
- Hernández Asensio, Raúl
- 2008 *El matemático impaciente. La Condamine, las pirámides de Quito y la ciencia ilustrada (1740-1751).* IFEA/IEP/Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática
- 2011 *Características sociodemográficas de los grupos étnicos de la Amazonía peruana y del espacio geográfico en el que residen.* INEI, Lima.
- Jofré, Carina
- 2017 Una mirada crítica de los procesos de patrimonialización en el contexto Mega-Minero. Tres casos emblemáticos en la provincia de Provincia de San Juan, Rep. Argentina. En *Arqueología comercial: dinero, alienación y anestesia*, editado por Roberto Pellini, pp 143-175. JAS Arqueología, Madrid.
- IIRSA
- 2004 Cartera de Proyectos 2004. www.iirsa.org (Consultado por última vez el 01 de mayo 2020)
- Kauffmann, Federico y Giancarlo Ligabue
- 2003 *Los chachapoya(s): moradores ancestrales de los Andes amazónicos peruanos.* Universidad Alas Peruanas, Lima.

- Koschmieder, Klaus
 2017 La organización sociopolítica de los chachapoya: implicancias de la evidencia arqueológica de la Provincia de Luya (Departamento de Amazonas). *Boletín de Arqueología PUCP* 23:95-125.
- La Condamine, Charles Marie
 1993 *Viaje a la América Meridional por el Río Amazonas*. Abya-Yala, Quito. [1745].
- Mercado, Edgard y Roger Nájar
 2011 *Más allá de la curva del diablo. Lecciones de Bagua*. Congreso del Perú, Lima.
- MINCETUR
 2016 *Plan Estratégico Nacional de Turismo 2025*. Ministerio de Comercio Exterior y Turismo, Lima.
- Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento
 2013 *Plan de acondicionamiento territorial de la Provincia de Chachapoyas*. Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento, Lima.
- Neyra, Raquel
 2016 “Paquetazos ambientales” o el afianzamiento del neoliberalismo en el Perú. *Economía Política* 51:10-14.
- 2018a *Conflictos socioambientales en el Perú, extractivismo, colonialidad y violencia: La colonialidad como elemento vector del extractivismo*, trAndeS Working Paper Series 4, Berlín: Lateinamerika-Institut, Freie Universität Berlin. https://www.programa-trandes.net/Ressources/working_papers/WP-4-Neyra-Online.pdf (Consultado por última vez el 01 de mayo 2020)
- 2018b Extractivismo y conflictos socioambientales en el Perú. En *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico y horizontes de emancipación en clave sur*, editado por Héctor Alimonda, Catalina Toro y Facundo Martín, pp 159-175. CLACSO, Buenos Aires.
- Plasencia, Rommel
 2007 Turismo y re-creación étnica en la selva peruana. *Investigaciones Sociales* 18:402-420.
- 2008 Consumir el patrimonio. Kuélap (Perú) y la sociedad local. *Gazeta de Antropología* 24(1).
- Regan, James
 2010 Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. *Investigaciones Sociales* 14(24):19-35.
- San Román, Jesús
 2015 *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Fundación Bustamante de la Fuente, Lima.
- Smith, Richard
 2002 Los bienes comunes y su gestión comunitaria: conceptos y prácticas. En *El cuidado de los bienes comunes: gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonia*, editado por Richard Smith y Danny Pinedo, pp 13-30. Instituto del Bien Común-IEP, Lima.
- Svampa, Maristella
 2013 Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad* 244:30-46.

T.C.B.

1918 Review of “The quest of El Dorado. The most romantic episode in the history of South American conquest” by J. A. Zahm. *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 29(1):89-92.

Torrejón, Elmer

2017 Los verdaderos problemas en Kuelap. Recuperado de <https://www.servindi.org/actualidad-opinion/10/07/2017/los-verdaderos-problemas-en-kuelap>. (Consultado por última vez el 14 de mayo de 2020)

2018 El Teleférico llegó primero que las carreteras. Recuperado de <https://el-mertorrejonpizarro.blogspot.com/search?updated-max=2018-12-10T09:17:00-08:00&max-results=7> (Consultado por última vez el 14 de mayo de 2020)

Varese, Stefano

2006 *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*. Congreso del Perú, Lima.

OTROS DOCUMENTOS CONSULTADOS

Decreto Ley 22.95 (1978).

LOS CAMINOS DE SERVIDUMBRE MEGAMINERA Y NARRATIVAS DEL DESPOJO EN LOS PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIONES NEOEXTRACTIVISTAS DEL QHAPAC ÑAN

CARINA JOFRÉ

Dedicado a Nivaldo Poblete, poblador y amante de Malimán,
amigo, maestro, sabedor.

Te fuiste sin despedirte, en una sala de hospital,
solo y aislado, dejaste el último suspiro.

Estos pensamientos que aquí comparto se nutrieron también de tu resistencia y tu pasión por los territorios que nos dan la vida.

Ahí estás todavía, en esos caminos que caminaste
y que también caminamos juntos.

LAS PATRIMONIALIZACIONES DE UNESCO EN TERRITORIOS CIANURADOS

La inscripción de Qhapaq Ñan - Sistema Vial Andino en la Lista del Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO, como Itinerario Cultural Transnacional y Seriado¹¹¹, efectuada en la 38^a reunión del Comité del Patrimonio Mundial (Decision 38 COM 8B.43) del día 21 de junio en la ciudad de Doha, Estado de Qatar, encendió críticas de pueblos y comunidades indígenas, y también de sectores académicos que habíamos visto –detrás del vidrio y durante una década– los altibajos de este proyecto *inconsulito* con los pueblos y las comunidades a él anexados en Sudamérica. De estas disidencias frente al proyecto Qhapac Ñan nació en 2015 la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (Ripad)¹¹²; de la comprensión de que la creación de estos nuevos patrimonios mundiales transnacionalizados, convertidos en itinerarios del consumo del turismo internacional, necesitaba de redes de observadores en distintos puntos de la *topografía transnacional del poder* (Ferguson 2006). Y que esto debía afectar necesariamente nuevos diseños de investigación desde posiciones multisituadas que pudieran conversar mutuamente para buscar las conexiones ocultas en estas nuevas patrimonializaciones transnacionales.

111 La categoría de seriado permite a este “bien patrimonial” incorporar, posteriormente, otros tramos nacionales y binacionales “que fortalezcan el Valor Universal Excepcional establecido” (Martínez Cano 2013, p. 4). Esto significa que este nuevo artefacto patrimonial transnacional opera a través de procesos de patrimonialización que tienden a expandirse, no son fijos; una lógica claramente emanada de la reproducción ampliada del capitalismo contemporáneo, esto es su reproducción incesante en constante expansión (Harvey 2004).

112 Sitio web oficial de RIDAP <http://ridap.org/> (Consultado por última vez el 18 de abril, 2020).

La provincia de San Juan, en la República Argentina –considerada en el siglo XXI como la nueva *capital de minería argentina*– ha sido el lugar desde donde fueron asimilados dolorosamente algunos aprendizajes sobre las violentas dinámicas de las patrimonializaciones neoextractivistas que aquí describo. Luego de dos décadas de instalación del modelo neoextractivista megaminero en San Juan, los resultados han sido devastadores, registrándose inauditas escaladas de violencia que amenazan de muerte a la vida en estos territorios, como los derrames tóxicos (de solución cianurada y metales pesados como mercurio) sobre cinco ríos ocurridos en Mina Veladero en 2015 y 2016, dentro de la Reserva de Biosfera San Guillermo (MAB-UNESCO), hecho que agrava aún más la situación.¹¹³ Se trata del mayor desastre medioambiental ocurrido a la fecha en la minería moderna en Argentina, por el cual fueron procesados –en distintas instancias, federales y provinciales– funcionarios de la empresa transnacional canadiense Barrick Gold y funcionarios del Estado argentino. En 2020, se esperaba el llamado al juicio en la justicia federal argentina, donde se juzgarían a funcionarios nacionales, siendo querellante la Asamblea de Jáchal No se Toca¹¹⁴; hecho también inédito en el país y que demuestra la fuerza de la lucha colectiva popular en el norte sanjuanino.¹¹⁵

En dicho contexto político-social y de gravosa situación medioambiental, los procesos y las políticas de patrimonialización del *Qhapac Ñan-Sistema Vial Andino* de UNESCO no pueden desentenderse de las responsabilidades que le caben a la política patrimonial estatal e internacional de resguardar, ante todo, la vida humana y la biodiversidad en estos territorios “sacrificados”. En 2014, fueron patrimonializados, dentro de este proyecto transnacional, los tramos de caminos utilizados en el siglo XV por los incas en el lugar denominado ‘El Morro’ en la Pampa de los Leones –dentro del Parque Nacional San Guillermo– y el tramo Colangüil-Anqualasto, ambos dentro de la Reserva de Biosfera San Guillermo. Los dos tramos de caminos patrimonializados se ubican en la zona de afección directa de los derrames de cianuro ocurri-

113 Para ver testimonios de lo ocurrido se puede consultar la versión taquigráfica de la Reunión de la Comisión de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Cámara de Senadores de la Nación, que sesionó el 23 de septiembre de 2015 en el Salón Foro de Abogados de San Juan, para recabar testimonios de lo sucedido. Recuperado de <http://www.senado.gov.ar/upload/16679.pdf> (Consultado por última vez el 02 de mayo 2020).

114 La Asamblea Jáchal No se Toca es un colectivo social conformado por vecinas y vecinos del departamento de Jáchal en Norte de San Juan, nació en 2013 contra la alarma de una inminente explotación de uranio por parte del Estado provincial en el área protegida de la Ciénaga. En septiembre de 2015, la Asamblea de Jáchal se puso al frente de la masiva movilización social que articuló a todos los movimientos sociales del país en solidaridad por lo ocurrido en Mina Veladero. Ante la invisibilización de la contaminación ambiental, de las responsabilidades del Estado en complicidad con el empresariado minero, y de los fuertes reclamos públicos de los pobladores pidiendo se realicen estudios concretos y creíbles para la comunidad sobre los efectos y alcances del derrame de cianuro en la salud de la población y el ecosistema vivo, las asambleas de vecinos /as se mantuvieron entre 2015-2017 alertas y activas, tanto en Jáchal como en la ciudad de San Juan. Esto llevó a montar, desde el 20 de Octubre de 2015, una estrategia de acampe permanente en la plaza de la villa cabecera de Jáchal que ha continuado hasta la actualidad. La carpa de la Asamblea Jáchal No se Toca, convocó a figuras históricas de la lucha por los Derechos Humanos, tales como la figura protagónica de Nora Cortiñas fundadora de Madres de Plaza de Mayo, Adolfo Pérez Esquivel, Premio Nobel de la Paz, y figuras públicas de la música y la política, entre otros/as.

115 A cuatro años del derrame de la Mina Veladero cinco exfuncionarios nacionales irán a juicio. Nota del 12 de septiembre de 2019, Telam. <https://www.telam.com.ar/notas/201909/391842-a-cuatro-anos-del-derrame-de-la-mina-veladero-cinco-ex-funcionarios-nacionales-iran-a-juicio-oral.html> (Consultado por última vez el 02 de mayo 2020).

dos sobre el río Potrerillos, uno de los ríos de agua dulce que alimentan al río Blanco-Jáchal, del cual se abastecen para siembra y ganadería los pobladores de la Estancia de Chinguillos, y los poblados de Malimán y Angualasto. ¿Qué política de patrimonialización turística puede construirse luego de este desastre ambiental? ¿De qué grado de hipocresía tiene que armarse la institucionalidad estatal para seguir adelante con las promesas del *desarrollo sustentable* de la retórica patrimonial neoextractivista? ¿De qué les han servido las declaraciones del patrimonio de la Humanidad a estas poblaciones y a estos territorios?¹¹⁶

UNESCO, las entidades internacionales de la conservación medioambiental¹¹⁷ y los gestores patrimoniales del Proyecto Multinacional “Qhapaq Ñan - Camino Principal Andino”,¹¹⁸ a nivel provincial y nacional, han intentado minimizar lo ocurrido, esperando que este “mal recuerdo” sea prontamente olvidado. Por esta situación, y por la falta de infraestructura y capacidad de contención de las problemáticas locales por parte del Estado, el Qhapaq Ñan sigue siendo una patrimonialización inconclusa sin cristalización más que en el discurso declarativo estatal. Con las expectativas puestas en que los turistas vuelvan a estos “territorios cianurados”, para que el capitalismo “del turismo sustentable” haga lo que el Estado no ha podido, “derramar sus bondades” para mejorar la calidad de vida de la población.

Planteo que las patrimonializaciones neoextractivistas que caracterizan al Proyecto Multinacional Qhapaq Ñan, y muchos otros proyectos y políticas de patrimonialización contemporáneos en nuestra región, constituyen formas específicas del despojo y violencia apoyadas en una epistemología racionalista de tipo científica, legal y eficiente (Machado Araoz 2019). Instauran una nueva avanzada ontológica de la colonialidad-modernidad capitalista y patriarcal sirviendo, de este modo, a la expansión de las fronteras del desarrollo neoextractivista exportador en Sudamérica. Estas nuevas formas de las patrimonializaciones se corresponden con las configuraciones político-económicas de tipo regional y con la historicidad colonial

116 En un trabajo publicado en 2004, Luis Alfaro mostró cuál ha sido originalmente la mirada teórica desarrollista y ecosistémica implicada en la propuesta de ordenamiento territorial regional en el proyecto Qhapaq Ñan como una oportunidad para la conservación de la biodiversidad mediante el establecimiento de redes de áreas naturales protegidas propuesto desde Perú. En ese esquema cobran importancia, a nivel internacional, la gestión de las Reservas de Biósferas. Para Alfaro, el Qhapaq Ñan tiene un valor patrimonial para el futuro que le otorga “identidad” a las proyecciones de organización territorial, “si es que se trabaja por una re-articulación que lo convierta nuevamente en camino y en medio para un flujo vigoroso del desarrollo regional” (2004, p.71).

117 La Oficina de las Naciones Unidas de Servicios para Proyectos (UNOPS, por sus siglas en inglés), con la participación del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), realizó un informe –costeado en dólares por el Gobierno de la Provincia de San Juan, a cargo, por ese entonces, de José Luis Gioja– en el cual sostuvo que el derrame tóxico no afectó a las poblaciones cercanas y que el sistema ecológico de las aguas del río estaba regenerándose. Contrariamente, por la misma fecha, en marzo de 2016, se conoció otro informe de investigaciones efectuadas por peritos de la División Operaciones del Departamento de Delitos Ambientales de la Policía Federal Argentina (PFA) que dio cuenta de la contaminación en cinco ríos sanjuaninos. Ver: Barrick: un peritaje oficial probó que cinco ríos de San Juan se contaminaron con cianuro. <https://www.lanacion.com.ar/politica/barrick-un-peritaje-oficial-probo-que-cinco-rios-de-san-juan-se-contaminaron-con-cianuro-nid1873416> (Consultado por última vez el 18 de abril 2020).

118 Este ha sido el nombre oficial de la iniciativa multinacional del Estado peruano propuesta, a través del Ministerio de Cultura, para la llevar a cabo la inscripción del Qhapaq Ñan - Sistema Vial Andino en la Lista de Patrimonio Mundial, nominación realizada en 2001. El proyecto multinacional se concertó en una reunión realizada en Montevideo (Martínez Cano 2013).

de las formas de dominación social y política del orden patriarcal, cuyo poder es desplegado a partir del ejercicio de la *autoridad del padre* depositada en las instituciones del Estado y, ahora también, en el rol tutelar de los organismos internacionales como la UNESCO y del orden financiero internacional.

Las patrimonializaciones neoextractivistas en Argentina se descubren así como parte de las experiencias contemporáneas de la *necropolítica* para la destrucción humana Mbembé (2003). Las políticas patrimoniales de conservación se confabulan también con la muerte en una *necropolítica del despojo* vinculada a procesos genocidas iniciados en el siglo XVI por la colonia española, y conecta también el tiempo largo del *racismo* ejercido por las *prácticas sociales genocidas* (Feierstein 2007) que siguen regulando la distribución de la muerte y potenciando el rol asesino de las políticas de Estado contemporáneas (Mbembé 2003). La *pedagogía de la残酷* definida en el lenguaje feminista crítico decolonial me permite, en este trabajo, también subrayar la violencia ejercida por el trabajo patriarcal del neoextractivismo patrimonial, en cuya historia se descubren también “actos de rapiña y consumición del cuerpo que constituyen el lenguaje más preciso con que la cosificación de la vida se expresa” (Segato 2018, p. 13).

A través de la patrimonialización, los caminos antiguamente usados por *los incas*, desde Pasto en Colombia hasta Mendoza en Argentina, se convirtieron paulatinamente en *nuevos caminos de servidumbre neoextractivista minera*, su conversión al patrimonio de la humanidad en el Qhapac Ñan - Sistema Vial Andino constituye una avanzada ontológica y epistemológica que intenta anular las resistencias, sirviéndose de la “*institucionalidad amiga*” construida por el frente estatal-patriarcal-extractivista para el sostenimiento de relaciones de servidumbre entre el patrimonio y la megaminería, dos caminos de un mismo desarrollo.

La arquitectura institucional para la integración regional sudamericana para el desarrollo representada en el Qhapac Ñan (Sanz 2012) instituye un nuevo escenario de violencia y despojo en nuestros territorios y comunidades de vida. El grado de amplitud e intensidad observada en la ingeniería megaescalar y multidimensional de estos nuevos artefactos patrimoniales transnacionales y seriados en la región, y su estrecha imbricación con el avance de las fronteras de las actividades neoextractivistas, demuestran que los efectos nocivos asociados a las patrimonializaciones no pueden ser vistos como daños colaterales de las industrias extractivistas, porque, como veremos en este trabajo, las patrimonializaciones son parte activa –no pasiva– de la avanzada del frente estatal-empresarial neoextractivista. Y si bien puede pensarse que las patrimonializaciones y sus políticas no pretenden la muerte de forma directa, ellas conceden los fundamentos y construyen / ofrecen nuevas prácticas sociales genocidas (*sensu* Daniel Feierstein 2007). Como lo ha expresado Achille Mbembé: “las tecnologías de destrucción se han vuelto más táctiles, más anatómicas y sensibles, en un contexto en el que la elección es entre la vida y la muerte” (Mbembé 2003, p.34). En su práctica silenciosa, cotidiana y velada por la *institucionalidad estatal*, las patrimonializaciones neoextractivistas –en tanto nuevas formas del despojo– no se limitan a la expropiación de bienes, lugares, memorias y subjetividades, sino que también, y sobre todo, involucran *la interrupción de relaciones sociales significativas para la reproducción de la vida* (Raiz-AL 2016, p. 39).

La definición de las patrimonializaciones neoextractivistas ha sido ensayada en otras exposiciones (Jofré 2019a); surge de un trabajo de investigación etnográfico-arqueológico, feminista crítico e indisciplinado producido desde teorías fronterizas. Estos bordes ubicados en las “zonas de sacrificio” del capitalismo contemporáneo constituyen una frontera ontológica y epistémica desde la que habitamos el Sur Global (Lugones 2011). De ese modo, la toma de

conciencia crítica de la investigación devino de abajo hacia arriba, desde la toma de conciencia de que habitamos *los bordes* y que nuestra investigación situada en el margen produce teoría de frontera (Lugones 2011); o lo que Silvia Rivera Cusicanqui (2018) denomina *teoría enraizada*, aquella que no niega su historia propia para producir nuevos saberes, asumiendo que contar la historia propia es contar sobre la sangre que nos habita. Esta teoría de frontera sobre las patrimonializaciones y sus efectos dañinos también nace de los bordes fronterizos de la arqueología, es un indisciplinamiento, no se trata de una nueva propuesta academicista o moda teórica, nace de la urgencia de comunicación con la teoría de frontera (Haber 2017).

También el aporte fundamental de los feminismos críticos decoloniales y feminismos antiextractivistas-antipatriarcales-antirracistas del Sur se sitúa en estas fronteras, donde el pensamiento en rebeldía surge como río desde el cuerpo afectado, *dolido y doliente*, en y por el territorio habitado también herido de muerte, hacia el territorio regional y global interconectado. De ese modo, la marca de la colonialidad del género, el sexo y la raza en mi cuerpo femenino y mestizo denuncia la *dolencia por las heridas coloniales* (Anzaldúa 2016) reconocidas en la historia larga, y en la historia reciente, de los procesos de despojos silenciosos que naturalizaron la violencia implicada en las *desposesiones* como un modo de relación permanente. Ese silencio duele, es difícil de poner en palabras.

En este trabajo, me referiré específicamente a una etnografía arqueológica realizada en comunidades del Norte de Iglesia, a partir de 2006,¹¹⁹ en el marco de mis investigaciones doctorales, que luego fueron continuadas en estudios posdoctorales con ayuda del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). La etnografía arqueológica (Hamilakis 2011; Gnecco 2017, 2020) elaborada se enmarca dentro de las etnografías multi-situadas y críticas de la desposesión (Hart 2016; Marcus 2018,), dialógicas y colaborativas, conscientes de la dimensión ética y política del trabajo etnográfico, y comprometidas con las luchas sociales antiextractivistas llevadas a cabo por los movimientos sociales e indígenas en Argentina y en el Sur Global (Vasco 2007; Blaser 2009; de la Cadena 2010; Blaser y de la Cadena 2013; Briones 2015; Restrepo 2015; Segato 2018; Lenton *et al.* 2019; Gnecco 2020).

119 Estas investigaciones fueron realizadas con apoyo CONICET, a través de distintos proyectos de becas doctorales obtenidas entre 2006-2011. Posteriormente, a través del proyecto de beca posdoctoral CONICET (2012-2015) “Procesos de patrimonialización de lugares de memoria indígena en contextos megamineros del Norte de la provincia de San Juan” y a través del proyecto de investigación (2012-2016, Id 02/H264) “Territorios en disputa: Procesos de patrimonialización y contra-patrimonialización de lugares de memoria indígena en la provincia de San Juan (Rep. Argentina)”. Este último fue acreditado y financiado por la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Catamarca (Resolución Rectoral 265/12). Durante el periodo 2016-2018, las investigaciones se realizaron a través del proyecto de CIC-CONICET (2016-2018) “Ontologías de lo real: estudios acerca de la construcción de conocimientos y saberes en espacios fronterizos o zonas de contacto intercultural (Prov. de San Juan, Rep. Argentina)”. Estas investigaciones se vieron también potenciadas entre 2015-2016 por una estancia posdoctoral realizada en el Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, bajo la dirección de Cristóbal Gnecco, para desarrollar el plan de formación e investigación “Pueblos indígenas, memoria, patrimonio y procesos socioeconómicos globales”, estancia lograda con ayuda del Programa de Financiamiento de Estancias Cortas en el Exterior del CONICET, que incluyó una colaboración con la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) para conocer y compartir experiencias de luchas contra los neoextractivismos en Colombia y Argentina.

LAS PATRIMONIALIZACIONES NEOEXTRACTIVISTAS COMO NUEVAS FORMAS DEL DESPOJO

La propuesta teórica de las *patrimonializaciones neoextractivistas* liga, entonces, los estudios críticos del patrimonio, las praxis feministas antipatriarcales-antiextractivistas-antirracistas y las teorizaciones de los activismos académicos producidos desde el campo de la ecología política (Alimonda 2011; Alimonda, Toro y Martín 2018), en particular, aquellos referidos al estudio crítico del neoextractivismo y de los procesos de despojo que éste conlleva en Abya Yala. Desde este enfoque, el neoextractivismo es visto como un “modelo sociopolítico-territorial plausible de ser analizado a escala nacional, regional o local” y, desde un punto de vista teórico más amplio, como “una ventana privilegiada para dar cuenta de las dimensiones de la crisis actual” (Svampa 2019, p. 17-18). Este nuevo modelo sociopolítico-territorial se basa en la exportación a gran escala de bienes primarios (*commodities*)¹²⁰, el crecimiento económico y la expansión del consumo (Svampa 2012; 2019; Svampa y Viale 2014), y está articulado discursivamente con versiones del desarrollismo expresado globalmente, por ejemplo, en los objetivos del Desarrollo Sostenible en la agenda 2030¹²¹ de UNESCO.

En la historia reciente, el origen del neoextractivismo en Sudamérica se conecta directamente con las transformaciones producidas por las políticas neoliberales de la década de 1990, pero también se asocia a la historia trazada por los ensayos desarrollistas iniciados en las décadas de 1960-1970. En esa época, en el campo patrimonial, UNESCO comenzó a requerir solidaridades disciplinarias en Sudamérica –entre ellas principalmente de la arqueología– para la producción de una “geografía regional andina”¹²² común a las políticas de integración regional que vertebraron, de ahí en más, las visiones del desarrollo con los discursos de soberanía expandidos a través del patrimonio. Por entonces, en Whashigton surgió el concepto de patrimonio mundial y la propuesta de listarlos a nivel internacional,¹²³ que luego sería in-

120 El concepto de *commodities*, en un sentido amplio, se entiende como productos indiferenciados cuyos precios se fijan internacionalmente o como “productos de fabricación, disponibilidad y demanda mundial, que tienen un rango de precios internacionales y no requieren tecnología avanzada para su fabricación y procesamiento” (Svampa 2013, p. 32). Incluyen desde materias primas a granel hasta productos semielaborados o industriales. Para el caso de América Latina, la demanda de *commodities* está concentrada en productos alimentarios, como el maíz, la soja y el trigo, así como en hidrocarburos (gas y petróleo), metales y minerales (cobre, oro, plata, estaño, bauxita, zinc, etc.).

121 Objetivos del Desarrollo Sostenible, Agenda 2030 UNESOC, sitio oficial. http://www.unescoetxea.org/base/lan-arloak.php?id_atala=16&id_azpiatala=13155&hizk=es Consultado el 2 de enero 2020.

122 En la década 1970, se llevó a cabo el encuentro de investigadores y agentes internacionales del patrimonio reunidos en torno al Proyecto Regional de Patrimonio Cultural, dependiente de la Unesco y del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (Lumbreras 1989, citado en Ramos, 2018). La reunión estuvo liderada por figuras destacadas de la arqueología peruana, tales como Luis Guillermo Lumbreras, quien posteriormente tendría un importante rol como asesor de Perú y Ecuador en el diseño arqueológico del Proyecto Qhapac Ñan (Rendón Puetas 2017). En ese entonces, se discutía el Proyecto Regional del Patrimonio Cultural, el debate rondó en establecer criterios para la delimitación del espacio en la arqueología andina, para lo cual el arqueólogo peruano organizó una propuesta preliminar expuesta en 1979 en el coloquio Críticas y Perspectivas de la Arqueología Andina (Ramos 2018).

123 Según Stott (2011), la idea de listar los sitios de la conservación patrimonial natural y de la denominación de patrimonio mundial fueron originalmente planteadas por el zoólogo y conservacionista estadou-

corporada en la Convención del Patrimonio Mundial celebrada en París en 1972 (Stott 2011). Desde una visión anclada en la experiencia de colonización de nuestros territorios, no podemos olvidar que EEUU reforzaba en esos años su doctrina de seguridad nacional sembrando un panorama violento que alimentó a las dictaduras latinoamericanas. Así, el llamado a la internacionalización de las prácticas de conservación de la naturaleza, declaradas en la lista del patrimonio mundial, creció paralelamente a las violaciones de los derechos humanos mediante el incentivo de las guerras y el terrorismo de Estado en Latinoamérica, en un contexto de imposición de las políticas de libre comercio de EEUU.

Décadas después, en época de apertura democrática y avanzada neoliberalista, el despegue de los nuevos extractivismos sudamericanos se produjo –entre 2000-2003– cuando las economías latinoamericanas fueron favorecidas por los altos precios internacionales de los *commodities*, hecho que se vio reflejado en las balanzas comerciales y el superávit fiscal (Svampa 2012, 2013, 2019). En esa coyuntura favorable hasta el 2013, los gobiernos de la región tendieron a subrayar las ventajas comparativas del auge *exportador de naturaleza* (Lander 2018), negando o minimizando las nuevas desigualdades y asimetrías socioambientales que traía aparejada la consolidación de un modelo de desarrollo neoextractivista (Svampa 2019). Como lo han planteado otras investigaciones, a diferencia del extractivismo convencional o clásico –iniciado en el siglo XVI con la expansión ultramarina de Europa hacia nuestro continente–, el neoextractivismo se caracteriza por la escala intensiva y expansiva en la cual éste impacta territorialmente; esta vez, con los Estados Nacionales como reguladores de estos nuevos extractivismos neocoloniales del siglo XXI y en una alianza multiescalar de poderes dependientes del orden financiero internacional (Gudynas 2009; Acosta 2012; Svampa y Viale 2014; Svampa 2019).

Así, el neoextractivismo contemporáneo enlaza procesos históricos de desposesión en nuestros territorios, dado que es un modelo de desarrollo basado en:

la sobreexplotación de bienes naturales, cada vez más escasos, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados como improductivos desde el punto de vista del capital. (...) Definido de este modo, el neoextractivismo designa algo más que las actividades consideradas tradicionalmente como extractivas, pues incluye desde la megaminería a cielo abierto, la expansión de la frontera petrolera y energética, la construcción de grandes represas hidroeléctricas y otras obras de infraestructura –hidrovías, puertos, corredores bioceánicos, entre otros–, hasta la expansión de diferentes formas de monocultivos o monoproducción, a través de la generalización del modelo de agronegocios, la sobreexplotación pesquera o los monocultivos forestales (Svampa 2019, p. 21-22).

Fue el geógrafo británico David Harvey (2003, 2004) quien planteó que las formas contemporáneas de producción ampliada del capital funcionan a partir de procesos de *acumulación por despojo* o *acumulación por desposesión*, provocando una exacerbación vertiginosa de la mercantilización y privatización de tierras, el acaparamiento de bienes comunes y la expulsión violenta de poblaciones campesinas. Harvey sostiene que, a diferencia de los modos

nidense Harold J. Coolidge en su discurso sobre la Conservación Internacional ofrecido en 1965 en la Casa Blanca, en Washington. Coolidge fue un acérreo defensor e impulsor de los Parques Nacionales, para los cuales demandaba acuerdos internacionales a nivel de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). En 1948, había sido uno de los fundadores de la Unión Internacional para la Conservación de Naturaleza y Recursos Naturales (UICN), con sede en Suiza, actualmente el más importante organismo de expertos consultor de la UNESCO.

tradicionales de la acumulación originaria y en una nueva fase del capitalismo, las fronteras de los mercados se vieron ampliadas a zonas que antes no habían sido colonizadas por el capital. Al mismo tiempo, esta incansable avanzada capitalista creó las condiciones actuales de la “crisis de sobreacumulación del capital” debido a su necesidad de reproducción constante (Harvey 2004). Es este hecho el que produce nuevos espacios del despojo que Harvey denomina “geografías de desigualdad”, espacios de fragmentación y reproducción de las diferencias (sociales, étnicas, raciales, económicas, etc.) que son –por anonomasia– el efecto adverso y dañino de aquellas “geografías de acumulación capitalista” originadas en la transformación del espacio en mercancía (Harvey 2014). La reproducción exacerbada de patrimonios culturales turísticos en el mundo es un buen ejemplo de estos nuevos espacios de acumulación, donde el capital se reproduce en esta búsqueda incesante de valoración.

En contextos neoextractivistas, la flexibilización del capital, su desregulación territorial y financiera, también ha sido trasladada a la flexibilización de las políticas patrimoniales y sus legislaciones conservacionistas, nacionales e internacionales. Bajo la excusa de la protección conservacionista de la diversidad cultural y biológica, el trabajo de expansión de las fronteras de las actividades extractivas impulsadas estatalmente implicó la modificación del estatuto mismo de las áreas protegidas, parques nacionales, reservas de biosfera, territorios de comunidades y resguardos indígenas, las cuales se fueron modificando a medida y requerimientos de los intereses neoextractivistas en los territorios sacrificados (Jofré 2015, 2017, 2019a, 2020). Estas amenazas del neoextractivismo también se fueron imbricando de forma más evidente con las estrategias de patrimonialización de los sitios listados como Patrimonio de la Humanidad por UNESCO, de entre los cuales más del setenta por ciento están amenazados por algún tipo de actividad extractiva industrial (ver, por ejemplo, WWF 2015), hecho que también devela la primacía de los intereses de los países integrantes del Comité del Patrimonio Mundial sobre los recursos naturales explotables y los negocios derivados de ellos (Meskell 2018).

La salida al problema de superposición de intereses extractivistas ha sido la concertación entre organismos de protección y conservación natural y el empresariado transnacional minero, a partir del cual se fue construyendo un lenguaje común de valoración neoextractivista para compatibilizar el extractivismo industrial, desde las retóricas y discursos del desarrollo sustentable y de la diversidad global, dentro de diálogos democráticos de la nueva gobernanza mundial. Estas concertaciones neoextractivistas patrimoniales globales vienen siendo construidas discursivamente en sendos informes y documentos, entre ellos: *“Mining and World Heritage considerations”* (Rössler, 2000); *“Integrating Mining and Biodiversity Conservation. Case studies from around the world”* (Starke, Steiner y Mitchell 2004); la *Guía de Buenas Prácticas: Los Pueblos Indígenas y la Minería* (ICMM 2011) y el informe *World Heritage Sites and the extractive industries* (Turner 2012).

CAMINOS DE SERVIDUMBRE MEGAMINERA DEL PROYECTO QHAPAC ÑAN

El proyecto de patrimonialización del Qhapac Ñan sirve, en este trabajo, para mostrar cómo funcionaron estas patrimonializaciones neoextractivistas en el caso de la provincia de San Juan, ubicada en el centro-oeste cordillerano argentino, cuyo gobierno de las últimas dos décadas se funda en la figura del Mineral-Estado.¹²⁴ El proyecto de patrimonialización de

124 Aquí utilizo el término ‘Mineral-Estado’ en el sentido específico usado por Arancibia (2011) para el

los caminos incaicos que formaron parte de la red vial del antiguo Tawantisuyu fue iniciado en 2001-2002, directamente entre Perú y el Centro del Patrimonio Mundial de UNESCO en París (Sanz 2012; Rendón Ruedas 2017). Con la participación de seis países (Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia), fue inscripto finalmente en 2014 como Patrimonio de la Humanidad, bajo la figura de *Itinerario Cultural Transnacional de tipo Seriado*.

En Argentina, el proyecto avanzó sobre siete provincias (Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, San Juan y Mendoza) en las cuales existen aún restos materiales y memorias asociados a los caminos utilizados durante el siglo XV en la expansión incaica a estos territorios. Un denominador común de estos Estados federales es que están ligados a los regímenes de gobierno neoextractivistas con fuertes expectativas puestas en la explotación megaminera¹²⁵ a través de la instalación corporativa de grandes obras de construcción de infraestructura para el desarrollo de explotaciones mineras a gran escala a cielo abierto con uso de sustancias tóxicas (Colectivo Voces en Alerta 2011).

De las siete provincias anexadas al proyecto de patrimonialización arqueológica del Qhapaq Ñan, Jujuy, Salta, Catamarca y San Juan poseen un modelo neoextractivista consumado por la instalación de explotaciones mineras incentivadas por el Estado provincial y nacional, y cuentan con un listado amplio de exploraciones y explotaciones mineras en curso, entre las cuales se destacan –por su gran tamaño e intensidad de su expansión territorial– Mina Bajo La Alumbra y Mina Veladero, en la provincia de Catamarca y San Juan respectivamente. En cambio, en La Rioja¹²⁶ y Mendoza¹²⁷ la resistencia social ha impedido durante los últimos veinte años la plena implementación del modelo de Mineral-Estado instalado en las otras provincias del Noroeste argentino (NOA) y la región de Cuyo. El caso de Tucumán es particular porque, si bien posee la ley 7870 que prohíbe la explotación megaminera en su territorio provincial y no posee explotaciones activas de minería a gran escala, participa de una unión transitoria de empresas con Minera Alumbra (formada por un consorcio minero

caso de San Juan –inspirado en la definición de politólogo Michael Ross, quien propone el concepto de *petrópolítica* signada, entre otras cosas, por la “maldición de los recursos no renovables”–. También empleo el término en el sentido amplio usado por Horacio Machado Araoz (2014) para referirse al nuevo ciclo de ‘mineralización’ de la América Latina extendido a lo largo de la vasta diversidad biológica y climática de sus territorios, abarcando también los más diversos paisajes ideológicos de los gobiernos vigentes. Para Machado, la minería transnacional produce lo que el autor denomina “mineralización de las subjetividades”, esto es la expropiación de la sensibilidad corporal en las poblaciones mineralizadas, “expropiadas de la mismísima capacidad de sentir sus propias emociones y sensaciones; poblaciones ‘educadas’ para desconocer sus dolencias y afectividades; incapaces, por tanto, de percibir y de sentir el dolor social de la dominación” (p. 67).

125 Deriva del término ‘megaminería’ impuesto en Argentina por las asambleas socioambientales nucleadas en la UAC (Unión de Asambleas y Comunidades) para designar la minería a gran escala a cielo abierto con usos de sustancias tóxicas, tales como cianuro y mercurio, entre otros, en las sopas químicas que utilizan en grandes diques de cola para lixiviatar grandes toneladas de roca triturada.

126 En La Rioja, la ley 8137 que prohibía las explotaciones megamineras en el territorio provincial fue derogada en 2008, luego de una *vendetta política* del exgobernador Beder Herrera, quien se sirvió del voto popular para llegar al poder bajo la promesa de cumplir con la voluntad de no apoyar esta actividad contaminante. No obstante, apenas asumió su mandato, derogó la mencionada ley.

127 Mendoza posee la ley 7722 que prohíbe la instalación de explotaciones de megaminería en el territorio provincial. Dicha ley ha sido férreamente defendida por la movilización social con masiva adhesión de diferentes sectores; no obstante, el *lobby* minero sigue haciendo presión para su derogación.

compuesto por las empresas transnacionales Glencore, Golcorp y Yamana Gold), dado que posee los derechos de exploración y explotación de Yacimientos Mineros de Agua de Dionisio (YMAD),¹²⁸ una sociedad integrada por la provincia de Catamarca, la Universidad Nacional de Tucumán y el Estado nacional.

El concepto de *servidumbre minera* descripto por William Sacher –para la Amazonia sur de Ecuador– nos ayuda a representar, de alguna manera, estas lógicas del despojo en las que operan las patrimonializaciones neoextractivistas actuales. Mediante la compra de tierras bajo presión y engaño, el uso de la figura de *servidumbre minera* permite a concesionarios mineros ocupar y usar temporalmente los predios dentro y fuera de la concesión otorgada por el Estado para utilidad pública. “Así se legaliza la expropiación de tierras de campesinos colonos que no acuerdan vender sus fincas a las empresas y que se han resistido a abandonar sus tierras” (Sacher *et al.* 2016, citado en Vallejo, Samora, Sacher 2019 p. 11).

De manera similar a la servidumbre minera habitual, los procesos de patrimonialización neoextractivistas en el proyecto Qhapac Ñan funcionan como medio eficaz para legalizar las desposesiones territoriales y reterritorializaciones capitalistas en pequeñas comunidades cercanas a los tramos de caminos patrimonializados por los gestores estatales y abriendo paso al desarrollo (Sanz 2012) en lugares considerados, a este ese momento, *improductivos para el capital*. De este modo, viejas sendas, huellas y caminos –en desuso y también utilizados en muchos casos– en zonas cordilleranas argentinas fueron objetivados como nuevos espacios de producción capitalista turístico-patrimonial. Para ello, estos caminos “de servidumbre minera” debieron ser primero patrimonializados, es decir, reclamados por los Estados y el Comité del Patrimonio Mundial de UNESCO como patrimonios de la humanidad, en una arquitectura piramidal de gobierno hiperinstitucionalizada y jerárquica.

El caso argentino no es una excepción al modelo de patrimonialización mundial del Qhapac Ñan. Sobre este punto, es esclarecedora la observación del antropólogo y cineasta Sebastián Jallade (2020), quien ha subrayado lo siguiente:

... los 13 años de intensa patrimonialización del Qhapaq Ñan, entre 2003 y 2016, corresponden a un aumento sin precedentes de las concesiones mineras tituladas en los Andes. Si se compara el mapa del catastro de concesiones mineras tituladas entre estas dos fechas se constata que este fenómeno ocurre en todos los segmentos del camino inca entre Cajamarca y Jauja, parcialmente patrimonializados o no. Además de la Pampa de Junín se puede citar el caso del segmento de San Lorenzo de Isco, en Huánuco, y el del sur de Conchucos, en Ancash. (...) desde hace muchos años organismos como el Banco Mundial subrayan el espinoso problema de la “superposición de derechos” a nivel local (títulos de propiedad, concesiones mineras, concesiones forestales etc.) (Jallade 2020, p.118)»

De este modo, las patrimonialización de los caminos –empleados en épocas de anexión incaica de estos territorios durante algún momento del siglo XV–, es decir, su transformación en *bienes de utilidad pública* según el Estado, a través de su inclusión en el diseño del Qhapac Ñan, fue abriendo paso a la frontera ontológica-epistémica y política de los modelos socioterritoriales de gobernanza neoextractivista en las siete provincias argentinas anexadas al proyecto originalmente impulsado por Perú y el Comité del Patrimonio de UNESCO, teniendo

128 Las regalías mineras de YMAD también se distribuyen en la mayoría de universidades nacionales argentinas que forman parte Consejo Nacional Interuniversitario (CIN) (Colectivo Voces en Alerta 2011), exceptuando aquellas que han rechazado los fondos como parte de una resistencia activa al modelo neoextractivista minero, tales como la Universidad Nacional de Río Cuarto en Córdoba, la Universidad de Nacional de Cuyo en Mendoza y la Universidad de La Rioja en años recientes.

como bandera la promesa del *desarrollo sustentable* y la motivación nacionalista de la *integración regional económica* de los *países andinos*; consigna abanderada por la *Unión de Naciones Suramericanas* (UNASUR) y los países de la *Comunidad Andina de Naciones* (CAN), dentro del esquema de planificación de ordenamiento territorial provisto por la GEF¹²⁹ y el BID, conocido como IIRSA-COSIPLAN¹³⁰ (Seitz 2013, 2017).

El primer apoyo al proyecto Qhapaq Ñan provino de los presidentes que integran la CAN y luego aprovechó el impulso de los gobiernos progresistas reunidos en la UNASUR (entre 2003-2015). Como sostiene María Luis Rendón Puertas (2017), uno de los hitos en los primeros pasos de negociaciones camino hacia la patrimonialización mundial del Qhapaq Ñan fue el apoyo obtenido dentro del programa BID-FOMIN, luego de las negociaciones entre esferas diplomáticas y la Oficina de UNESCO en Lima. El apoyo económico recibido del BID, enmarcado como de cooperación técnica, consideró al proyecto como *eje de integración regional del mundo Andino* (BID, 2006, citado en Rendón Puertas 2017, p. 84). Más tarde en 2012, la declaración de las jefas y los jefes de Estado y de Gobierno de la UNASUR avaló la presentación de la postulación elevada en el año 2013.¹³¹

Los gobiernos progresistas que conformaron las políticas de integración de la UNASUR implicaron una profundización de los extractivismos en la región (Gudynas 2011; Lander 2018; Svampa 2019), aunque también es cierto que estas proyecciones neoextractivistas supusieron expresiones políticas orientadas por discursos de recuperación del Estado a través de la distribución equitativa de la renta de las explotaciones-exportaciones de *comodities*¹³² (Gudy-

129 Fondo Mundial para el Medio Ambiente (FMAM) y GEF por sus siglas en inglés (Global Environment Facility), fundada en 1991, con sede en Washington. Se trata de una asociación de dieciocho entidades, agencias de la ONU, bancos multilaterales de desarrollo, etc. que financian proyectos relacionados al desarrollo y al medio ambiente.

130 Ana Mirka Seitz (2013) explica que la IIRSA originalmente nació como parte de un conjunto de proyectos primeramente impulsados por el GEF (Global Environment Facility) para el Banco Mundial desde los años 90, entre los cuales también se diseñaron las bases del Plan Puebla - Panamá y del Acuífero Guaraní. La UNASUR asumió las recetas ofrecidas por el FMI como “los desafíos de defensa, energéticos y ambientales” (idem). En tanto el mayor proyecto ordenamiento territorial creado para Sudamérica, la IIRSA es un proyecto creado y planificado por el Banco Mundial y el BID como parte del proceso de transformación de las instituciones internacionales surgido en esa década (Seitz 2013). Luego del 2015, la implosión de los liderazgos de los gobiernos progresistas en la región no abortó la IIRSA, la cual continuó siendo un esquema a seguir para las planificaciones del desarrollo de infraestructura en la región, y su organigrama estructural pasó a depender del Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento (COSIPLAN).

131 El contenido de la Declaración está disponible en la página oficial de IIRSA-COSIPLAN: http://www.iirsa.org/admin_iirsa_web/Uploads/Documents/rp_lima12_03_qhapaq_nan.pdf (Consultado, 20 de enero de 2020).

132 De manera contraria a las realidades políticas observadas en la región y de la indiscutible relación de la UNASUR con la profundización de políticas extractivistas, Victoria Sosa –responsable del Proyecto Qhapaq Ñan en Argentina– ha sostenido recientemente que este proyecto de patrimonialización mundial significó una herramienta de lucha contra la megaminería en comunidades sociales del Famatina en la provincia de La Rioja (Sosa 2020). Lo cierto es que esta idea fue instalada por los propios gestores patrimoniales locales y las instituciones asociadas, en la falsa creencia de que el factor UNESCO representaría un freno al neoextractivismo que amenaza históricamente al Famatina. El arqueólogo riojano Claudio Revuelta, quien formó parte de las primeras acciones de patrimonialización en el proyecto Qhapaq Ñan en esa provincia, compartió reflexiones críticas a esta situación en reuniones realizadas por la RIDAP (Revuelta 2016, 2017).

nas 2011; Svampa y Viale 2014; Svampa 2019). En este sentido, es correcto asociar el Qhapac Ñan a las nuevas formas de la transnacionalización del capital en las tramas de la diversidad global, pero en el marco de la configuración política de las reglas de la integración y sus diseños neoextractivistas, en los cuales también está presente la expectativa de la recuperación del Estado –en algunos países más que en otros–. En estas patrimonializaciones neoextractivistas, suceden entonces reactualizaciones y re-configuraciones de las formaciones históricas nacionales de alteridad (Segato 2007) y sus productos categoriales, no su disolución o cancelación en estas nuevas tramas multiculturales de la diversidad global. Esto es lo que se advierte en el *regreso de lo andino* en las políticas de integración regional y en los procesos de patrimonialización que estas informan (Jofré 2022), las cuales también pueden incluir definiciones de la *interculturalidad* en nombre de los derechos indígenas y los derechos de la madre tierra, pero en términos de un despliegue funcional al *status quo* establecido por el consenso de las *comodities* (Svampa 2012), acarreando graves conflictos sociales y afectaciones cosmológicas en los cuerpos-territorios (de la Cadena 2009, 2010; Blaser y de la Cadena 2013).

LOS PROCESOS DE DESPOJO INCENTIVADOS POR LAS POLÍTICAS DE PATRIMONIALIZACIÓN EN EL NORTE DE SAN JUAN

LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LA RESERVA DE BIOSFERA SAN GUILLERMO Y SU CONCESIÓN MINERA

Como mencioné en la introducción, en la provincia de San Juan, la patrimonialización del Qhapac Ñan - Sistema Vial Andino involucró a los pueblos y comunidades de Chinguillos, Malimán, Angualasto, Colangüil, y también a la localidad de Rodeo; esta última se ve afectada por ser la villa cabecera del departamento de Iglesia, en el norte de la provincia. Estos pueblos se asocian, por su cercanía, a los tramos de caminos incaicos ubicados en la Reserva de Biosfera San Guillermo, asediada por la instalación de la megamina Veladero, y otros trece proyectos extractivos de minería a gran escala; estos son: Vicuña, La Ortiga, Los Amarillos, Taguas, Batidero, Las Flechas, Lama, Del Carmen, Josemaría, Mogotes, Potrerillos, Despoblados y Filo del Sol. Con Mina Veladero suman catorce proyectos en marcha en la Reserva de Biosfera (MAB-UNESCO).¹³³

En el departamento Iglesia, el frente estatal-patriarcal-patrimonial-extractivista avanzó más enérgicamente a partir de la década de 1970, a través del desembarco de los discursos internacionales conservacionistas del patrimonio natural y cultural. En el año 1975 –año

133 Entre 2015 y 2017, la Auditoría General de la Nación realizó una auditoría del funcionamiento de la Reserva de Biosfera San Guillermo del período 2011-2017 (Para un resumen de la auditoría ver https://www.youtube.com/watch?v=XNeza_rPvIg (Consultado por última vez el 02 de mayo 2020). El informe de evaluación sostiene que la Reserva de Biosfera de San Guillermo, creada en 1980, a la fecha no cuenta con un monitoreo biológico a través de proyectos de investigación en la reserva, no posee planes de desarrollo sustentables que beneficien a la población aledaña, tampoco posee planes de control y vigilancia, ni planes ante contingencias, como las sucedidas entre 2015-2016 con los derrames tóxicos en Mina Veladero. Unas de las razones esgrimidas es que la Argentina no posee elementos legales que regulen la actividad de la figura de Reserva de Biosfera. Si bien el informe es un importante antecedente que da cuenta de la grave situación en este *territorio sacrificado por el neoextractivismo minero*, su lenguaje expositivo demuestra la intención de dejar librado el resultado de la auditoría a un choque de opiniones encontradas que sólo responden a intereses enfrentados, minimizando la gravedad de la contaminación ambiental en el lugar.

de violencia exacerbada en todo el país por el terror infundido por grupos para-policiales de muerte como la Triple AAA,¹³⁴ y en la antesala preparatoria al golpe militar de Estado de 1976– por medio de la Ley Provincial nº 4.164, se declaró de utilidad pública y sujetó a expropiación la estancia San Guillermo, con una superficie aproximada de 981.460 ha (entre los 2.100 metros hasta los 6.380 ms.n.m.), dando origen a la creación de la Reserva Provincial San Guillermo, con el objetivo de “generar conciencia acerca del delicado balance del hombre con su entorno, y de cómo se puede optimizar el uso de los recursos naturales para minimizar los impactos de las actividades humanas logrando un verdadero desarrollo sustentable”.¹³⁵ En 1980, se inscribió como Reserva de Biosfera dentro del Programa ‘El Hombre y la Biosfera’ (Man and Biosphere) de la UNESCO.

Dentro de la Reserva de Biosfera, se constituyeron dos áreas protegidas de diferente jurisdicción, la Reserva Provincial y el Parque Nacional homónimos. Ya en épocas de la apertura democrática del país, en 1989 se desafectó el campo Las Taguas de 125.680 ha de la declaración de utilidad pública ordenada por la ley 4.164. Allí se creó la Reserva Provincial a través de la Ley 5.949. Y casi una década después, en 1997, la provincia de San Juan –por medio de la Ley Provincial 6.788– cedió a la Nación la jurisdicción de los terrenos, donde se creó el Parque Nacional San Guillermo con una superficie aproximada de 170.000 ha. De este modo, la zona núcleo de la Reserva quedó bajo la administración del Parque Nacional San Guillermo. En tanto, se fueron definiendo dos zonas externas, una de amortiguamiento y otra denominada de usos múltiples, a cargo de la administración de la Reserva provincial San Guillermo. En esta última zona, están permitidas las actividades extractivas de la megaminería y actualmente existen (oficialmente) catorce proyectos de explotación y exploración minera (figura 1).

134 Alianza Anticomunista Argentina (AAA). La organización territorial del sistema represivo comenzó a operar desde el año 1975 a través de una serie de decretos sancionados por el gobierno de Isabel Martínez de Perón (Decretos 261; 2770; 2771 y 2772). Éstos se orientaban a coordinar y generar las condiciones necesarias para el funcionamiento del control militar y de las fuerzas policiales contra el “accionar subversivo” a una escala nacional. Dentro de esta lógica represiva territorial, el país fue dividido en cinco zonas operacionales, cada una de ellas con subzonas a cargo de una jefatura de un Cuerpo del Ejército. La provincia de San Juan formaba parte del Comando del Tercer Cuerpo de Ejército (en un área que abarcaba Mendoza, San Luis, Salta, Catamarca, La Rioja, Tucumán, Jujuy, Santiago del Estero y Córdoba), que tenía su cabecera en Córdoba, a cargo de Luciano Benjamín Menéndez, con el nombre del Zona 3. A su vez, esta zona se subdividía y la provincia de San Juan conformaba exclusivamente el Área 332 de la Subzona 33 (donde también estaban incluidas San Luis y Mendoza). La autoridad a cargo de esta Área fue el jefe del RIM22, quien controlaba la Policía Provincial y el Servicio Penitenciario Provincial, así como también la Delegación de Policía Federal y la SIDE (Jofré *et al.* 2016).

135 Sitio web oficial de la Reserva de Biosfera San Guillermo. Disponible en <http://www.reservasanguillermo.com/reserva-de-biosfera-san-guillermo.html#¿qué-es-una-reserva-de-biósfera?> (Consultado por última vez, el 03 de enero 2020).

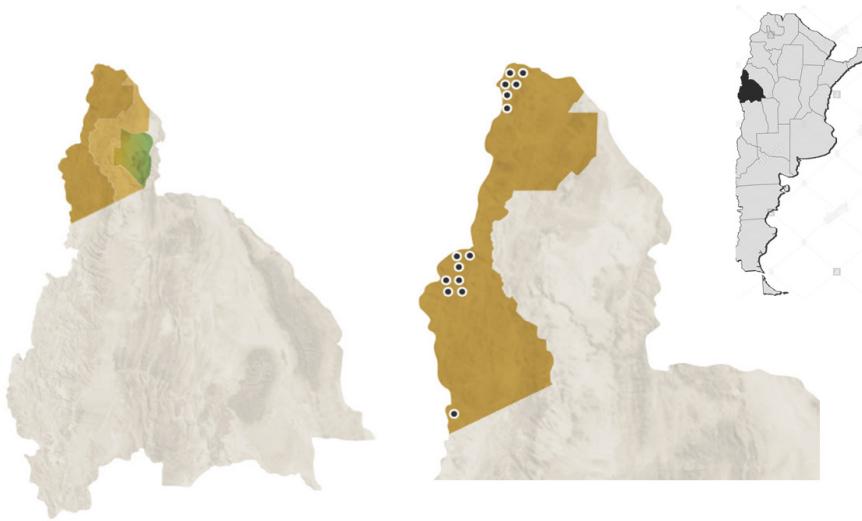


Figura 1. Ubicación de la Reserva de Biosfera y de los catorce proyectos mineros en funcionamiento dentro del área de usos múltiples de la Reserva de Biosfera San Guillermo (MAB-UNESCO). Fuente: Sitio web oficial de la Reserva de Biosfera consultado hasta junio 2020.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA INSTITUCIONALIDAD AMIGA EN LA PATRIMONIALIZACIÓN MUNDIAL DEL QHAPAC ÑAN EN EL NORTE DE SAN JUAN

El proceso de patrimonialización del proyecto Qhapac Ñan en San Juan inició formalmente en 2004, cuando ingresó al Programa Nacional Itinerario Cultural Andino¹³⁶ creado ese año por la Secretaría de Cultura de la Nación e integrado, a nivel internacional, a la iniciativa de Perú formulada en el Proyecto Multinacional Qhapaq Ñan - Camino Principal Andino. A nivel provincial, la dirección general del proyecto recayó sobre el Ministerio de Cultura y Turismo del Gobierno de San Juan, de la cual dependen la Secretaría de Cultura y la Dirección de Patrimonio provincial, las dos entidades de incumbencia directa en temas patrimoniales, según lo establece la ley 571-F¹³⁷ de patrimonio cultural y natural provincial.

136 Este programa fue creado por Resolución de la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación nº 1979/04, que dejó sin efecto a la Resolución nº 564/03, del mismo organismo, por la que se creó primero el Proyecto de Revalorización, Estudio y Puesta en Valor del Camino del Inka. El programa incluyó la participación del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, la Secretaría de Provincias del Ministerio del Interior, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, el Instituto Geográfico Militar, la Comisión Nacional de Asuntos Espaciales, la Dirección de Asuntos Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto, la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos, la Subsecretaría de Obras Públicas del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios, la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable del Ministerio de Salud, la Administración de Parques Nacionales y la Dirección de Cooperación Internacional de la Secretaría de Turismo, y las Secretarías y Direcciones de Minería de las provincias anexadas al programa nacional y al proyecto multinacional.

137 La ley 571-F del año 2014 es resultado de modificación de la ley 6801 del año 1997, modificada a su vez en 2008 por la Ley 7911, y por la ley 8.437 de 2014.

En la II^a Reunión Interprovincial del Programa Camino Principal Andino como Patrimonio de la Humanidad, realizada en Tucumán en 2004, la provincia de San Juan envió como representantes del Consejo Provincial de Patrimonio Cultural y Natural al arquitecto Jorge Martín y a la historiadora Teresa Michieli, quienes, además, dirigían por ese entonces un proyecto de extensión en la Universidad Nacional de San Juan titulado “Capacitación para Protección del Patrimonio Integrante del Qhapac Ñan - Camino Principal Andino (Camino del Inca), tendiente a su declaratoria como Patrimonio de la Humanidad por UNESCO. Departamento Iglesia, San Juan”, por el cual iniciaron una primera serie de actividades de “educación patrimonial” en el departamento Iglesia. Pero fue recién en 2006, durante la gestión del arquitecto Juan Salvo al frente de la Dirección de Patrimonio, cuando se iniciaron acciones orientadas a un trabajo más abarcativo, entre los que se cuentan los primeros informes etnográficos solicitados para aportar al proyecto Qhapac Ñan¹³⁸ y la ejecución de reuniones en las localidades de Rodeo, Angualasto y Colanguil, efectuadas recién entre 2008-2010. Esas reuniones fueron patrocinadas por el Ministerio de Turismo y Cultura de la provincia, la Dirección de Patrimonio de dependiente de ese ministerio y generalmente eran convocadas por la Nación a través del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL), el cual coordinaba los trabajos de unidades de gestión provincial (Rolandi y Rafele 2012).

A nivel local, la propaganda del Qhapac Ñan se fue asociando estatalmente, desde un comienzo, a los emprendimientos de la minería a gran escala, especialmente con Mina Veladero en San Juan, enmarcándose en la denominada responsabilidad social empresarial (RSE).¹³⁹ Según las observaciones expertas de los/as arqueólogos/as asesores del proyecto, en San Guillermo se encuentra la concentración más representativa en términos de preservación de materialidades identificadas desde las interpretaciones arqueológicas (Gambier y Michieli 1992; García 2017). Además, se argumenta que fueron los requisitos establecidos por UNESCO para aprobar las nominaciones de estos tramos arqueológicos propuestos los que definieron esa selección. Pero también es cierto que la presencia de la estructura provista por la Reserva de Biosfera, el Parque Provincial y Nacional de San Guillermo, sumado a la estructura empresarial ofrecida por las empresas mineras, fue determinante para la nominación de los tramos de caminos en la zona norte de San Juan. De este modo, el trabajo de patrimonialización del Qhapac Ñan consistió en la edificación de una ingeniería de vinculaciones institucionales estatales, civiles y privadas para la creación de una “institucionalidad amiga”. Así se fue conformando un frente estatal-empresarial para la avanzada ontológica patrimonial-extractivista-patriarcal.

138 El primer informe etnográfico realizado en comunidades locales en el marco de los procesos de patrimonialización del Qhapac Ñan fue llevado a cabo por la antropóloga lingüista de la UNSJ, Hebe González.

139 Julieta Godfrid ha estudiado las políticas de RSE desplegadas por Barrick Gold en Mina Veladero en San Juan y de la empresa Glencore en Mina Bajo La Alumbra en la Provincia de Catamarca. Según la investigadora, la responsabilidad social empresarial (RSE) se retrotraen a la década de 1950 y su difusión se debe a la visibilización de una serie de escándalos corporativos que comprometían derechos humanos en materia de medioambiente. “La RSE refiere a un conjunto de prácticas voluntarias y autorreguladas que implementan las corporaciones en la sociedad con el objeto de contrarrestar o asumir los impactos generados por sus actividades, ya sean económicos, sociales, ambientales etc. El carácter voluntario de tales intervenciones implica que estas van más allá de las obligaciones jurídicas de cada país” (Shamir, 2004, citado en Godfrid 2018, p. 201).

Las grandes corporaciones mineras, como el gigante canadiense Barrick Gold, significaron posibilidades concretas de viabilizar ciertos costos de la propaganda pública y logísticas de la investigación patrimonial. De este modo, la empresa dedujo estas colaboraciones de sus obligaciones impositivas en el marco de la RSE desplegada por ella; así se constata en las publicaciones e informes públicos de la empresa donde se declara la gestión de la empresa en temas –considerados estratégicos– como el patrimonio cultural y pueblos indígenas. Correlato de esto es la estética “local” que construyó la empresa en torno a la *marca* comunicacional de Mina Veladero, en la cual se adoptó en sus primeros años un diseño de un petroglifo indígena popular en la zona (figura 3).

La presencia de la Secretaría de Minería de la Provincia de San Juan dentro del Comité de Asesores Regionales¹⁴⁰ del Proyecto Qhapac Ñan aclara este punto de la participación empresarial megaminera en el proyecto; hecho que, además, es usado estratégicamente y ocultado cuando se realizan exposiciones de las actividades de promoción educativa del proyecto en informes públicos, especialmente en Argentina, por la resistencia social que el tema provoca.

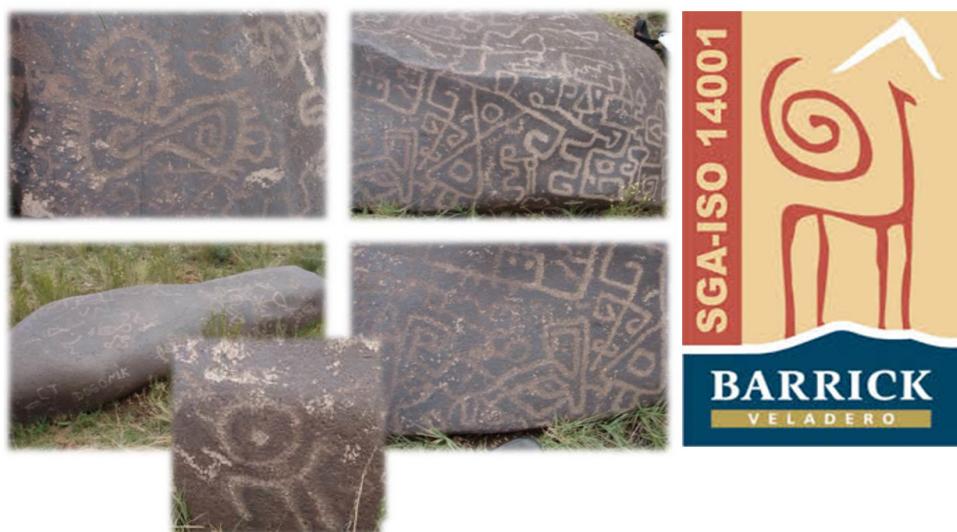


Figura 3. A la izquierda: “Piedra de las Juntas de Colangüil”, roca de siete toneladas grabada en todas sus caras y ubicada en el lugar homónimo, en el derrotero de la leyenda de Osorio (Foto de la autora). Derecha: isologo Mina Veladero, operada por Barrick Gold, utilizando la figura del guanaco con el círculo y punto que señala la ubicación de aguadas –según interpretación local–. El dibujo de la empresa utiliza el mismo símbolo, pero lo modifica con una espiral o caracol.

El Qhapac Ñan no sólo sirvió a la empresa Barrick Gold para deducir impuestos de sus ganancias a través de sus políticas de su RSE, la *servidumbre minero neoextractivista* del proyecto de patrimonialización mundial colaboró activamente con la empresa Barrick Gold ofreciendo apoyo al proyecto estatal minero. Con la demostración del apoyo altruista por la

140 Ver *Sistema de Gestión del Qhapac Ñan - Sistema Vial Andino. Una propuesta transnacional participativa y sostenible. Sistema de líneas estratégicas* (2015).

defensa y la promoción del Qhapac Ñan como patrimonio mundial, la megaminería lavó su imagen y también deslindó sus responsabilidades sobre la destrucción y afectación de muchos sitios de memoria indígena en las influencias del proyecto Mina Veladero y luego en Pascua-Lama (Jofré, Galimberti y Biasatti 2010; Jofré 2015).

Barrick Gold también ayudó activamente en el licenciamiento del proyecto de patrimonialización del Qhapac Ñan. La empresa patrocinó varios proyectos locales relacionados con él. En primer lugar, financiaron la creación de un Centro de Interpretación Arqueológica montado por la arqueóloga Teresa Michieli –entonces directora del Investigaciones Arqueológicas y Museo “Prof. Mariano Gambier” (IIAM) de la Universidad Nacional de San Juan– y ubicado en el *bay pass* de ingreso al proyecto Mina Veladero en la localidad de Tudcúm. Allí se promocionaban videos de UNESCO sobre la patrimonialización mundial del Qhapac Ñan. En 2011, la empresa financió un libro sobre el patrimonio cultural de San Juan realizado por la Dirección de Patrimonio Provincial dependiente de la Secretaría de Cultura durante la gestión de Juan Salvo; y en 2014 financió la publicación del libro *Qhapac Ñan. Viaje por el magnífico camino de los Incas* de Beorchia Nigris.

Relacionado al Qhapac Ñan y a colación de la presentación del libro de Beorchia Nigris,¹⁴¹ la empresa dijo:

Desde Barrick estamos convencidos de que sus aportes a la cultura local y a la arqueología de alta montaña son contribuciones que no podemos dejar de alentar y apuntalar. Por eso es que lo incentivamos a realizar este trabajo. Esperamos que la declaración como Patrimonio de la Humanidad para este camino y los aportes de este libro permitan llegar con mejoras en la calidad de vida de muchos de los pueblos que aún perduran al costado de estas rutas cargadas de historia y misterio –muchos aún no develados–, y a la vez impulsen nuevas investigaciones y planes de promoción, protección y conservación del que fue el Camino Principal Andino... (...) Podemos encontrar vestigios del Camino del Inca en el camino a Veladero ya que pasaba por la zona del Conconta. Barrick realiza un monitoreo permanente de ese sitio y de otros de interés histórico y cultural” (Revista SOMOS BARRICK, Novedades Argentina, Año 2014, p.29).

La empresa también favoreció otros proyectos arqueológicos y proyecciones patrimoniales –no directamente relacionados con el Qhapac Ñan–, tales como el relevamiento de petroglifos en sendas y quebradas de Conconta y Colangüil, efectuado por investigadoras del IIAM “Profesor Mariano Gambier” (Michieli, Varela y Riveros 2003), y también el cerramiento con alambrado de la aldea arqueológica de Angualasto, proyecto inconcluso de la Dirección de Patrimonio Cultural provincial (Jofré, Galimerti y Bisatti 2010).

141 Antonio Beorchia Nigris es un expedicionario profesional montañista y aficionado a la arqueología, fundador del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña (CIADAM) y de la revista homónima. Durante muchos años se desempeñó como columnista del *Diario de Cuyo*, la voz autorizada de las élites político-económicas de la provincia de San Juan. La participación de Beorchia Nigris en las expediciones al Cerro el Toro fueron retratadas por el autor en varias publicaciones en colaboración con arqueólogos como Cristian Vitry (2016), uno de los responsables del proyecto Qhapac Ñan en la provincia de Salta. Un hecho particular y notorio referido a la peculiar figura de Antonio Beorchia Nigris y su relación con el frente estatal-empresarial y la avanzada patrimonial-patriarcal-extractivista desplegada en los pueblos y comunidades del norte de San Juan es el desempeño de su hijo, Daniel Beorchia Nigris, como sacerdote a cargo de las parroquias católicas del departamento Iglesia. La Iglesia católica ha sido un sector estratégico para la intervención empresarial minera a nivel local (para ampliar sobre este tema ver Godfrid 2018 y publicaciones de la Revista *Somos Barrick - Argentina*).

A nivel internacional, la construcción de una *institucionalidad amiga* también ha sido fundamental en la estrategia de trabajo en el Proyecto Multinacional Qhapaq Ñan, siendo una de sus características principales los altos niveles de *confidencialidad* en los que se construyen las políticas patrimoniales del proyecto a nivel de cancillerías de los Estados (Rendon Puertas 2017). Esta estructura hiperinstitucionalizada y jerárquica se observa claramente en el diseño gráfico de la estructura piramidal del Sistema de Gestión del proyecto multinacional (figura 4). Esto también explica la *actitud corporativa* de los/as investigadores, gestores y funcionarios asociados al proyecto Qhapaq Ñan en nuestro país, donde, sin dudas, ha habido una actitud de cerramiento abroquelado frente las críticas y repudios al proyecto, como los sucedidos en la provincia de Jujuy a partir de la experiencia negativa de la patrimonialización de la Quebrada de Humahuaca (Angelo 2010).

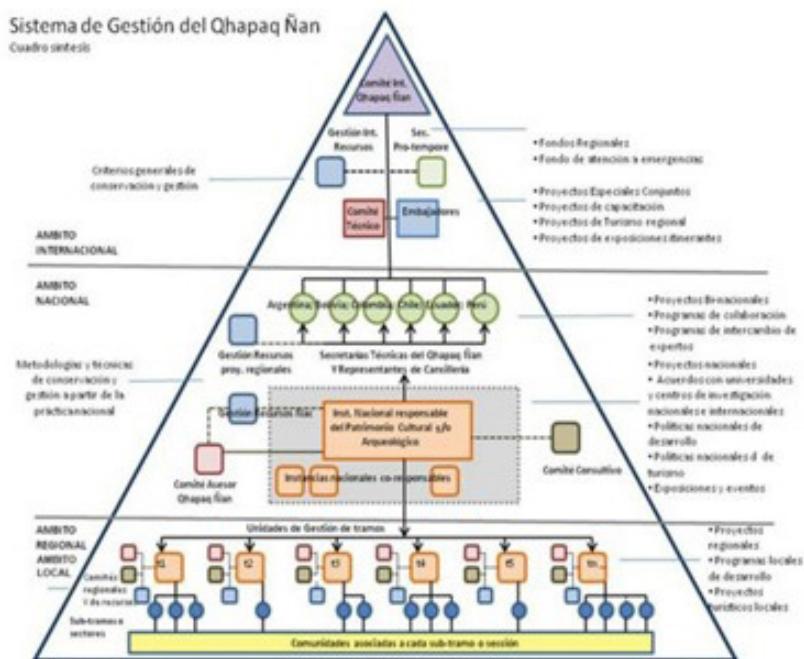


Figura 4. Arquitectura institucional de la gestión del Qhapaq Ñan - Sistema Vial Andino (UNESCO). Fuente: Sistema de gestión CONAPLU (2014).

Uno de los primeros repudios colectivos al proyecto se realizó en 2009, en el 1º Encuentro Sobre Práctica Arqueológica y Comunidades del Noroeste Argentino en Tilcara: Reflexiones acerca del posicionamiento del arqueólogo en el contexto global (Korstanje 2016). Otros rechazos se hicieron conocidos a nivel nacional a partir de la inscripción del Qhapaq Ñan en la Lista del Patrimonio mundial en junio de 2014. Los primeros en expresarse fueron los caciques del Consejo de Pueblos Tastiles de la Quebrada del Toro en Jujuy,¹⁴² quienes presentaron sus quejas a los entes provinciales denunciando la falta de consulta previa para ser anexados a

142 El Qhapaq Ñan (Camino del Inca), la nueva polémica con los aborígenes <https://www.eltribuno.com/>

este proyecto. El Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblo Originarios (ENOTPO) emitió un comunicado en apoyo al reclamo de las comunidades indígenas de Jujuy y al de otras comunidades indígenas en otras provincias asociadas al proyecto Qhapac Ñan. ETNOPO convocó a una marcha en donde se incluyó como objetivo reclamar por la patrimonialización del Qhapac Ñan.¹⁴³ Otro repudio contundente lo hizo el cacique Lorenzo Pincén Cejas, lonco tehuelche-mapuche, quien dirigió una carta pública –fechada el 24 de junio 2014– a la UNESCO-ONU, fundamentando ampliamente y reiterando, como lo hicieran el Consejo de Caciques de los Pueblos Tastiles y el ETNOPO, “el rechazo a la declaración de Patrimonio de la Humanidad del Qhapaq Ñan por considerar que el mismo es Patrimonio Cultural indígena y que el Sistema de Naciones Unidas y los Estados involucrados debería respetar los compromisos asumidos y la preexistencia de las naciones originarias”.

ESTRATEGIAS PARA LA CONSTRUCCIÓN PARTICIPATIVA INCONSULTA

Las reuniones realizadas en el marco del proyecto Qhapac Ñan, previamente a su inscripción en la Lista del Patrimonio mundial en 2014, se hicieron en su mayoría en la villa turística de Rodeo, capital departamental de Iglesia. Según personas de la comunidad consultadas, aquéllas se plantearon como reuniones informativas.¹⁴⁴ Sin embargo, en ponencias publicadas por los responsables del equipo técnico del proyecto Qhapac Ñan en Argentina, como en el *Sistema de Gestión del Qhapaq Ñan-Sistema Vial Andino. Una propuesta transnacional participativa y sostenible. Sistema de líneas estratégicas*, 2015, también en el *Plan de Uso Público del Qhapaq Ñan en Argentina* (2013) y en el Sistema de Gestión de la CONAPLU (2014), se dice que se realizaron tres tipos de actividades con comunidades *asociadas* al proyecto de patrimonialización mundial de los caminos incaicos en Argentina: *talleres de información, de consulta, y reuniones de talleres regionales*, las cuales quedaron reservadas para instancias de equipos técnicos, funcionarios, etc. que conforman las unidades de gestión en cada provincia argentina.

Según la información provista por la CONAPLU (2014), en San Juan se realizaron cinco talleres de consulta, llamativamente entre julio de 2013 hasta agosto de 2014, cuando ya había sido presentado el expediente de nominación para ser evaluado por el ICOMOS, y luego elevado a la decisión del Comité del Patrimonio Mundial de UNESCO.¹⁴⁵ De este modo, la reunión

salta/nota/2014-6-24-2-3-0-el-qhapaq-nan-camino-del-inca-la-nueva-polemica-con-los-aborigenes (Consultado por última vez el 18 de abril de 2020).

143 *Consejo del Pueblo TASTIL - "Marchamos por nuestro Patrimonio Cultural y Territorial* Recuperado de <http://enotpo.blogspot.com/2013/06/consejo-del-pueblo-tastil-marchamos-por.html> (Consultado por última vez el 18 de abril 2020).

144 Los y las pobladoras consultadas afirmaron que estas reuniones tuvieron un carácter informativo y una estructura de talleres con lluvias de preguntas. En 2009 y 2010, asistimos a dos de estas reuniones realizadas en Rodeo, donde participó la Dirección de Patrimonio de San Juan y equipo técnico del INAPL. En estas reuniones quedó evidenciado el grado de desconocimiento de las tramas locales y el ejercicio de una práctica pedagógica intervencionista con la que se pretendía convalidar lo decidido en otras esferas altas del proyecto y construir taxonomías de patrimonios a partir de talleres donde se extraía información para llenar planillas para enviar a las centrales en Buenos Aires.

145 Para celebrar la inscripción de este patrimonio mundial, en San Juan se realizó una teleconferencia entre la casa de Gobierno de San Juan y Angualasto, en el departamento Iglesia. Ver por ejemplo: *Con una*

de agosto 2014 en San Juan se hizo luego de conocerse la decisión del Comité del Patrimonio Mundial, por lo que difícilmente pueda ser considerada una consulta.

Existe un registro de *doble estándar* respecto al tema de la consulta a comunidades indígenas en el proyecto durante el proceso de trabajo para la construcción del expediente de la nominación. La gran mayoría de los documentos oficiales del proyecto habla de *participación*,¹⁴⁶ pero deslinda la responsabilidad sobre la consulta libre, previa e informada tal y como se entiende en la normativa internacional sobre derechos indígenas, como el Convenio 169 de la OIT que, en Argentina, tiene rango constitucional. Es sabido que el *modelo de participación* del Qhapac Ñan no realizó esa consulta a los pueblos indígenas afectados por el proyecto (Korstanje y García Azcárate 2007; Jallade 2014; Korstanje 2016; Díaz 2017; Rendon Puertas 2017; Gnecco 2019, 2020). Esto obedece, en gran medida, a la ya mencionada *jerarquización hiperinstitucionalizada* del proyecto en las esferas nacionales e internacionales. La alta estima moral de UNESCO como referente ético en el mundo ha ido institucionalizando paradójicamente el desconocimiento de los derechos indígenas en los procesos de patrimonialización que los afectan.

En el *Plan de Uso Público del Qhapac Ñan en Argentina* (2013), e información relativa al tema, se muestra que parte del trabajo de investigación realizado para la nominación se centró en indagar sobre el estado de la situación dominial de las tierras donde se encuentran los tramos de caminos patrimonializados. Allí se reconoce una *extrema vulnerabilidad de los pobladores* por la falta de regulación de títulos de propiedad de las tierras que ocupan. Sin embargo, no se hace un tratamiento adecuado de la *propiedad comunitaria indígena*,¹⁴⁷ tema de gran actualidad en el debate legislativo argentino, por impulso de la militancia indígena.

El concepto de *propiedad comunitaria indígena* implica un enfoque de territorialidad distinto al enfoque estatista de propiedad privada (Lenton *et al.* 2019) compatible con la avanzada estatal-patriarcal-patrimonialista y se apoya en el derecho a la consulta previa a la integridad comunitaria del pueblo nación al cual el proyecto afecta, esto ha sido debatido extensamente en los foros y parlamentos de debate indígena desde, por lo menos, el año 1972 en Argentina. Contrariamente, el trabajo de patrimonialización del Qhapac Ñan se concentra en los *dueños tenedores de la tierra*, dejando fuera los órdenes de decisión y consulta territorial amplia de la construcción indígena en cada territorio provincial y regional.

Así las cosas, desde el 2016, el Gobierno de Japón, financió el proyecto transnacional denominado “Apoyo al fortalecimiento del sistema de gestión participativo del Qhapaq Ñan, Sistema Vial Andino” ejecutado conjuntamente en Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú. El objetivo general de éste fue apoyar la implementación de las recomendaciones de

teleconferencia desde Angualasto, oficializaron lo anunciado por la UNESCO:<https://www.tiempodesanjuan.com/sanjuan/2014/6/23/teleconferencia-desde-angualasto-oficializaron-anunciado-unesco-59145.html> (Consultado por última vez el 18 de abril 2020).

146 La página del INAPL dice: “Este proceso (de nominación del Sistema Vial Andino Qhapac Ñan) ha tenido lugar a través de un dialogo constante con las comunidades locales, y de una intensa gestión participativa; con el acompañamiento permanente del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, al cual se ha sumado el Ministerio de Turismo de la Nación, a través de la elaboración del Plan de Uso Público” (Sitio oficial del INAPL, <https://inapl.cultura.gob.ar/noticia/qhapaq-nan-sistema-vial-andino/>). (Consultado por última vez el 18 de abril 2020).

147 Algunos debates actualizados respecto a la propiedad comunitaria indígena en Argentina: Kosovsky y Ivanoff (2015), Carrizo y Gaitán (2019).

la 38^a reunión del Comité del Patrimonio Mundial (Decision 38 COM 8B.43), como parte de la estrategia global para la implementación de los planes de acción para el patrimonio mundial regional y subregional tratados por los Estados y planteado en el *Plan de Acción para el Patrimonio Mundial en América del Sur (PAAS 2015-2020)*¹⁴⁸. Es notorio que, en este plan para Sudamérica se hace acuse de dos situaciones: el riesgo medioambiental de los sitios del patrimonio mundial, lo cual es atribuido al discurso genérico del cambio climático –o más precisamente el *nuevo régimen climático* (Latour 2017) que ahora copa todas las declaraciones de buenas intenciones de los Estados y organismos internacionales– y la falta de participación comunitaria en los proyectos que estas patrimonializaciones suponen. El correlato de esto se advierte, por ejemplo, en el objetivo planteado como “Fortalecer el marco legal para el desarrollo de estudios ambientales, socioeconómicos, de movilidad y patrimonio antes de desarrollar proyectos” (p. 14, traducción de la autora). A partir de esto, se propone promover la realización de estudios de impactos de los sitios del patrimonio mundial en la región, hecho que aparece muy tardíamente en países como Argentina, donde la legislación nacional (Ley nº 25.675 General del Ambiente) desde el año 2002 obliga la realización de estudios de impactos –que también incluye los sociales y arqueológicos– en cualquier proyecto de obra impulsado por el Estado o entidades privadas.¹⁴⁹ En el PAAS 2015-2020, se observa que los estudios y las evaluaciones de impacto ambiental, social y arqueológico se tienen en cuenta sólo para los proyectos de desarrollo turístico que se implementarán a partir de la ejecución de estos planes de gestión en los sitios del patrimonio mundial. En este esquema de imposición gubernamental del frente estatal-empresarial, la consulta y las evaluaciones de impactos sociales, ambientales, arqueológicos, etc. se activan luego que el bien patrimonializado ingresa en la Lista del Patrimonio Mundial. Es decir que se disponen cuando la patrimonialización ya se ha instalado a través de una maquinaria oficializada por los dispositivos e instrumentos del orden jurídico institucional estatal y diplomático internacional.

El Qhapac Ñan - Sistema Vial Andino se incorpora como Proyecto Piloto de este PAAS 2015-2020. Esto explica por qué, en países como Argentina, recién a partir de 2016 empezó a buscarse con mayor interés el consenso participativo de comunidades indígenas, a través de la firma de convenios con el Instituto de Asuntos Indígenas (INAI), y también se reforzaron las iniciativas de trabajos con escuelas dentro de la Red de Escuelas Asociadas a la UNESCO (RedPEA). En San Juan, esto se hizo especialmente en dos escuelas: en la villa de Rodeo y en la localidad de Angualasto, acompañadas de declaraciones de interés legislativo provincial para actividades educativas relacionadas a estas formas de “educación patrimonial” del Qhapac

148 En *Plan de Acción para el Patrimonio Mundial en América del Sur (PAAS 2015-2020)* es resultado de la reunión denominada: “Hacia el Plan de Acción para el Patrimonio Mundial en América del Sur 2015-2020 (PAAS 2015-2020)”, celebrada en Cusco, Perú, del 5 al 7 de mayo de 2015.

149 En trabajos previos he planteado que los estudios y las evaluaciones de impactos arqueológicos, dentro de la figura de EIA que rige en Argentina, responden a la institucionalidad estatal-empresarial que los requiere para la *liberación de suelos* (Jofré, Galimberti y Biasatti 2010; Jofré 2015), y si bien legalmente significan un resguardo para los pueblos y las comunidades afectados por proyectos extractivos, la experiencia de Argentina muestra que tales estudios, dentro de la coyuntura científico-estatal-empresarial que los produce y demanda, no tienen la capacidad –por sí solos– de convertirse en obstáculos para el avance neoextractivista, salvo expresa acción movilizadora –desde la política y el campo de acción popular– de los colectivos de lucha organizados, tal y como lo han demostrado las uniones de asambleas en distintas provincias.

Ñan y también se ha incentivado el bautizo de escuelas con el nombre de “Camino del Inca”¹⁵⁰. Luego del 2014, también se llevaron a cabo iniciativas estéticas impulsadas por el municipio de Iglesia para construir “fachadas agradables a la vista de los turistas” en la comunidad de Angualasto, donde se pintaron con diseños indígenas algunos frentes de hogares y otros lugares, tratando de “etnizar el paisaje local”.

Recién en agosto de 2019, se realizó la primera mesa de –supuesto–diálogo y debate del proyecto Qhapac Ñan con comunidades indígenas en la ciudad de Mendoza (Ministerio de Cultura de la Nación 2020). Allí se constituyó la denominada “Mesa Indígena del Camino Ancestral Qhapac Ñan”, con la presencia de escasas autoridades y referentes indígenas de las seis provincias. Dora Vedia asistió como representante indígena de la Comunidad de Angualasto¹⁵¹ de San Juan, mientras que La Rioja y Catamarca no tuvieron representación en la mesa. El nombre de la mesa denota la falta de consulta previa del proyecto de patrimonialización; los y las indígenas asistentes a la reunión plantearon que la denominación “Sistema Vial Andino Qhapac Ñan” no representa, adecuadamente, la visión de los pueblos indígenas en estos territorios y acordaron que la mesa de coordinación indígena llevara otro nombre. En el acta de esa reunión, se dejó planteada la necesidad de que se pusiera a disposición de esa mesa todos los documentos, mapas y archivos existentes referidos al proyecto según requerimiento de los y las referentes indígenas presentes. Esto apunta a la falta de información y conocimiento de lo realizado en este megaproyecto de patrimonialización durante los últimos diecisésis años. La representación de la coordinación de esta mesa indígena quedó a cargo de Manolo Bernabé Copa y Liliiana Claudia Herrera, por los próximos dos años.

La referente warpe Claudia Herrera, oriunda de Mendoza, se hizo popularmente conocida a través de la serie documental *Qhapac Ñan, desandando el camino*, protagonizada por el reconocido músico argentino Gustavo Santaolla y realizada con el apoyo del Consejo Federal de Turismo y del Ministerio de Turismo de la Nación en 2015. Ésta se convirtió en una de las principales pantallas mediáticas de promoción del proyecto de patrimonialización mundial en Argentina. En particular, la serie sirvió para alimentar una falsa imagen de diversidades culturales integradas al proyecto estatal de integración representado por la UNASUR, desde la visión egocentrista de la mirada del músico (de la Puente 2019), quien aprovechó también

150 En 2014, se bautizó con el nombre de “Camino del Inca” la Escuela de Nivel Inicial nº 32, ubicada en la localidad de Rodeo, departamento Iglesia, creada por Resolución Ministerial N° 2.436 ME-2014; esto fue declarado de interés provincial por la Cámara Legislativa Provincial en 2017.

151 Alrededor del año dos mil, inició un incipiente proceso organizativo adscripto como warpe de algunas familias en la localidad de Angualasto, éstas presentaron la solicitud ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas de la personería jurídica (según lo establece la Ley Nacional nº 23.302) bajo el nombre de Comunidad Warpe Cacique Pismanta (Jofré 2013). El proceso organizativo no pudo cristalizar hasta la fecha y tampoco consiguió obtener su personería jurídica debido a la existencia de dos facciones con liderazgos encontrados y a la falta de apoyo idóneo por parte del INAI en el proceso de inscripción de esta comunidad. Esto le ha restado, sin dudas, presencia y capacidad a estas familias para demandar al Estado derechos sobre el territorio y la consulta previa. En el último tiempo, uno de los referentes de una de las facciones de esta comunidad fue contratado como trabajador en Mina Veladero, situación que también ha cercenado visiblemente el proceso organizativo indígena en Angualasto. Desde hace varios años, la Comunidad de Angualasto no participa activamente de la orgánica indígena a través del contacto con los/as representantes warpes por San Juan en el Consejo de Participación Indígena del INAI, cargo que desde 2015, ocupa Nadia Gómez y Franco Gil. Estos últimos tampoco asistieron a la reunión en Mendoza donde se constituyó la Mesa Indígena del Camino Ancestral Qhapac Ñan.

este servicio financiado por el Estado argentino para lanzar su ultimo material denominado con el mismo nombre *Desandando caminos*, repaso de todo el trabajo discográfico del autor durante su carrera.

Es muy importante señalar que, más allá de la necesidad de que los pueblos y las comunidades indígenas participen de la toma de decisión sobre estos temas, la creación de esta Mesa Indígena del Camino Ancestral Qhapac Ñan demuestra, una vez más, el ejercicio de una estrategia de evasión de la consulta que se viene observando desde hace mucho tiempo en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y que se corresponde con la crítica ya realizada por varias autoras, acerca de las profundas contradicciones de las políticas indigenistas del Estado argentino (ver Lenton 2010; Briones 2015). En este caso, se trata de la creación de organizaciones de decisión indígena paralelas a aquella establecida por reglamento interno para la constitución de los representantes indígenas (dos por pueblo) en el Consejo de Participación Indígena, órgano establecido entre 2004-2005 a raíz demandas entabladas por organizaciones indígenas contra el INAI. Según puede constatarse en documentación relativa al proyecto Qhapac Ñan, las instancias de coordinación con comunidades indígenas desde el 2006 se dieron a través del Consejo de Coordinación Indígena, órgano dirigido por el presidente del INAI (no indígena), que fue creado para reducir la participación directa de los representantes de los treinta y cinco pueblos indígenas reconocidos oficialmente por el Estado argentino –aunque, a diferencia de éste, ellos reconocen cuarenta pueblos indígenas-. Es decir que la mediación estatal en estas estructuras, aparentemente participativas, otra vez altera la fórmula de la participación para evadir, sobre todo, la consulta en los términos de un debido proceso legal establecido a nivel internacional en el Convenio 169 de la OIT y ampliado en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de Pueblos Indígenas, especialmente cuando los proyectos se vinculan tan íntimamente con el avance neoextractivista en los territorios (de Cea y Fuentes 2016).

La creación de la Mesa Indígena del Camino Ancestral Qhapac Ñan, para el supuesto trabajo participativo en el avance de estos procesos de patrimonialización neoextractivistas, vuelve a repetir estrategias ya conocidas por las dirigencias indígenas nacionales. Estos intentos de construcción de falsas prácticas de participación en proyectos inconsultos dividen a los pueblos y las comunidades indígenas y socavan la posibilidad de una construcción indígena colectiva organizada frente a los procesos de despojo que, en este caso, se llevan a cabo en nombre del patrimonio de la humanidad.

ETNOGRAFÍA DEL DESPOJO DEVELADO EN LAS NARRATIVAS DE LAS RIQUEZAS

En este último apartado, quisiera referirme a las narrativas locales del despojo para poder mostrar de qué forma y con qué nivel de violencia la avanzada moderno-colonial neoextractivista patrimonial afecta las ontologías relationales en las comunidades de vida en el norte de San Juan. La noción de despojo constituye una herramienta analítica de enorme potencia política en las investigaciones para pensar las tramas capitalistas de las violencias y desigualdades históricas en nuestros pueblos, comunidades y territorios. Tal concepto no es neutral e involucra expresiones valorativas y moralmente cargadas que, en este caso, de la mano de las nociones provistas de violencia, patriarcado y neoextractivismo, potencian la crítica. El despojo, en tanto narrativa, es un punto de vista producido en la narración de una situación

dada, entre otros posibles. De ahí que puede ser visto como una categoría descriptiva pero también prescriptiva, dado que tiene un efecto performativo sobre el mundo que describe, y por eso sirve como instrumento clave para el análisis y para la crítica social (Garzón 2016). El concepto de despojo funciona como una narración condensada que *permite al mismo tiempo describir, explicar y juzgar cierto tipo de cambio, lo que, a su modo, hace toda narración* (Raiz-AL 2016, p.142). Dichas narrativas presentan particulares registros, géneros, modos de nombrar el mundo, en los cuales los sujetos, colectivos y comunidades cuestionan las condiciones de sus existencias y reconocen, en la historicidad de la memoria, los despojos vividos, ya que es en la memoria donde el despojo puede ser reconocido como tal (Garzón 2016).

Desde esta apertura teórica del concepto en cuestión, y buscando *recoger los conceptos en la vida* (Vasco 2007) en estos pequeños pueblos y comunidades del departamento Iglesia, busco mostrar las particularidades de las narraciones del despojo a través de las *narrativas de las riquezas*. Estas últimas constituyen un tipo de género narrativo local a través del cual se tematizan las relaciones sociales desiguales y se relatan los despojos vividos en una memoria de larga y media duración. Sus tópicos tradicionales giran en torno al imaginario de la minería artesanal practicada por los pirquineros y arrieros, buscadores incansables de las fortunas de la cordillera iglesiana; esa minería artesanal en la que se ocuparon especialmente los hombres que se aventuraron en la cordillera, buscando esas riquezas prometidas en el conocido y popular derrotero de *las riquezas de Osorio*.

Cuenta la leyenda que Osorio era un minero que, en épocas coloniales, se cree encontró el *oro de los incas en cogotes de guanacos* escondidos en lo más profundo de la cordillera de Colanguil –cerca de Mina Veladero, del otro lado del valle periglaciar de Conconta– sobre el *camino de los incas* hacia Cuzco –en el mismo tramo de camino patrimonializado entre Colangüil - Angualasto dentro del Qhapac Ñan - Sistema Vial Andino-. Según las historias, Osorio hizo un derrotero de ese camino para encontrar las riquezas y lo ocultó detrás en una gran piedra, dejando pistas para los ávidos buscadores de las riquezas prometidas. Muchos se aventuraron en búsqueda. Quizás sea el afamado poeta sanjuanino ya fallecido, y expirquiner, Jorge Leónidas Chiquito Escudero quien más ha escrito al respecto. En la pena profunda de su poesía se retrata vívidamente este género narrativo de las riquezas, una forma particular y local de narración del despojo.

Aquí anduvo un tozudo hombre buscando,
en esta altivez de los cerros sanjuaninos,
el fabuloso tesoro que cuentan
era parte del rescate de inca Atahualpa: siete
cogotes de guanacos pupudos de oro.

Muchos años vino a buscar tal riqueza
y se le puso la barba blanca de no encontrarla;
pero firme en su idea
no cejaba de llevarla entre ceja y ceja.

Nos hicimos amigos y en mis adentros
lo bauticé El Empecinao, justamente
porque cada vez que me lo topaba en el cerro
me hablaba de su sueño y sonreía feliz.

Pero el verano este ya no vino
y el anterior tampoco.
Sospecho que murió directamente
o algo peor todavía, que se desempecinó,
y al perder la alegría de buscar el tesoro
quedó muerto en vida.

(El Empecinao. Andanzas Mineras II. Doce poemas vividos, 2015, 73).

En la memoria colectiva de los pueblos del norte de San Juan, las narrativas de *las riquezas* poseen un interesante e intrincado camino conceptual que permite reconocer las formas en que los y las habitantes locales se relacionan entre sí, con el territorio y los seres que lo cohabitán, esto incluye a *las propias riquezas* (minerales enterrados o en vetas en la montaña y socavones) y también objetos de distintos materiales, restos y objetos. Para los y las pobladoras de Iglesia, las riquezas siempre son reticentes, provienen de las entrañas de la tierra, se ocultan en ella, provienen del pasado que irrumpen en el presente para traer consigo preguntas. En semana santa, durante el mes de abril, hombres, mujeres, niños, niñas y ancianos salen, habitualmente en familia, a buscar *las riquezas de los indios* (Jofré 2011, 2013). Durante esos días, los cantaros, los huesos, las fechitas, los objetos de metal y piedras preciadas emergen desde el subsuelo para ser encontrados. Las riquezas dan señales a través de luces que aparecen y desaparecen misteriosamente. Ellas interactúan cotidianamente con los pobladores, quienes reconocen la vida que yace ahí en esas riquezas enterradas en el subsuelo o en el interior de la roca en la montaña.

Como el “desarrollo”, “las riquezas” son una promesa inalcanzable, irrealizable para el pobre buscador. En esta narrativa yace la tematización insistente de una tristeza, *la pena de la riqueza*, tal como lo entienden algunos de los más viejos pobladores del lugar, para quienes el *mineral vive y pena*. En otros trabajos publicados al respecto (Jofré 2011, 2013, 2019b), he propuesto pensar estas narrativas como *teorías mestizas fronterizas* porque en ellas se expresan las teorías relacionales de las ontologías políticas locales disidentes frente a las políticas de incorporación-exclusión estatal neoextractivistas (Jofré 2019b). La interpretación teórica abreva en la teoría del *borderlands* y *la herida de la india mestiza*, planteadas por la feminista chicana Gloria Anzaldúa (2016), y la interpretación aymara de lo “ch’ixi”, popularizada por Silvia Rivera Cusicanqui (2018), como puntos de inicio al momento de pensar el propósito político de transitar hacia una apertura ontológica¹⁵² (Blaser y de la Cadena 2013) receptiva de los mundos (en plural). Esto me permitió presentar una perspectiva crítica de la ontología política del conflicto planteado en la supuesta ausencia de movilización social de la población del departamento Iglesia contra los derrames tóxicos ocurridos en Mina Veladero. La ontología política de las narrativas de las riquezas, entendidas así como *teorías mestizas fronterizas*, muestra cómo es que mundos radicalmente diferentes conversan y se relacionan mutuamente dando lugar a *experiencias mestizas* (Jofré 2019b, p.91) producidas en los bordes fronterizos de las zonas de contacto intercultural y ofreciendo críticas al estado de sometimiento.

PEDAGOGÍAS DE LA CRUELDAD EN LAS PRÁCTICAS DE CONSUMICIÓN DEL CUERPO Y LAS NARRATIVAS DE LA RIQUEZA

El oro, la ruina arqueológica, e incluso el *cuerpo el indio*, abarcan conceptualmente los sentidos de *las riquezas*. Esto se debe a las memorias del despojo que involucran a la arqueología a partir de los años sesenta.¹⁵³ Hay hechos históricos que han alimentado especialmente este

152 En el trabajo etnográfico, las aperturas ontológicas representan la pluralidad de posibilidades para pensar ciertos modos de ser y estar en el mundo, los cuales quizás no pueden ser contenidos por la antropología, es decir, que no pueden ser pensados o bien son impensados para ella (Blaser y de la Cadena 2013).

153 Previamente se registran, a principios de siglo XX, las exploraciones realizadas por Salvador Debenedetti (1917) desde la Universidad de Buenos (UBA), las cuales llegaron a excavar sitios de memoria indígena de Rodeo, Maliman y Angualasto.

imaginario cosificante de los lugares de la memoria y del cuerpo indígena. La exhumación de la *Capacocha*¹⁵⁴ en el cerro *El Toro*, hecho ocurrido en 1964, ha dejado una huella imborrable. Y también es tematizada por las narrativas del despojo local, representa uno de los hitos históricos de producción reciente de *las riquezas*.

A partir de este saqueo de la *Capacocha del Toro*, los cuerpos indígenas muertos comenzaron a ser objetivados también como *riquezas arqueológicas* en el norte sanjuanino. El despojo del cuerpo-indio / cuerpo-montaña también fue narrado a través de las historias contadas acerca de *las riquezas*. Así nacieron nuevos tipos de despojos alentados por las *pedagogías de la残酷* (Segato 2018) acuñadas en aquella época por la naciente disciplina arqueológica en San Juan. Como lo sugiere Rita Segato, las pedagogías de la残酷 tienen efectos concretos en nuestras subjetividades: “la repetición de la violencia produce efectos de normalización de un paisaje de残酷 y, en esto, promueve en la gente bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predadora” (Segato 2018, p. 13).

El caso demuestra “que hay despojos en donde no hay una concepción de propiedad o de lo propio previo al despojo. Esto nos conduce a la aparente paradoja de que algunos despojos producen la ‘propiedad’ que están despojando” (Raiz-AL 2016, p. 40). Para las comunidades sociales de Iglesia, el patrimonio arqueológico era un objeto discursivo desconocido hasta la década de los años sesenta del siglo XX. La exhumación del joven del cerro *El Toro* en el año 1964 inauguró las prácticas arqueológicas de musealización y exhibición del cuerpo indígena en el primer museo arqueológico fundado en el ámbito de la Universidad Provincial Domingo F. Sarmiento, durante el gobierno desarrollista de Américo García y en vísperas del golpe de Estado de 1966.

Las expediciones que exhumaron el cuerpo fueron financiadas por el medio periodístico gráfico más importante de la provincia, el *Diario de Cuyo* (figura 5), aspecto que revela también los intereses económicos e ideológicos del empresariado en la creación del imaginario patrimonial desarrollista de la época y su relación con las *epistemologías represivas* que fundaron la arqueología local.

La dominación patriarcal del cuerpo del indio –su conversión al patrimonio del Estado–¹⁵⁵ fue el hecho simbólico y político sobre el cual dio inicio la arqueología disciplinar en esta provincia de San Juan. La expresión de la violencia sexual del patriarcado patrimonial arqueológico nunca fue más literal. Ésta es una violencia expresiva de la libido que orienta aquí al poder y a un mandato de pares o cofrades masculinos¹⁵⁶ (Segato 2016). La dominación de las

154 El cronista Cristóbal de Molina de Cuzco (1988 [1575]: 120-128, citado en Schroedl 2008) proporcionó una descripción detallada del ritual y relata que en la celebración de la *Capacocha* se ponían en camino delegaciones desde todas las provincias del imperio con ofrendas (tales como coca, oro, plata, cumbi / tejido fino, llamas, etc. y también niños escogidos) y con objetos de culto de sus huacas más importantes (Schroedl 2008, p. 22).

155 En esos años se promulgó la primera Ley provincial de patrimonio nº 2.851 del año 1961, por la cual se declara a las ruinas y yacimientos arqueológicos y paleontológicos de *utilidad pública* para el Estado provincial, años antes de que la disciplina se institucionalizara localmente en la Universidad Provincial Domingo F. Sarmiento. Se puede decir entonces que, en el caso de San Juan, la ley de patrimonio creó la demanda de una arqueología institucionalizada, hecho que sin dudas define la relación corporativa que la disciplina ha tenido desde entonces con el frente estatal patriarcal patrimonial extractivista.

156 En *La Guerra contra las Mujeres*, Rita Segato (2016) ha explicitado que la violencia sexual, en tanto a mandato que responde a una matriz de poder de larga duración, es una violencia que opera como discurso

altas cumbres montañosas en los Andes estuvo acompañada de estas profanaciones en el seno de su cuerpo vivo. Y la hazaña gloriosa de dominación del territorio femenino / feminizado de la montaña y del joven casi niño momificado reveló una violencia sexual implícita en las prácticas arqueológicas extractivistas, para las cuales los cuerpos indígenas (dominados y así feminizados) son una primera colonia a conquistar.

Aquellas violencias expresivas instituyeron realidad y se consolidaron como herencia, pero también como actualización de *prácticas sociales genocidas* (Feierstein 2007) que tienen por finalidad la continuación de *procesos genocidas* de orden histórico, en este caso, iniciados con la colonización española y continuada por el Estado nación, contra los pueblos preexistentes producidos como alteridades históricas de la nación. Las prácticas sociales genocidas operan mediante una *pedagogía de la残酷* que, en tanto tecnologías del poder, logran la modificación de las prácticas sociales de la comunidad alterizada y objetivo de exterminio. Las significaciones del pasado representadas en estas prácticas sociales genocidas buscan incidir en las lógicas sociales del presente (Feierstein 2007); siguen operando genocidios silenciosos (Segato 2014, Lenton *et al.* 2019).

Aquellas prácticas sociales genocidas inauguraron las prácticas disciplinadas de la venerada *arqueología de alta montaña*, iniciada profesionalmente también en este saqueo perpetrada en la Capacocha del cerro El Toro en Iglesia y anexada en años recientes a las cofradías masculinas del patriarcado arqueológico asesor del proyecto Qhapac Ñan. La exhumación y exhibición del joven inca del cerro El Toro desató primero una narrativa científica exotizada de *lo andino*, equiparado a *lo incaico*. El joven, de alrededor de veinte años, exhumado en la montaña fue analizado por médicos y arqueólogos comisionados por la propia Gobernación de la provincia de San Juan para concluir la naturaleza exótica racializada del hallazgo. En sus informes los médicos, se abocaron a analizar y describir la anatomía del *inca*, puesto que nunca antes, hasta ese momento, se había descubierto un cuerpo momificado que hiciera posible dar forma o rostro a la *presencia incaica* en la región con excepcional preservación (Shobinger 1966, 2008; Vitry 2016).

para otros. Dice Segato: “La expresión violencia sexual confunde, pues aunque la agresión se ejecute por medios sexuales, la finalidad de la misma no es del orden de lo sexual sino del orden del poder; no se trata de agresiones originadas en la pulsión libidinal traducida en deseo de satisfacción sexual, sino que la libido se orienta aquí al poder y a un mandato de pares o cofrades masculinos que exige una prueba de pertenencia al grupo; (...) mediante este tipo de violencia el poder se expresa, se exhibe y se consolida de forma truculenta ante la mirada pública, por lo tanto, representando un tipo de violencia expresiva y no instrumental” (Segato 2016: 18).



Figura 5. Portada e interior de la edición papel del 27 de febrero de 1964 del *Diario de Cuyo* de San Juan. Archivo Hemeroteca de la Biblioteca Popular Franklin, ciudad de San Juan.

El tratamiento del cuerpo del joven del cerro El Toro, su consumición mediática y científica en la construcción del *patrimonio exótico de la provincia*, tuvo su contracara en su construcción popular como hito histórico del despojo en los pueblos de Malimán, Colanguil, Anagualasto y Rodeo. Varios de estos relatos sobre las expediciones de la *momia del Toro* fueron retratados en el documental *Hijos de la Montaña* del documentalista sanjuanino Mario Bertazzo en 2011¹⁵⁷ realizado en colaboración con el Colectivo Cayana. El documental centra su atención en el pedido de restitución del cuerpo realizado a comienzos del dos mil, por parte de alumnos de la Escuela Albergue de Malimán. Estos enviaron una carta al gobernador Jose Luis Gioja solicitándole el apoyo para el retorno de la *momia del Toro* a Iglesia. “Señores Diputados, Senadores, Intendentes, Concejales y Gobernador solicitamos en nombre de los niños del Departamento de Iglesias, que las momias y sus culturas regresen al lugar de origen. Nosotros, los chicos y nuestro pueblo se los vamos a agradecer” rezaba el final de la carta (Jofré 2013, p. 263)

En años más recientes, las leyes de patrimonio natural y cultural de San Juan siguieron el espíritu desarrollista de la primera ley patrimonial del año 1961, aunque redoblaron la apuesta científica incorporando una serie de clasificaciones patrimonialistas, incluyendo hasta la propia categoría de patrimonio científico.¹⁵⁸ La ley 571-F, originada en las sucesivas modificaciones de la ley 8.601 de 1997, continúa siendo de carácter contravencional al derecho indígena, puesto que parte del supuesto de la extinción de los pueblos indígenas para patrimonializar los sitios muebles e inmuebles de su memoria, a pesar de que la Constitución Argentina reconoció, ya desde 1994 (artículo 75, inciso 17), la preexistencia indígena y estableció como principio básico el respeto a las identidades étnicas. La ley de patrimonio arqueológico y paleontológico nacional (Ley 23.343) también incurre en el mismo defecto, razón por la cual se han convertido en legislaciones que defienden los intereses corporativos

157 El documental *Hijos de la montaña* (INCAA, 2011) está disponible en línea en: <https://www.youtube.com/watch?v=H7eEj20PYI> (Consultado por última vez el 18 de abril 2020).

158 Recientemente el concepto de patrimonio científico ha comenzado a articular una serie de prácticas y discursos organizados por el Estado a través de sus universidades, desde este modo se puso en marcha en 2019 la primera Especialización en *Turismo Científico* en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la UNSJ.

de las disciplinas (antropología, arqueología, paleontológica) patrimonialistas y su utilidad pública para los programas y proyectos de la avanzada patrimonial-extractivista-patriarcal.

En contestación al ejercicio del poder, las *narrativas de las riquezas* también sobreviven en discursos y prácticas contrapatrimonialistas¹⁵⁹ activando procesos contrapatrimoniales. Es decir, retoman el imaginario patrimonialista estatal pero desde perspectivas críticas, orientando el sentido de las interpretaciones del patrimonio para hacer críticas a las condiciones de vida en las que las comunidades viven o para impugnar las visiones científicas que niegan o se aprovechan de estas condiciones de subalternidad.

Utilizaban esos fundamentos con esa... condición ¿no? Y de acá se han desaparecido muchas piezas de acá de Angualasto. (...). No obstante, yo he presentado denuncias en el instituto en Buenos Aires, en el INAI, conjuntamente con un grupo de personas de la comunidad. Yo creo que esto... ya basta de que se siga luchando, que se siga haciendo cosas que no se tienen que hacer. Este... en definitiva es la vida de todo un pueblo, es el accionar de un pueblo, es su historia. Hoy por hoy, muchos lo toman como cualquier cosa. O a veces el término indio lo toman como... les da vergüenza... o qué sé yo... ¡es así! O sea... pero en definitiva si nos trasladamos mucho más hacia atrás en el tiempo eh... podemos rescatar de que lo que dejaron las culturas, de que lo que dejaron los ancestros antepasados fue muy rico. Entonces es muy lindo saber valorar, y saber este... llevar. ¿Por qué? Porque gracias a esas riquezas que ellos dejaron hoy es lo que *nosotros somos*" (Conversación de la autora con Lino Aguilera, referente indígena de Angualasto, Museo Angualasto, noviembre de 2010).

Claro... Yo mismo aquí... hemos encontrado flechitas y cosas, y no les damos importancia ¿sabe? ¿Qué hay que hacer con esas cosas? Está bien que cuiden esas cosas, ese patrimonio como le dicen, pero nosotros no sabemos. Ustedes que saben pueden decírnos. (...) Pero yo digo, está bien, ¿no? No digo con esto que no es importante, los que murieron antes. ¿Pero qué pasa con los indígenas ahora? Yo veo la televisión lo que pasa en el Chaco, Formosa y los que les hacen a esos pobres es tremendo. (...) Aquí nosotros estamos más civilizados, ellos allá en Formosa tienen todavía su lengua, sus costumbres y uno se siente lejos. Muchos somos hijos de español, tenemos mucha mezcla también. Y por eso yo digo, el que tiene poder decide y hace lo que quiere. Aquí no más... uno no sabe hablar muy bien, y podés ir a la municipalidad, al intendente, y no sabemos bien que decir, y no pasa nada. Pero ustedes que son leídos, que conocen libros, si pueden hacerlo, hablar ahí, para que les den ayuda a estos pueblos olvidados, que construyan casas para que los jóvenes se queden a vivir aquí y no tengan que irse. Esa es mi mentalidad, mi pensamiento de todo esto (Conversación de la autora con Teodoro Marinero poblador de Malimán, abril de 2011).

Los sitios de memoria indígena en el departamento Iglesia fueron transformados progresivamente por las visiones patrimonialistas en sitios arqueológicos, convirtiéndose en *paisajes cotidianos del despojo* (Ojeda 2016). Los lugares de la memoria colectiva fueron progresivamente objetivados como patrimonio, es decir, como potenciales espacios de acumulación capitalista, y así entraron a formar parte de la producción paulatina de las nuevas geografías de la desigualdad en estos valles cordilleranos. Las formas de relationalidad con *las riquezas*, como seres y entidades vivas dentro de las ontologías locales, se vieron progresivamente cer-

159 En otros trabajos previos, planteamos la existencia de procesos contrapatrimonialización activados por las propias comunidades para impugnar aspectos punitivos de las patrimonializaciones estatales-científicas y que instalan críticas sociales importantes para las coyunturas locales, pero que, a diferencia de los procesos de despatrimonialización activados por la militancia warpe, no abortan el patrimonio y el frente estatal-científico-extractivista-patriarcal. Las restituciones de cuerpos considerados de los ancestros warpes en el Museo Gambier de la UNSJ siguen una lógica de despatrimonialización (Jofré 2014).

cenadas desde el ámbito punitivo estatal científico y pasaron al ámbito de la clandestinidad (Jofré y González 2008; Jofré *et al.* 2008). Finalmente, en esta larga historia de despojos narrados localmente, la avanzada patrimonialista neoextractivista representada en el proyecto Qhapac Ñan exacerbó la desposesión y actualizó las narrativas desde una dimensión moral del despojo, aunque en la mirada estatal local y la de algunas otras personas del lugar este proyecto implique también la posibilidad de “volver a estar en el mapa”.

Como corolario, en años recientes, el turismo patrimonial en el departamento Iglesia fue nuevamente estimulado a partir la reactivación del proyecto de construcción de la megaobra de infraestructura *Túnel de Agua Negra*; a construirse en el Paso Internacional Agua Negra, ubicado a 4.765 metros sobre el nivel del mar, que actualmente une las ciudades de San José de Jáchal, en la provincia de San Juan (Argentina), y la ciudad de Coquimbo, en la región homónima (Chile). El proyecto impulsa la integración económica entre ambos países, a través de la gestión estimulada principalmente por las provincias de San Juan y de Copiapó, respectivamente, a través la creación del EBITAN (la *Entidad Binacional Argentino - Chilena “Túnel Internacional Paso de Agua Negra”*) a partir del cual comenzaron a reconstruirse políticas integracionistas a través de una Programa de Integración Territorial en el marco del COSIPLAN (Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento). En este esquema de construcción de infraestructura, el departamento Iglesia ha visto potenciada su proyección turística, dentro de la cual adquieren notoria relevancia los patrimonios turísticos con la marca UNESCO. El Qhapac Ñan - Sistema Vial Andino, y los sitios arqueológicos de la zona en general, se proponen como uno de los polos atractivos del desarrollo local y provincial, así lo plantea el Plan 2030 de ordenamiento territorial estratégico del departamento Iglesia presentado en 2018 y alineado con el Plan 2030 de San Juan,¹⁶⁰ cuyos objetivos remiten a los Objetivos del Desarrollo Sustentable de la agenda 2030 de Naciones Unidas, también propuesta para UNESCO.

TERRITORIOS CIANURADOS Y NECROPOLÍTICA DEL DESPOJO

“¿De quién es o a quién sirven estos mojones de trazos de caminos antiguos ahora reconstituidos como “sistema vial andino”? (Jofré 2020 p. 73). En un escenario de saqueo y muerte, los procesos del patrimonio mundial en el Qhapac Ñan - Sistema Vial Andino sirven a la denominada responsabilidad social empresarial de compañías transnacionales de la megaminería y extienden así la vida útil del proyecto de neocolonización desarrollista exportador en Sudamérica. Los procesos patrimoniales realizan una avanzada ontológica-epistémica que busca ganar licencia social para empresas mineras del consorcio internacional con reputación genocida (Deneault, Sacher y Abadie 2008).¹⁶¹

Como vimos en este trabajo, los procesos de despojo en geografías interiores argentinas admiten una lectura en términos de lo que Achille Mbembé (2003) denominó *necropolítica*, es decir, *la política como el trabajo de la muerte*, dado que no sólo se busca desplazar a las poblaciones humanas (y agrego también de seres no humanos), sino que también se pone en

160 <http://www.2030.sanjuan.gob.ar/> (Consultado por última vez el 18 de abril 2020).

161 En el libro *Negro Canadá. Saqueo, corrupción y criminalidad en África* (2008), Alain Deneault, en colaboración con Delphine Abadie y William Sacher, expuso una investigación que desnuda el rol de Barrick Gold en los contextos bélicos genocidas en África. Desplegando una aplastante violencia empresarial para censurar a los autores del libro, Barrick Gold los demandó por la suma de 6 millones de dólares, sacando de circulación la versión publicada por Ecososieté.

riesgo su vida. Matar o permitir vivir constituyen los límites de la soberanía, dice el historiador camerunés y se pregunta: “*¿Qué condiciones prácticas están implicadas en el derecho a matar, permitir vivir o exponerse a la muerte?*” (p. 12, traducción de la autora). Respondiendo a la pregunta, esta etnografía arqueológica del norte de San Juan muestra cómo las políticas patrimoniales, y sus procesos de patrimonialización, desplegados territorialmente en proyecciones turísticas y de conservación otorgan sustento a la expansión de una *necropolítica del despojo* en el marco de procesos genocidas. Así, los trabajos de la muerte operan cotidianamente y silenciosamente en el campo del biopoder estatal afectando las relaciones sociales a través del ejercicio de *prácticas sociales genocidas* que transforman y afectan las relaciones sociales impidiendo la reproducción social de las comunidades y los pueblos objeto de estas prácticas (Feiertein 2007).

Estas experiencias de muerte, dice Mbembé (2003), nos exigen hacer nuevas lecturas de la política y de la soberanía, diferentes de las heredadas por el discurso filosófico de la modernidad. Siguiendo este pensamiento, y como vimos en este capítulo, las políticas y los procesos de patrimonialización neoextractivistas –como trabajo de la necropolítica– también poseen una relación con el *trabajo fantasmal de la raza (racismo)*, porque en la economía del biopoder “la función del racismo es regular la distribución de la muerte y hacer posible las funciones asesinas del estado” (Mbembé 2003, p. 17).

“Somos el precio que se paga para el progreso de un país”, decía una vecina de Jáchal a través de un megáfono, exponiendo con lucidez la situación de abandono y discriminación que sintieron desde septiembre desde 2015 los y las pobladores/as de Jáchal e Iglesia afectados por los derrames de cianuro y metales pesados. Este énfasis puesto en las narrativas locales del despojo lleva a reconocer también el carácter moral del concepto de despojo, lo cual significa admitir que se trata de un punto de vista producido en la narración de una situación dada entre otros posibles y que, en tal sentido, existen también otras narraciones que desconocen o niegan el despojo y sus consecuencias sobre la producción del espacios y sujetos, de cuerpos y territorios. Esto no significa desconocer la existencia del despojo, significa más bien reconocer que los despojos son producidos también en el campo de disputas hegemónicas por la verdad y en el sentido de lo real. En este sentido, aquí he intentado mostrar la importancia de la dimensión narrativa del despojo vivido por nuestras comunidades de vida, para reconocer la ontología política implicada y el grado de afectación de las relaciones entre cuerpos, seres y territorios, y así *hacer sentido* –producir nuevos sentidos y emociones– en *los bordes* ontológicos y epistemológicos aún habitados. La etnografía de las patrimonializaciones neoextractivistas se convierte en un proyecto insurgente necesario para recuperar la capacidad de *dolernos en las luchas territoriales*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Alberto
 2012 Extractivismo y Neoextractivismo: dos caras de una misma moneda. En *Más allá del desarrollo*, (1^a Ed.), coordinado por Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo, pp. 83-118. Fundación Rosa Luxemburg, Abya Yala, Quito.
- Alimonda, Héctor
 2011 La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación Ecología Política Latinoamericana. En *La Naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, coordinado por Héctor Alimonda, 21-58. CLACSO, Buenos Aires.

- Alimonda, Héctor, Toro Pérez, Catalina y Martín, Facundo (Coord.)
2018 *Ecología Política Latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica* Vol. I y Vol. II. Ciudad CLACSO- Autónoma de Buenos Aires; Universidad Autónoma Metropolitana-México; CICCUS-Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Alfaro, Luis
2004 El Qhapaq Ñan como oportunidad para la conservación de la biodiversidad mediante el establecimiento de redes de áreas naturales protegidas. En *Tejiendo los lazos de un legado Qhapaq Ñan Camino Principal Andino: hacia la nominación de un patrimonio común, rico y diverso, de valor universal*, coordinado por Ciro Caraballo Perichi y Nuria Sanz. UNESCO, Perú.
- Angelo, Dante
2010 *The compulsive construction of heritage: material culture and identity at the dawn of the 21st century in northwestern Argentina*. Tesis Doctoral, Departamento de Antropología. Palo Alto: Stanford University.
- Antonelli, Mirta
2011 Minería transnacional y dispositivos de intervención en la cultura. La gestión del paradigma hegemónico de la “minería responsable y el desarrollo sustentable”. En *Minería Transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Editado por Maristella Svampa y Mirta Antonelli, 51-100. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Anzaldúa, Gloria
2016 *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*, traducido por Carmen Valle. Capitan Swing Libros. Madrid.
- Arancibia, Marcelo
2011 *San Juan, Gioja y el Mineral Estado*. Ediciones de Autor. I-GEN, San Juan.
- Barrick Gold
2014 *Revista SOMOS BARRICK*, Novedades Argentina, Año 2014. Recuperado de <http://biblioteca.barricksudamerica.com/> (Consultado por última vez el 02 de mayo 2020).
- Beorchia Nigris, Antonio
2014 *Qhapaq Ñan. Viaje por el magnífico camino de los incas*. Barrick Gold, Ediciones de autor, San Juan.
- Blaser, Mario
2009 Political Ontology. Cultural Studies without ‘Cultures?’”. *Cultural Studies* 23 (5-6): 873-896.
- Blaser, Mario y de la Cadena, Marisol
2013 Introducción. En *Un relato de globalización desde el Chaco*, por Mario Blaser, 3-9. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Briones, Claudia
2015 Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional y popular” de la última década. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología* 21: 21-48.
- Carrizo, Cecilia y Gaitán, Matías
2019 Análisis de los proyectos de ley nacional de propiedad comunitaria indígena en Argentina, 2015-2019. *Revista Administración Pública y Sociedad* 8 (2): 110-134.

Colectivo Voces de Alerta

2011 *15 mitos y realidades de la minería transnacional en la Argentina. Guía para desmontar el imaginario prominero*, elaborado por Horacio Machado, Maristella Svampa, Enrique Viale, Marcelo Giraud, Lucrecia Wagner, Mirta Antonelli, Norma Giarraca y Miguel Teubal, con aportes de Javier Rodríguez Pardo y Darío Aranda. Editorial El Colectivo, Herramienta ediciones, Buenos Aires.

Debenedetti, Salvador

1917 Investigaciones arqueológicas en los valles preandinos de la provincia de San Juan. *Publicaciones de la Sección de Antropología*, 15.

de Cea, Maite y Fuentes, Claudio

2016 Territorios en disputa: extractivismo, pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa. En *La consulta indígena. Colombia, Perú y Chile*, editado por Maite de Cea y Claudio Fuentes, pp. 177-189. RIL Editores, Santiago de Chile.

de la Cadena, Marisol

2010 Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370.

Deneault, Alain, Abadie, Delphine, Sacher, William

2008 *Negro Candá. Saqueo, corrupción y criminalidad en África*, traducido al español por el ProyectoTraductor@s y Coprrector@s Colectiv@s. Recuperado de Rebelión <https://www.rebelion.org>

Díaz, Marcela

2017 *Implicaciones patrimoniales: la declaratoria del Qhapaq Ñan como patrimonio mundial*. Ediciones del Signo. Buenos Aires.

Escudero, Jorge Leónidas

2015 *Andanzas mineras II y doce poemas vividos*. Buenos Aires: Ediciones en Danza.

Feierstein, Daniel

2007 *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Ferguson, James

2006 Transnational topographies of power En *Global shadows. África in the neo-liberal world order*, pp. 89-112. Duke University Press, Durham.

Foucault, Michael

2006 *Seguridad, territorio, población: Curso en el College de France: 1977-1978*, 1^a ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

2007 *Nacimiento de la Biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Gambier, Mariano y Michieli, Catalina Teresa

1992 Formas de dominación incaica en la provincia de San Juan. *Publicaciones* 19: 11-19.

García, Alejandro

2017 La vialidad incaica en la provincia de San Juan (Argentina). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* Vol. 22, (1): 137-150.

Garzón, Maite Yie

2016 Narrando (desde) el despojo. Mediaciones morales y conceptuales de la noción de despojo en las luchas de los sectores populares rurales de los Andes nariñenses. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol 52, (2): 73-106.

- Gnecco, Cristóbal
- 2017 *Antodecálogo. Diez ensayos (casi) arqueológicos, Ediciones del Signo*, 17-140. Jas Arqueología-Madrid, Editorial Universidad del Cauca-Popayán.
- 2019 Comentario al artículo de Giancarlo Marcone “Superando las dicotomías: el Qhapaq Ñan como ejemplo del patrimonio como proceso social”. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Volumen 51, (3): 479-481
- 2020 El sueño patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas. *Diálogos en Patrimonio Cultural* 2: 13-48
- Godfrid, Julieta
- 2018 La implementación de iniciativas de responsabilidad empresarial social empresaria en el sector minero. Un estudio a partir de los casos Alumbrera y Veladero. En *Megaminería en América Latina. Estados, empresas transnacionales y conflictos socio-ambientales*, compilado por Laura Álvarez Huwiler y Julieta Godgrid, pp. 199-251. Ediciones del CCC Floreal Gorini- Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes-Quilmes.
- Gudynas, Eduardo
- 2009 Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En *Extractivismo, política y sociedad*, editado por Jürgen Schuldt, Alberto Acosta, Alberto Barandiarán, Anthony Bebbington, Mauricio Folchi, Alejandra Alayza y Eduardo Gudynas, pp. 187-225. Centro Andino de Acción Popular (CAAP) - Centro Latinoamericano de Ecología Social (Claes), Quito.
- 2011 El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. Tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones. En *Colonialismos del siglo XXI. Negocios extractivistas y defensa del territorio en América Latina*, varios autores, pp. 75-92. Icaria Editora, Barcelona.
- Haber, Alejandro
- 2017 *Al otro lado del vestigio. Políticas de conocimiento y arqueología indisciplinada*. Ediciones del Signo-Buenos Aires, JAS: Aqueología-Madrid, Universidad del Cauca-Popayán.
- Hamilakis, Yannis
- 2011 Archaeological ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40: 399-414.
- Hart, Gillian
- 2016 Desnaturalizar el despojo: una etnografía crítica en la era del resurgimiento del imperialismo. *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 52 (2): 139-173.
- Harvey, David
- 2003 *Espacios de esperanza*. Akal, Madrid.
- 2004 El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión. En *El Nuevo desafío Imperial*, editado por Leo Pantich y Colin Leys, pp. 99-129. Merlin Press - CLACSO, Buenos Aires. Recuperado de <https://socialistregister.com> (Consultado por última vez el 18 de abril, 2020).
- 2014 *Diecisiete contradicciones del capital y el fin del neoliberalismo*. Traducido por Juan Mari Madariaga. Traficantes de Sueños, Madrid. IAEN-INstituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador, Quito.
- International Council on Mining and Metals (ICMM)
- 2011 *Guía de Buenas Prácticas: Los Pueblos Indígenas y la Minería*. 2da. Edición.

Jallade, Sébastien

2014 Otra ruta para el Qhapaq Ñan. [https://lamula.pe/2014/06/20/otra-ruta-para-el-qhapaqnan/sebastien_jallade/]. (Consultado por última vez el 3 de agosto, 2016).

2020 Los caminos andinos en el Perú: contradicciones y desafíos para una política pública intercultural. *Diálogos en Patrimonio Cultural* 2:105-121.

Jofré, Carina.

2011 Riquezas que penan, hombres oscuros y mujeres pájaro entre “las cosas de indios”: relaciones “otras” asechando los sentidos de la experiencia moderna en el Norte de San Juan, República Argentina. *Revista de Antropología de la Universidad de Magdalena: Janwa Pana* (Suplemento 2011): 68-96.

2013 Los pájaros nocturnos de la Historia. Una arqueología indígena de *los capayanes* del Norte de la Provincia de San Juan. Tesis doctoral, Doctorado en Ciencias Humanas. San Fernando del Valle de Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca.

2014 “The mark of the indian still inhabits our body”. On Ethics and Disciplining in South American Archaeology. In *After Ethics: ancestral voices and postdisciplinary worlds in archaeology*, Edited by Alejandro Haber and Nick Sheper, pp. 55-78. USA. Ed. Springer, USA.

2015 Mega-mining, Contract Archaeology, and Local Responses to The Global Order in Argentina. *International Journal of Historical Archaeology*, Special Issue on Contract Archaeology, 19, (4): 764-774.

2017 Una mirada crítica de los procesos de patrimonialización en el contexto mega-minero. Tres casos emblemáticos en la provincia de Provincia de San Juan, Rep. Argentina. En *Arqueología Comercial en América del Sur*, dirigido por J.R.Pellini, pp. 143-175. JAS Arqueología, Madrid.

2019 Patrimonialización neoextractivista. Una nueva forma de reproducción de la violencia para la desposesión de los cuerpos y territorios. En *Libro de Resúmenes del XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp. 829-832. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

2019b ¿Por qué pena el mineral? Teorías mestizas fronterizas y ontologías de lo real con relación al extractivismo minero en San Juan, Argentina. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 37: 75-94.

2020 Conversaciones con Cristóbal Gnecco... De cuando “el camino se corrió de lugar”. *Diálogos en Patrimonio Cultural* 2: 69-76.

2022 El “retorno de lo andino” en las políticas de integración regional sudamericanas y su relación con el proyecto de patrimonialización del Qhapaq Ñan. En *Cartografías de los conflictos en territorios indígenas del Cuyum* (Región de Cuyo, Argentina). (Jofré, I. C. editora), 539-593; Editorial de la Universidad Nacional de San Juan, San Juan.

Jofré, Carina y González, González

2008 “En la radio han dicho que no se puede tocar nada...” Reflexiones sobre el patrimonio arqueológico en la Provincia de San Juan (República Argentina). *Chungara. Revista Chilena de Antropología* 19: 117-141.

Jofré, Carina; Biasatti, Soledad, Compañy, Gonzalo, González, Gabriela Galimberti, María, Najle, Nadine y Aroca, Pablo

2008 La cayana: entre lo arqueológico y lo cotidiano. Tensiones y resistencias en las versiones locales del patrimonio arqueológico en el Norte de San Juan. *Relaciones de la Sociedad de Antropología Argentina* 33: 181-207.

- Jofré, Carina, Galimberti, María y Biasatti, Soledad
- 2010 Contra-informe de los estudios y evaluaciones de impactos arqueológicos de proyectos mega-mineros ubicados en el Departamento Iglesia, Provincia de San Juan, República Argentina. En *El regreso de los muertos y las promesas del oro: Patrimonio arqueológico en Conflicto*, coordinado por Carina Jofré, pp. 207-241. Encuentro Grupo Editor, Editorial Brujas, Córdoba.
- Jofré, Carina, Rosignoli, Bruno, Marín Suárez, Carlos, Rodríguez Mamby, Luis Antonio y Biasatti, Soledad
- 2016 Materialidad y memoria del terrorismo de Estado a partir de investigaciones en el ex CCD “La Marquesita” (Provincia de San Juan, República Argentina). *Revista de Arqueología*, 29 (2):116- 129. Recuperado de <https://www.revista.sabnet.com.br/>
- Korstanje, María Alejandra
- 2016 Qhapac Ñan. Camino Andino, una nueva “promesa” de la arqueología y antropología del siglo XXI, proyectada y formalizada desde arriba hacia abajo... en el siglo XXI. *Mundo de Antes*, 10:15-40.
- 2019 ¿Cuál es el debate? La complejidad del Qhapaq Ñan exige respuestas complejas y responsables. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Volumen 51, (3): 471-473.
- Kosovsky, Fernando y Ivanoff, Sonia Liliana (Eds.)
- 2015 *Propiedad comunitaria indígena* – 1a ed. Universitaria de la Patagonia-EDUPA, Comodoro Rivadavia.
- Lander, Edgardo
- 2018 Neoextractivismo. Debates y conflictos en los países con gobiernos progresistas en Suramérica. En *Ecología Política Latinoamericana. Pensamiento crítico y horizontes emancipatorios en clave sur*, Vol.2, coordinado por Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez y Facundo Martín, pp. 79-92. Ediciones CICCUS. CLACSO, Buenos Aires.
- Latour, Bruno
- 2017 *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Traducción de Ariel Dilon. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Lenton, Diana
- 2010 Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. *Anuário Antropológico [Online]* <http://journals.openedition.org/aa/781>.
- Lenton, Diana, Mariela Eva Rodríguez, Andrea Szulc, Marina Matarrese, Florencia Trenitini, Sandra Tolosa, Cecilia Aguzin, Valeria Elichiry y Julián Goñi
- 2019 Apuntes antropológicos sobre pueblos indígenas y violencias en la Argentina contemporánea. *QueHacemos*, No 4 /4: 4-18.
- Lugones, María
- 2011 Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 2(6):105-119.
- Machado Araoz, Horacio
- 2014 Territorios y cuerpos en disputa: extractivismo minero y ecología política de las emociones. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Vol. 8 (1): 56-71. Recuperado de <http://www.intersticios.es>
- 2011 El auge de la minería transnacional en América Latina. En La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación Ecología Política Latinoamericana. En La Naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina, coordinado por Héctor Alimonda, pp. 135-179. CLACSO, Buenos Aires.

- 2019 Naturaleza, discursos y lenguajes de valoración. *Heterotopías*, Volumen 2, (4): 1-27.
- Marcus, George
- 2018 Etnografías multisituadas. Reacciones y potencialidades de un *Ethos* del método antropológico durante las primeras décadas del 2000. *Etnografías Contemporáneas* 4 (7): 177-195.
- Martínez Cano, Melinda
- 2013 Qhapac Ñan. Rumbo a la nominación. Proyecto Qhapaq Ñan – Sede Nacional Ministerio de Cultura. Recuperado de <https://qhapaqnan.cultura.pe/sites/default/files/articulos/QHAPAQ-ÑAN-RUMBO-A-LA-NOMINACION.pdf> (Consultado el 02 de mayo 2020). (Consultado por última vez el 2 de mayo, 2020)
- Mbmbé, Achille
- 2003 Necropolití. *Public Culture*, 15 (1): 11-40.
- Meskell, Lynn
- 2018 *A Future in Ruins: UNESCO, World Heritage and the Dream of Peace*, Oxford University Press, New York.
- Michieli, Catalina Teresa, Varela, Adriana y Riveros, María Gabriela
- 2003 *Investigaciones arqueológicas y protección de las instalaciones incaicas de la quebrada de Conconta (San Juan, Argentina)*. En Actas del IV Congreso Nacional Ambiental San Juan: Universidad Nacional de San Juan, PRODEA, San Juan (CD rom).
- Ministerio de Cultura de La Nación
- 2020 Camino ancestral Qhapaq Ñan. Una vía de integración de los Andes en Argentina, pp.144; Ministerio de Cultura de la Nación. Secretaría de Patrimonio Cultural, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Ojeda, Diana
- 2016 Los paisajes del despojo: propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol 52, (2): 19-43.
- Raíz-AL. Centro del Pensamiento Latinoamericano.
- 2016 Apuntes sobre procesos de despojo/privilegio. *Intervenciones en Estudios Culturales* 2: 35-41.
- Ramos, Alejandra
- 2018 El desarrollo de la etnohistoria andina a través de la (re)definición de lo andino (1970-2005). *Fronteras De La Historia*, 23 (2): 8-43.
- Rendón Puertas, María Luisa
- 2017 Reconstruyendo el Qhapaq Ñan en Ecuador y Perú. Tesis para obtener el título de doctorado en Ciencias Sociales con Especialización en Estudios Andinos. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología y Estudios de Género. Ecuador: FLACSO. Recuperado de <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/handle/10469/11883>
- Restrepo, Eduardo
- 2015 El proceso de investigación etnográfica Consideraciones éticas. *Etnografías Contemporáneas* 1 (1): 162-179.
- Revuelta, Claudio
- 2016 Patrimonio Cultural y Megaminería en la Sierra de Famatina (La Rioja). Ponencia presentada en el *XIX Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Libro de Resúmenes, p. 830. Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.

2017 Lugares de memoria/ lugares de resistencia: Procesos de patrimonialización en La Rioja (Argentina). Ponencia presentada en el Simposio Internacional Políticas Patrimoniales en el Contexto Actual Latinoamericano, Centro Cultural Paco Urondo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Rivera Cusicanqui, Silvia

2018 *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis.* Tinta Limón, Buenos Aires.

Rolandi, Diana y Raffaele, Leticia

2012 Patrimonio arqueológico e itinerarios culturales: el proceso de postulación del Qhapaq Ñan / Sistema Vial Andino Argentino a la Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO. Ponencia presentada en las Jornadas Nacionales de ICOMOS, Mendoza.

Rössler, Mechtilde

2000 Mining and World Heritage considerations. In *Industry and Environment. Special Issue "Mining and sustainable development II. Challenges and perspectives"*. Volume 23, No. 1: 88-90.

Sanz, Nuria

2012 El Qhapac Ñan: camino del desarrollo andino. *Cultura y desarrollo* 7: 43-45.

Schroedl, Annette

2008 La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37 (1): 19-27.

Segato, Rita Laura

2007 Identidades políticas/Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. En *La Nación y sus otros. Raza, etnidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, pp. 37-69 Prometeo, Buenos Aires.

2013 Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda. En *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, pp. 11-34. Prometeo, Buenos Aires.

2014 El sexo y la norma: Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Revista Estudios Feministas*, 22, (2): 593-616.

2016 *La guerra contra las mujeres.* Traficantes de sueños, Madrid.

2018 *Contra-pedagogías de la残酷.* Prometeo, Buenos Aires.

Schobinger, Juan

1966 La Momia del Cerro El Toro. *Anales de Arqueología y Etnología XXI*.

2008 *La Momia del Cerro El Toro.* Segunda edición revisada, corregida y ampliada. Colección Cumbre Andina. Juan Schobinger (editor). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Sosa, Victoria

2020 La lógica de la aporía. Comentarios sobre la patrimonialización del Qhapaq Ñan de un sujeto detrás del sueño. *Diálogos en Patrimonio Cultural* 2: 87-104.

Starke, Linda, Steiner, Achim, Mitchell, Paul.

2004 *Integrating Mining and Biodiversity Conservation. Case studies from around the world.* London: International Council on Mining and Metals, Gland: International Council on Mining and Metals.

Stott, Peter

2011 The World Heritage Convention and the National Park Service, 1962-1972. *The George Wright Forum* Vol. 28 (3): 279-290.

- Svampa, Maristella
- 2012 Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *OSAL Observatorio Social de América Latina Año XIII*, 32: 15-38.
- 2013 Consenso de los *commodities'* y lenguajes de valoración en América Latina. *Revista Nueva sociedad*, (244), 30-46.
- 2019 *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial, y nuevas dependencias*. University Press, Bielefeld.
- Svampa, Mariestella y Viale, Enrique
- 2014 *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Katz editores, Buenos Aires.
- Turner, Stephen
- 2012 *World Heritage sites and the extractive industries*. Independent study commissioned by IUCN in conjunction with the UNESCO World Heritage Centre, ICMM and Shell.
- Vallejo, Ivette, Zamora, Giannina, Sacher, William
- 2019 Despojo(s), segregación social del espacio y territorios de resistencia en América Latina Presentación del dossier. *ÍCONOS* 64: 11-32.
- Vasco, Luis Guillermo
- 2007 Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa* 6: 19-52.
- Vitry, Cristian
- 2016 Una apasionante historia de montañas sagradas. En *Entre Nieves Huacas. A 50 años del fabuloso hallazgo de la momia del Nevado del Toro*, Antonio Beorchia Nigris y Christian Vitry. Edición C.I.A.D.A.M., Imprenta Papiro, San Juan.

OTROS DOCUMENTOS CONSULTADOS

- Auditoría General de la Nación
- 2018 Auditoria de la Reserva de Biosfera San Guillermo. Recuperado de <https://www.agn.gob.ar/infografias/auditoria-sobre-la-reserva-de-biosfera-san-guillermo#informes> (Consultado por última vez el 18 de abril 2020).
- UNESCO
- 2014 Comité del Patrimonio Mundial (Decision 38 COM 8B.43)
- 2015 Plan de Acción para el Patrimonio Mundial en América del Sur (PAAS 2015-2020).
- 2016 Apoyo al fortalecimiento del sistema de gestión participativo del Qhapaq Ñan, Sistema Vial Andino. Proyectos extra-presuestarios América Latina y el Caribe. Recuperado de <https://whc.unesco.org/es/actividades/831/> (Consultado por última vez el 18 de abril, 2020).
- Cacique Lorenzo Pincen Cejas
- 2014 Carta pública -fechada el 24 de junio 2014- dirigida a la UNESCO-ONU

Comisión Nacional Argentina de Cooperación con la Unesco (CONAPLU)

2014 Sistema de gestión Qhapac Ñan- Sistema Vial Andino en Argentina. Recuperado en https://prezi.com/imqoals8pmk/sistema-de-gestion_conaplu/ (Consultado por última vez el 18 de abril, 2020).

Cámara de Senadores de la Nación

2018 Reunión de la Comisión de Ambiente y Desarrollo Sustentable (desgravación) Versión taquigráfica de la Cámara de Senadores de la Nación, Salón Foro de Abogados de San Juan, 23 de septiembre de 2015. Recuperado de <http://www.senado.gov.ar/upload/16679.pdf> (Consultado por última vez el 18 de abril, 2020).

Ministerio de Turismo de la Nación

2013 Plan de Uso Público del Qhapac Ñan en Argentina.

Proyecto Multinacional Qhapac Ñan

2015 El sistema de gestión del QÑ - Sistema Vial Andino. Una propuesta transnacional participativa y sostenible. Sistema de líneas estratégicas. Recuperado de https://isuu.com/proyectoqhapaqnan/docs/_5_anexo_iii_-_sistema_de_gestion-c

Sistema de Gestión de la CONAPLU

2014

World Wide Fund for Nature (WWF)

2015 A global assessment of extractive activity within natural World Heritage sites. UK.

PATRIMONIO Y MEMORIAS DIVERSAS

EL QHAPAQ ÑAN, ENTRE MEMORIA E HISTORIA EN EL PERÚ POSTCONFLICTO¹⁶²

SÉBASTIEN JALLADE

¿Cómo hacer referencia a los miles de kilómetros de la red de caminos incas que atraviesan seis países andinos, o la singular geografía que alberga al denominado ‘Qhapaq Ñan’¹⁶³, sin perderse en una letanía de adjetivos que puedan narrarnos? Empecemos por un hecho concreto: los caminos incas se encuentran en una situación general de abandono. Se cuenta con profundas quebradas sin puentes, sectores en vías de destrucción por el avance de zonas pantanosas o amenazadas por la presencia de empresas mineras (figura 1). Por curioso que parezca, es precisamente en este contexto que se redescubre su valor simbólico. Entre todas las grandes rutas míticas, la red caminera inca pone de manifiesto su apreciable monumentalidad. Los sitios arqueológicos son innumerables: imponentes *ushnus* coexisten con apartados tambos o con sectores empedrados que conservan aún los vestigios de antiguos puentes. Sin embargo, para la inmensa mayoría de peruanos, la idea de que las antiguas vías siguen articulando la cordillera andina en un sentido norte-sur es más un mito que una realidad tangible. Los ferrocarriles, la construcción de carreteras de penetración y, de forma subyacente, el avance de la economía de mercado en el siglo XX, restaron relevancia a la red de caminos rurales y a los modos de intercambio andinos interlocales basados en antiguos sistemas de trueque y reciprocidad.¹⁶⁴

Detengámonos un momento en la ciudad de Huamachuco, en los Andes del norte del Perú. El camino inca se va eclipsando en una vía rural, luego en una pista que se convierte en una calle pavimentada que penetra en los primeros suburbios y termina en la plaza de armas, la plaza central donde los españoles erigieron una iglesia. Por algunos instantes, el camino parece ofrecer la ilusión de una posible reconciliación entre patrimonio y naturaleza, entre historia y geografía, atravesando territorios y épocas.

162 Versión traducida y aumentada de Jallade (2018). Quisiera agradecer a Mirko Solari y a Katherine Valenzuela por sus sugerencias críticas y bibliográficas para esta versión.

163 Nombre inicialmente dado por los actores de la patrimonialización al eje troncal andino del camino inca que unía el sur de Colombia con Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina. Por extensión, designa ahora a toda la red caminera inca.

164 La función territorial articuladora de la red caminera inca a escala provincial, regional o nacional está en vía de desaparición. Es recorrida sobre todo por campesinos para ir a sus chacras, para intercambiar productos o de acuerdo a los usos de las últimas familias de llameritos del país. Sobre la historicidad de los caminos, véanse Glave (1988, 1989), Aldana (1999) y Jallade (2020); sobre las carreteras en el siglo XX Meza (1999); y sobre la transformación de las dinámicas de intercambio en los Andes rurales del siglo XX y XXI, Mayer (1971) y Valdivia (2012).

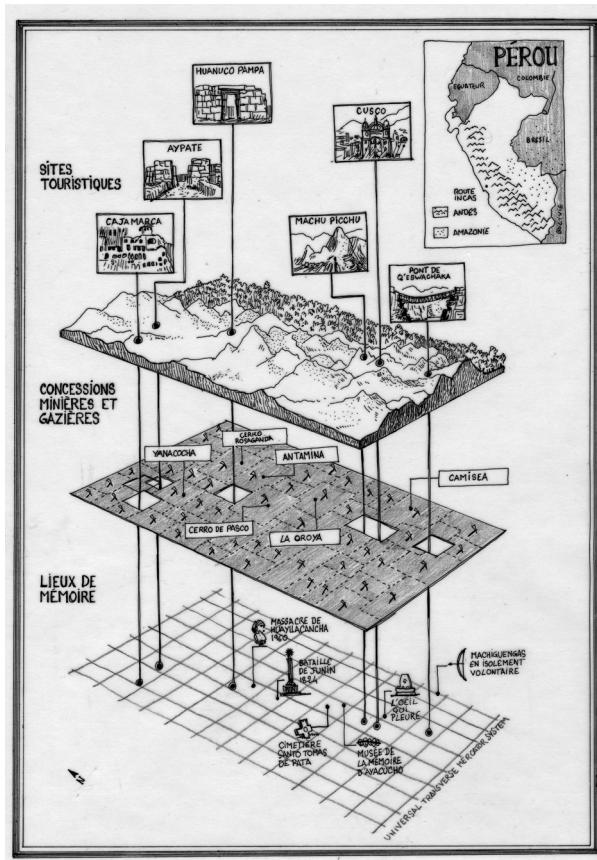


Foto 1: Cartografías del Qhapaq Ñan (Perú). Con la gentileza de Laurent Maffre. Traducción: Sitios turísticos. Concesiones mineras y gasíferas.

Lugares de memoria (Masacre de Huayllacancha, 1960. Batalla de Junín. Cementerio de Santo Tomás de Pata. Museo de la memoria de Ayacucho. El Ojo Que Llora (Apurímac). Matsiguengas en aislamiento voluntario).

Un día, ingresé a la ciudad en plena Semana Santa. La plaza de toros se había convertido en una suerte de Coliseo Romano. En cada estación, policías disfrazados de guardias golpeaban a un Jesús con látigos tan realistas que la sangre saltaba entre la muchedumbre. Una sentenciosa voz rememoraba, por altoparlante y de manera enfática, la Pasión de Cristo.

La ciudad entera se había convertido para la fecha en un gran escenario de película antigua.¹⁶⁵

Lo que llamaba particularmente la atención era el carácter profundamente democrático del público, ya que toda la población estaba presente: jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, comerciantes, funcionarios, campesinos y autoridades. La Pasión del Cristo de Huamachuco dejaba traslucir todos los componentes de un verdadero fenómeno memorial.

En particular, podía ser consciente del contraste entre dos formas de celebración de la memoria, dos maneras de invocar el pasado con recursos radicalmente diferentes: por un lado, la procesión religiosa, la reliquia sagrada, un ritual eminentemente plural y popular. Por otra parte, la procesión del patrimonio, la reliquia profana que cobraba la forma de caminos incas por los cuales transitó durante varias semanas.

Ahora bien, los caminos estaban a menudo deteriorados o incluso eran ya inexistentes. Los campesinos aprovechaban para hacer pasar por ellos tractores, motos o para tomar de sus bases piedras que sostengan sus andenes de cultivo. En las zonas rurales, los antiguos caminos sólo en ciertas ocasiones servían como estrategias espontáneas de representación o como espacios plurales de construcción de subjetividades y ello de la mano de políticas públicas impulsadas por ciertas autoridades, ya fueran locales o nacionales.

Este desequilibrio entre imaginario y uso hacia ya del Qhapaq Ñan el recurso de una ficción etérea: una ruta espiritual sin peregrinos, una vía comercial sin comerciantes, un camino

165 Ver el cortometraje *Pasión Huamachuco* (Jallade 2015).

mítico sin turistas, cuyos únicos puntos de articulación con el presente son el turismo y el imaginario. Revelaban un desfase de percepción entre una visión secularizada de la memoria promovida a través del patrimonio y la realidad de muchas dinámicas locales, involucrando símbolos del pasado marcados por lo religioso y lo sagrado a través de rituales de todo tipo, incluso católicos y evangélicos.

El reto, fascinante, está precisamente ahí. Desde hace diecisiete años, la historia es evocada por una innumerable cantidad de actores –Estado, arqueólogos, medios de comunicación, movimientos indianistas, organizaciones internacionales– con el fin de redefinir el territorio andino a través del registro de una narrativa. Los caminos incas se han convertido en un proyecto político, a la vez contradictorio y ambiguo, que revela los desencuentros existentes entre quienes lo celebran y quienes viven a sus alrededores.

LOS PUENTES DE LA MEMORIA

Pachachaca, que significa “puente sobre el mundo”¹⁶⁶ en quechua, se alberga en una depresión profunda, de 1.800 metros, cercana a la ciudad de Abancay. Situado en el antiguo camino inca entre Ayacucho y Cusco, se trata de una edificación monumental de la época colonial. En la actualidad, el puente no tiene utilidad alguna. Desde hace algunos años, la ruta asfaltada pasa río arriba y el Pachachaca es un monumento clasificado como patrimonio cultural de la nación.

Es difícil describir el registro de la experiencia que hoy en día se define a través de la puesta en valor de una cierta estética del paisaje. Los viernes por la noche, las parejas de enamorados pasean durante algún tiempo por sus alrededores. Además del sofocante calor que abraza durante el día, el cuerpo no logra conectar con el sentido de los antiguos caminos.

Quizá pocos nos remitamos a la otra memoria, en este caso literaria: hace medio siglo, José María Arguedas, el célebre escritor y antropólogo peruano, consagraría al Pachachaca un capítulo de su novela *Los ríos profundos* (Arguedas 1958), donde evoca la infancia de Ernesto, que sigue a su padre, abogado itinerante entre Andahuaylas y Cusco. Estudiante en Abancay, Ernesto bajaba al puente para así escapar del arrogante mundo de aquella ciudad en la que se sentía un completo extraño.

El Pachachaca arguediano es la puerta que separa dos maneras de vivir el espacio andino. En los Andes rurales, el quechua, el mundo de los antiguos caminos, un imaginario de movilidad difusa en el territorio, donde los propios itinerantes habían permitido a las poblaciones circular masivamente hasta mediados del siglo XX. En las ciudades, el internado en castellano, el mundo de las haciendas, una modernidad sedentaria que daba la espalda al territorio andino. Arguedas ubica aquí la ruptura histórica, social, culturalmente riesgosa, entre memoria y territorio. Se trata de una época en la cual, en el mismo corazón de los Andes, los imaginarios se separan para no rearticularse jamás.

Hace algunos años, volví al puente Pachachaca para la filmación de una película en torno a la temática de la memoria ligada al conflicto armado interno que, tres décadas atrás, enfrentó al Estado peruano con Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, provocando cerca de sesenta y nueve mil víctimas. Para quienes se desplazaron a causa de esta violencia, el Pachachaca fue el único puente que no acabó destruido. A pesar de los intentos

166 Traducción generalmente aceptada. También se suele traducirlo por “puente sobre la tierra” o “puente de tierra”.

de algunas asociaciones de desplazados ubicados en Abancay, pocos se interesan en este otro espacio simbólico del puente.

He ahí que surgió otra memoria a través de la considerable fuerza de ciertos testimonios. Lo traumático de la huida se vio reforzado por una circunstancia agravante. La mayor parte de quienes son llamados hoy en día los “desplazados forzados” huyeron de la violencia sin documentos ni condición civil formal, por lo que su ciudadanía se encontraba recortada, sin derechos y reconocimiento por la nación. Todavía hoy en día, en Abancay, muchos de ellos manifiestan el sentimiento de discriminación del que son objeto.

Lejos del invasivo discurso acerca del “patrimonio de la nación”, el Pachachaca, hito de la arquitectura y monumental huella del pasado, se evidencia como instrumento capaz de promover un espacio original y plural. Alberga memorias históricas y literarias que son reflejo de la inextricable diversidad de la memoria del Perú de hoy. Visto así, permitiría reconciliar un símbolo patrimonial con las exigencias de ciudadanía del presente, aquella ligada al necesario e indispensable trabajo de memoria del conflicto armado.

No obstante, lo más inquietante es que los actores que promueven la patrimonialización en el país no hayan recogido esta pluralidad de memorias. El puente de Pachachaca no parece haber sido tampoco conveniente para los promotores del Qhapaq Ñan. Sólo en raras ocasiones ha sido citado como símbolo válido debido a su asociación territorial con los antiguos caminos incas, como si el componente colonial invalidara su incorporación a ese otro imaginario de nación. Queda olvidado, entonces, el puente arguediano, soporte simbólico de otras violencias y altos sentimientos literarios.¹⁶⁷

El proyecto Qhapaq Ñan¹⁶⁸ y los actores de la patrimonialización¹⁶⁹ prefieren más bien el puente suspendido de Q'eswachaka. En tan sólo pocos años, éste se ha convertido en un emblema patrimonial y mediático engalanado con el sobrenombrado de “último puente inca”, como lo testimonian documentos pedagógicos o lúdicos destinados a niños, su clasificación como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad por la UNESCO, exposiciones, videos, libros y reportajes. Asimismo, desde el 2013, la entidad bancaria BanBif apadrina este puente, el cual es trenzado cada año desde la época prehispánica. En las agencias de San Isidro o Miraflores, en Lima, se pueden observar afiches que anuncian que el banco preserva “500 años de vigencia cultural”. El banco es internacional, sus accionarios son extranjeros y sus clientes se encuentran en Cusco o Trujillo. Pero no importa: nuestros tiempos tienen como particularidad generar alianzas inéditas, producto de la concordancia de intereses entre actores diversos y a gran distancia¹⁷⁰.

Pachacaca y Q'eswachaka revelan, pues, dos imaginarios diametralmente opuestos acerca del territorio. Dos maneras de concebir el espacio andino, dos símbolos dotados de idéntica

167 Remarcamos que el autor sitúa la fractura territorial, en su novela, no en el carácter colonial del puente, sino en el abandono de las antiguas vías de comunicación en el siglo XX. El puente Pachachaca, como muchos vestigios de la época colonial, se mantuvo como continuo vial territorial hasta una época reciente.

168 Fundado en 2001, tiene como misión la conservación y puesta en valor de los caminos incas.

169 Para más información sobre los pasos iniciales de patrimonialización de los caminos incas en Perú y los actores involucrados, véanse Martorell (2008), Merveille (2010), Jallade (2011), Gnecco (2017) y Rendón (2017). Por su influencia en las tramas oficiales del patrimonio en este país véase Lumbreras (2004).

170 Sobre estas alianzas de poder a diversas escalas donde participan actores financieros nacionales e internacionales que definen también las nuevas formas de patrimonialización, ver Jofré (2017).

funcionalidad, dos puentes, ambos, situados en el eje central de antiguos caminos incas en el Perú, pero que poseen destinos memoriales radicalmente opuestos.

No se trata aquí de negarle al puente de Q'eswachaka su rol social, sino más bien de analizar su instrumentalización simbólica: en qué medida la celebración a ultranza de una identidad nacional fundada en el pasado prehispánico de un imaginario nostálgico de movilidad territorial en la época inca con comunidades orgullosas de su carácter autóctono, herederas de los *chasquis*, responde, muy imperfectamente, a los desafíos de inclusión que se instalan en la sociedad peruana de hoy en día.

Volviendo al Pachachaca, durante mucho tiempo me asombró la ausencia de Arguedas en el imaginario del Qhapaq Ñan, tal como es promovido en la actualidad. He aquí el escritor más emblemático del Perú, quechua-hablante, que sitúa las acciones de su novela más célebre al pie de los antiguos caminos. Él diseña, sin duda, un paisaje nostálgico, pero también un panorama sobrecogedor de lo que podría ser el territorio andino de inicios del siglo XX. El destino de dos puentes subraya en qué medida los caminos incas se inscriben en un imaginario profundamente heteróclito de representación del territorio andino, reflejo de grietas ideológicas que atraviesan la sociedad civil del país hasta la actualidad.

LOS CAMINOS DE LA MODERNIDAD

Javier Protzel (2013) reveló cuánto las migraciones masivas, la construcción de caminos y vías férreas habían modificado profundamente, a lo largo del siglo XX, la relación con el territorio andino. Ello dio lugar a una transformación de la percepción del tiempo y del espacio, facilitada por la aparición de nuevas formas de desplazamiento en el corazón de los Andes. Este movimiento se reflejó, literariamente, en el surgimiento de relatos de viaje, cual “discursos de la modernidad” y de la “lejanía”, como señala el autor. Ellos harían del tema de la movilidad el reflejo de imaginarios territoriales fundamentalmente divergentes, eminentemente racializados.¹⁷¹

Paisajes peruanos de José de la Riva-Agüero y Osma, publicado en 1955, es un ejemplo de ello. Proveniente de la aristocracia, en 1912 se embarcó en un viaje original, al contrario de las élites intelectuales de la época: fue de Cusco a Huancayo a lomo de bestia. Para ello tomó los antiguos caminos de la cordillera de los Andes, particularmente el tramo central del Qhapaq Ñan. Riva-Agüero y Osma no hace aún de los caminos incas el soporte central de su narración. Sin embargo, ya aparecen algunos hitos narrativos: el cara a cara con la naturaleza es grandioso. Las emociones son sublimadas por las huellas del pasado, donde todos los grandes momentos de la historia del Perú –prehispánico, colonial, republicano– son idealmente representados. Cada etapa de su viaje celebra un territorio andino sublimado. Así, cuando se llega al precipicio de un cañón del río Apurímac, exclama: “eje de toda nuestra historia, inviolado por la invasión chilena, es la voz gigante de la Patria” (Vich 2002, p. 129). Más tarde, en el transcurso de su camino, escribió:

Así sigue este camino, llano y sinuoso y cinta, estirándose entre el valle profundo a la derecha y las montañas escarpadas que miran el sur. Todas son una huella indígena reconocible, triunfante y admirable, la franja de la antigua vía imperial que discurre inflexible dominando los precipicios (Riva-Agüero y Osma 1995, capítulo XIV).

171 Sobre la racialización de la geografía, leer Cecilia Méndez (2011).

Riva-Agüero y Osma formuló un relato ambiguo: diseñó un fresco donde el paisaje social está básicamente ausente y se lo sustituye por un itinerario en el que predominan los lugares de memoria de la patria que él reivindica, un viaje marcado por una “temporalidad conmemorativa, ajena al presente”, como escribe Protzel (2013, p. 168). Aunque posee reales cualidades literarias, su texto está profundamente marcado por el contexto ideológico de la época. Vich (2002) habló de la construcción de un relato de poder que buscaba integrar al “indio” al proyecto nacional.¹⁷²

En un registro opuesto, Ernesto Bonilla del Valle utilizó los caminos incas como soporte simbólico de su narrativa. Nacido en 1906 en la ciudad andina de Jauja, partió a los doce años a Lima. No volvió a ver a su madre, quien falleció poco después. A partir de esta experiencia, conservó una profunda nostalgia por el valle del Mantaro, su tierra natal. En su libro *Jauja: estampas del folklore* (Bonilla 1946), los antiguos caminos incas sirven de base para este sentimiento. Aparecen regularmente bajo el término “camino real”, subrayando asimismo el olvido en el que irremediablemente están inmersos. En el poema *Mi pueblo de montaña y la casa del abuelo* escribió:

Mientras duelo de lo que se ha ido, un camión Ford pasa atropellando el silencio de mi nostalgia y una vez más me vence la tristeza y cierro los ojos para mirar la antigua plaza de mi pueblo.

Por la Calle Real, por la misma calle que pasa debajo del arco de la casa de Don Lucas, viene lento y cansino, como repasando sus pasos, el brujo Bernardo... y me duelo de que nadie me diga: “Buenas noches niño Ernesto, cómo estás, cómo te ha ido” (1946, p. 32).

En los relatos de Bonilla, la modernidad agrede, arranca a los hombres su memoria. Al retornar, constata su condición de extranjero en su propia tierra. Desarraigado, el poeta no encuentra más en Jauja su tierra natal y el “camino real” se convierte entonces en sinónimo de refugio, de otra relación con el tiempo y el espacio.¹⁷³ Bonilla describió un imaginario de movilidad en las antípodas del de Riva-Agüero y Osma. Su literatura está profundamente marcada por el tema de la migración, el mismo que se volverá a encontrar en Arguedas. Nacido también en los Andes, en los alrededores de los caminos, en sus novelas, se expresa más bien en español. Ambos autores describen una visión carnal y emocional del territorio andino dividido entre dos culturas, historias y visiones del territorio demasiado complejas para hacerlos entrar al imaginario contemporáneo del Qhapaq Ñan.

Con Antonello Gerbi se establece el imaginario de los caminos incas, tal como se los conoce hoy en día, por lo que se convierte en el más emblemático autor en el tema. En 1940, en la misma época que Bonilla, pero en un registro muy diferente, publicó *Caminos del Perú, Historia y actualidad de las comunicaciones viales*. Desde las primeras páginas de su obra, Gerbi invocó la poesía de Walt Whitman *Canto de camino abierto*, donde el poeta y humanista norteamericano asocia la metafísica del paisaje al lirismo del viaje: “Aspiro grandes bocanadas de espacio: el este y el oeste son míos y el norte y el sur míos son... el universo es un camino... caminos para almas trashumantes” (Gerbi 1940, p. 7).

Gerbi reivindica el lirismo de Whitman: el territorio es una vagabunda fuente de inspiración para quienes lo atraviesan. El mundo es una puerta abierta al entusiasmo de los viajeros.

172 Cecilia Méndez (1993) también reveló las contradicciones de la recuperación del pasado prehispánico por el nacionalismo criollo.

173 Este imaginario nostálgico y de desarraigo de la migración también puede ser matizado. Se recomienda revisar Cornejo Polar (1996) y Beverley (2002).

La poética de la geografía sirve al imaginario. Es un apasionado paréntesis que sirve a la imaginación. El historiador italiano escribió lo que hasta hoy en día es la más bella oda literaria acerca de los antiguos caminos, a la vez que una gigantesca síntesis:

El Perú es un camino. Otros países pueden resumirse en un símbolo geográfico. Egipto es un valle, el Brasil una selva, la Argentina una pampa, Siberia una estepa, Inglaterra una isla, Panamá un istmo cortado y Suiza un puñado de montañas consteladas de hoteles. El Perú es un camino (1940, p. 9).

Sin embargo, rápidamente el lirismo cede espacio a un acercamiento histórico acerca del devenir de los caminos ayer y hoy. Gerbi los vuelve a ubicar en su contexto prehispánico, colonial y republicano. El balance es minucioso. Esboza un implacable panorama que da cuenta de la ignorancia de los Andes peruanos por parte de las élites limeñas del siglo XIX. Fuera de ello, los reinstala en su dimensión territorial. Gerbi comprende bien que potencialmente sirven a un proyecto político y es éste, evidentemente, el sentido que subyace a la sentenciosa frase: “El Perú es un camino”. Para ello, establece una filiación directa con las rutas modernas. Los caminos incas, incluso destruidos, venidos a menos, negados, serían testigos de la búsqueda histórica de integración del territorio andino. Las rutas actuales serían sus herederas, hijas unidas por el mismo destino: el de la reconquista inacabada del territorio.

Desde ya se puede observar cómo los imaginarios cultivan la imagen de un país y los estereotipos que la sostienen. Los Andes son percibidos como un obstáculo, un espacio fragmentado por montañas y distancias infranqueables, llenos de soledad y aislamiento o, como diría Gerbi, un “archipiélago” marcado por la distancia y el vacío, una especie de mar que alberga islotes de civilización.

En respuesta a esa situación, Gerbi posicionó los caminos. La geografía debe ser domada; la naturaleza humanizada. Si bien elogia la saga de la red férrea, glorifica también los ineluctables méritos de las carreteras. Los caminos serían, desde el inicio de los tiempos, el eslabón, el punto en común entre pasado y presente, es decir, la base misma de la construcción de la identidad nacional. Es a través de ellos que llegará el progreso. No obstante, el desafío impuesto por la naturaleza, la unión de los caminos, la humanización del territorio que ello propicia, harían surgir la patria conquistadora.

De esta manera, en el transcurso de la lectura, se va diseñando la metáfora de Gerbi: antiguas y nuevas rutas se convierten en las venas que irrigan el cuerpo de la nación hasta la actualidad. La filiación funcional existente entre ambas hace del filósofo italiano, a los ojos de muchos, el principal precursor del mito del Qhapaq Ñan.

El legado de Gerbi es, pues, contradictorio. Es uno de los primeros en vincular el tema de los antiguos caminos a la utopía modernizadora de las rutas de comunicación. Asistimos, entonces, a la emergencia de la producción social de un espacio ampliamente imaginado y representado, donde los caminos incas y los caminos de herradura se convierten en un nuevo objeto de atracción.

No obstante, si bien es cierto que el diagnóstico de Gerbi tiende a ser lúcido en nombre del ideal patriótico de los caminos, éste se inscribe también en una tradición de subordinación de los Andes peruanos en provecho de una imagen lírica del territorio. Así, las rutas serían portadoras de valores como los de “solidaridad social”, “unión nacional”, “valor turístico”, “función político-estratégica”. Gerbi hace de ellas un “instrumento de equidad y fin de los monopolios”, atacando indirectamente el régimen de haciendas que dominaba el país.

Prolonga también una idea que prevalece a lo largo del siglo XX: concebir los Andes como un obstáculo para el progreso del Perú como nación (el Perú “estaba en peligro”).¹⁷⁴ Promueve las modernas rutas en nombre de la utopía del automóvil, del desarrollo del “mercado interno” y de la necesidad de “abaratizar los precios”. En este punto, el filósofo subestimaba la gran funcionalidad de los intercambios que aún ligaban los antiguos caminos al siglo XX, los cuales se fundaban en el trueque y los sistemas de reciprocidad.¹⁷⁵

En definitiva, su libro se inscribe también en la tradición de las élites del país, que promovían una utopía modernizante que no tomaba en cuenta las dinámicas territoriales de los Andes peruanos. Las carreteras modernas destinadas a la exportación de materias primas provocaron el declive masivo del uso de los caminos, así como el inicio de las migraciones. Fueron construidas por medio de trabajos forzados procedentes de la mano de obra masculina de los Andes rurales. En efecto, el establecimiento de las primeras rutas modernas en el Perú, lejos de constituir un nexo, ante todorefleja las relaciones de dominación y poder de la sociedad racializada de la época.

En los años 20, el gobierno del presidente Augusto B. Leguía dispuso un gran programa de construcción de “rutas de penetración” a través de un servicio laboral obligatorio, con la Ley de “conscripción vial” que fue aprobada en 1921. En un discurso de 1928, Leguía la calificó como

...la gran cruzada por el gran Perú del mañana”. “Quién no lo recuerda traiciona el esplendoroso porvenir de la patria. Prestar el contingente de sangre es una obligación ineludible, pero prestar contingente vial equivale evitar que nuestra sangre corra en los campos de batalla (Meza 1999, p. 60).

Con el inicio del siglo XX, se instauró entonces una relación directa entre la retórica del progreso, las vías de comunicación en los Andes y una utopía colectiva, que sepreciaba de ser inclusiva, pero cuyas bases eran eminentemente autoritarias.



Figura 2:
Tarmatambo
(Junín, Perú). Con
la gentileza de Lau-
rent Maffre.

174 Para ir más allá sobre el tema véase Mesclier (2001).

175 Los Sanmarcos andinos son un buen ejemplo. María Eugenia Ulfe (2011) señala la relación estrecha entre este bien cultural, el trueque y las antiguas vías de comunicación. El declive de los Sanmarcos corresponde al declive del uso de los caminos rurales (incas o no), del papel de los arrieros y del auge de la economía de mercado en los Andes.

Las rutas se convirtieron en el sustrato de un proyecto político modernista impregnado de contradicciones, el cual contrasta con las primeras medidas indigenistas en favor de la “raza india”, presentes en la Constitución de 1921. Esto conduciría a muchos historiadores a recordarnos en qué medida los imaginarios del territorio andino manejados por las élites políticas de la época proceden de una mezcla que va desde la utopía modernizadora hasta una forma de autoritarismo liberal (Meza 1999) (figura 2).

LA COMUNIDAD DE CULTO

La ruta, con Gerbi, se convirtió entonces en el soporte de un imaginario del territorio andino, así como de un proyecto a futuro. Sienta las bases de una cierta noción de desarrollo de los Andes peruanos al servicio de la nación: una utopía memorial por alcanzar, la cual llegaría a materializarse enteramente cincuenta años más tarde.

Así, los antiguos caminos incas se convierten en objeto de un culto, cuyo nombre no es aún señalado, pero cuyos rasgos son claramente cercanos a los observados por Casalino (2016), quien calificó como “comunidad de culto” a aquellos grupos que glorifican el recuerdo de una figura heroica destinada a integrar el panteón patriótico de la memoria colectiva del país. Inscribiendo su investigación en la línea de antropólogos como Hobsbawm y Ranger (2002) en torno a la invención de la tradición,¹⁷⁶ Casalino decodifica el culto memorial de los héroes fundadores de la independencia peruana, desde el siglo XIX hasta el XX.

La comunidad de culto reviste varios aspectos: los grupos que la componen provienen de la sociedad civil. Con sus acciones, mantienen “vivo el recuerdo de las hazañas, actos, valores y principios” (2016, p. 104) de una figura destinada a llegar a ser héroe de la Patria. El vínculo con la sociedad es, entonces, esencial: una comunidad de culto es el “núcleo” de una base social que promueve una figura heroica. Mientras más numerosa, más pertinente es el héroe en un tiempo dado. Tal comunidad se convierte así en uno de los vínculos entre esta figura simbólica y la sociedad a la cual pertenece, lo cual ciertamente permite “construir la nación desde una perspectiva genealógica” (2016, p. 103).

La historiadora distingue tres momentos en este movimiento. En primer lugar, la “comunidad de culto espontánea”, que promueve un proceso de reactualización de un símbolo del pasado en el presente. La segunda etapa implica el establecimiento de recursos más complejos: la comunidad de culto se organiza, sobre la base de la sociedad civil, alrededor de grupos o de círculos que buscan una encarnación con la nación. Ello supone una estrategia que permita crear una relación entre esta figura y la sociedad, en la cual ella promoverá los “elementos emocionales y simbólicos que establezcan una relación empática entre ella y el héroe” (2016, p. 107).

Sin embargo, para perdurar en el tiempo, la comunidad de culto debe obtener paralelamente un reconocimiento oficial, por medio del Estado nacional, y una legitimación por parte del resto de la sociedad. Se trata entonces de la tercera etapa, la de la “comunidad de culto ofi-

176 En su libro, los autores enfatizan la producción de nuevas tradiciones, que Ranger califica de “neotradiciones” (2002), en sociedades tocadas por la industrialización, la urbanización y la secularización. Lo usamos aquí para explorar las jerarquías que se tejen entre los actores involucrados en reactualizar los símbolos del pasado, no para denunciar una supuesta artificialidad histórica que deslegitimaría las acciones emprendidas en torno a la reafirmación de lo indígena.

cializada”, que llega a ser una “entidad que sirve de referencia para promover nuevos valores y principios a favor de la República” (Casalino 2016, p. 108).

Es interesante releer los discursos y documentos producidos desde los comienzos del proyecto Qhapaq Ñan.¹⁷⁷ Quienes habían recorrido las rutas incas eran una especie de precursores o exploradores de una nueva frontera por descubrir, donde el camino aparece como una ego-historia mitificada por un redescubrimiento, por la creación de una narrativa apologética en la que todos, incluido el Ministerio de Cultura, eran héroes dentro de una gran historia.

A través de ello, se redescubre a los autores que han preparado el camino del imaginario de las rutas incas, en el siglo XX, antes que el Estado se hiciera cargo de él en el umbral del siglo XXI. Entre ellos, destacan arqueólogos, aventureros, ingenieros. Es imposible citar a todos y se requeriría de un apasionante trabajo de archivo.¹⁷⁸

Estos autores corresponderían a una comunidad de culto espontánea relacionada a ciertos sectores de la sociedad civil, que actúa de forma difusa y heteróclita, sin necesariamente tener vínculos entre ellos, alrededor de esa nueva figura heroica.¹⁷⁹ Además de Gerbi, cabe mencionar a Regal (1936), Von Hagen (1958) y Espinosa (2006); en un registro cercano al de los movimientos indianistas véase Lajo (2003).

El arqueólogo John Hyslop, cuyos trabajos fueron publicados en 1984, se convirtió en la garantía académica de aquel culto en construcción. Sus mapas a gran escala son entonces difundidos masivamente a partir de 2001, mucho después de su fallecimiento. Este proceso culminó con la publicación de una gran edición financiada por PetroPerú en 2017 y su presentación mediática en la Feria Internacional del Libro de Lima (FIL). Esta difusión masiva participa en un proceso de reescritura del imaginario cartográfico del espacio andino donde los antiguos caminos “unirían” el territorio, dentro de la magia reconciliadora de la geografía y la historia.

Queda aún mucho por investigar sobre este extenso tema. La invocación de los caminos incas a lo largo del siglo XX no es sólo una construcción literaria ni exclusivamente peruana: a nivel político, podemos citar los grandes programas de infraestructura de Fernando Belaúnde Terry, promotor de la carretera marginal de la selva. La referencia a la red de caminos del “Incario” era recurrente para apelar a una nueva unidad territorial del país, a través de la implementación de infraestructuras viales modernas. En su libro *La conquista del Perú por los peruanos*, publicado en 1959, Belaúnde hace de las vías de comunicación antiguas y modernas que atraviesan los Andes una “tradición vial”, inscribiéndose en los pasos de Gerbi.

En la década de 1970, la empresa Correos del Perú difundía filatelia de personajes incas y chasquis. Con poder, fiereza o simplemente corriendo, estas representaciones refieren a héroes de una época mitificada que recorren el territorio andino en toda su extensión, constituyendo el gran imaginario del nuevo mito patrimonial en construcción, a diferencia de las

177 Puedo citar la primera “Semana Qhapaq Ñan” organizada en la sede del Ministerio de Cultura en 2012 y la página Facebook del mismo proyecto Qhapaq Ñan (<https://es-la.facebook.com/QhapaqNanPeru/>) (Consultado por última vez el 01 de mayo 2020). Frecuentemente los arqueólogos o viajeros del pasado se convierten en los precursores de un trabajo que el Ministerio tiene como misión continuar.

178 Sólo trato aquí del siglo XX. Habría que mencionar también los viajeros extranjeros del siglo XIX: Raimondi, Squier, Wiener o el naturalista suizo Von Tschudi, entre otros.

179 En el entendido de que una comunidad de culto puede reunir también grupos alrededor de una figura heroica patrimonial, como los caminos incas, debido a la reivindicación del vínculo singular que establecen con esa figura, y que se refleja en relatos de viaje, estudios académicos, etc.

pocas representaciones de campesinos y arrieros, actores físicamente presentes en los caminos de esa época.

Finalmente, la segunda mitad del siglo XX corresponde a un auge internacional de relatos mitificados del pasado inca a través de símbolos de carácter patrimonial, como las *chullpas* y una Fiesta del Sol en la puesta en escena del pasado prehispánico hecha por Hergé en *El Templo del sol* (1948), o los caminos incas en la mundialmente exitosa serie francojaponesa de dibujos animados *Las misteriosas ciudades de oro* (Chalopin *et al.* 1982), adaptada de la novela *The king's fifth (La ruta del oro)*, del escritor estadounidense Scott O'Dell. Estas propuestas contribuyeron a incluir los caminos incas en el panteón de las figuras populares patrimoniales globalizadas que nutren el imaginario del territorio andino contemporáneo.

Sin embargo, durante toda la segunda mitad del siglo XX, el tema de los antiguos caminos, si bien presente, no fue objeto de instalación en la memoria colectiva a través de políticas públicas de memoria. El hecho que desencadenaría una extraordinaria transformación sería el conflicto armado interno.

LA OLA DE LA MEMORIA EN EL PERÚ DE LA POSTGUERRA Y EL SURGIMIENTO DEL QHAPAQ ÑAN

El llamado Perú del “postconflicto” hace del pasado el eje de las luchas simbólicas del país. En ese sentido, la cuestión territorial se convierte en un elemento crucial de los temas de memoria; y son efectivamente los Andes rurales los que, en su gran mayoría, fueron marcados, a sangre y fuego, por los años de la violencia. Se establece así también un desafío para la nación, el de una gran mutación territorial que es redescubierta tras dos décadas de conflicto.

Este movimiento no podía sino irrigar el campo de la cultura. Desde fines del siglo XX, viajeros e investigadores apasionados utilizan el Qhapaq Ñan como una vía de acceso para recorrer nuevamente el espacio andino, que pronto serán seguidos por arqueólogos, geógrafos, caminantes de influencia indianista, funcionarios o tecnócratas. De manera espontánea, los antiguos caminos incas, un marcador del pasado, se convierten en un eje de penetración a partir del cual se van a “redescubrir” los Andes peruanos y por ello mismo se buscará comprenderlos.

Sin embargo, muy rápidamente, otros actores van mucho más allá. El Qhapaq Ñan se convirtió en un instrumento de medición del territorio andino, el estetoscopio de un cuerpo enfermo. Su patrimonialización surge el mismo año que la creación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación Nacional (CVR), en el 2001. En nombre del desarrollo y de su puesta en valor, numerosas publicaciones han sido editadas, articulando la intensidad del uso de los caminos a datos socioeconómicos de toda naturaleza: infraestructuras viales, educación o salud, tasas de analfabetismo, acceso al agua o a la electricidad, factores de género, etc.,¹⁸⁰ convirtiendo los caminos incas en el eje central a partir del cual se pretende establecer un diagnóstico territorial a gran escala.

En otro libro (Pugliesi, ed. 2011), el Ministerio de Cultura levantó un inventario sistemático de las especificidades culturales relevantes del norte del Perú. Cuentos, leyendas, costumbres e incluso particularidades culinarias del más pequeño poblado se encuentran unidos metafóricamente por los antiguos caminos incas, desde las plantas medicinales de Cachicadán hasta el jamón ahumado de Ayabaca. El Qhapaq Ñan, y a través de él el territorio andino,

180 Instituto Nacional de Cultura (2005, 2006, 2008).

se convierte en el vector de todo aquello que, vinculado al pasado, pueda ser percibido como “tradicional”.

Cabe subrayar cuánto el Estado y la sociedad civil redescubren los antiguos caminos incas en el contexto del discurso victimario surgido del conflicto armado. Este punto es esencial. Valérie Robin y Delacroix (2017) remarcaron recientemente cuánto la democratización del país, profundamente ligada al tema de la justicia transicional, consigna el retorno de la “*problemática indígena en relación con la violencia política*” (2017, p. 2) y la coloca en el corazón mismo del debate político peruano del siglo XXI. Este movimiento tiende a favorecer la construcción de un proceso de “etnización de la categoría de víctima”,¹⁸¹ la cual “no solo es una víctima indígena, sino una víctima indígena e inocente” (2017, p. 6). Desde entonces, no solamente la reparación se convierte en un “elemento central e imprescindible del proceso más amplio de reconciliación nacional” (2017, p. 8), sino también en un cierto anclaje de la Comisión de la Verdad y Reconciliación Nacional, contexto en el que actores de todo tipo reproducen una visión con frecuencia estereotipada, e incluso exótica, de la condición de víctima, que le quita “agencia al campesino andino”, e incluso recrean una forma de estigmatización.

Ahora bien, este movimiento se inscribe en el interior de un territorio andino profundamente marcado por el estigma de la violencia. Es efectivamente el tema de la reparación, del “territorio-victima”, el que moldea de forma espontánea el establecimiento de lógicas de desarrollo y la recalificación de un símbolo prehispánico como los antiguos caminos incas.

Uno de los momentos más emblemáticos de ese proceso fue el discurso de Eliane Karp en el 2001, el día de la entronización de Alejandro Toledo como presidente de la República, en Machu Picchu, para quien el Qhapaq Ñan debía proyectar “hacia el futuro la integración de los pueblos y la modernidad democrática” del país (Galinier y Molinié 2006, p. 220). Se invierte el valor atribuido a los antiguos caminos incas: negados durante muchas décadas del siglo XX, se convirtieron entonces en herramientas y argumentos políticos para emprender un proyecto de “reconciliación” nacional a través del patrimonio. El Perú de la postguerra favorece así la articulación entre el imaginario de los “caminos de la modernidad” y la reivindicación del pasado prehispánico, operación ya presente desde antaño en el imaginario nacional, al servicio de la construcción de la Patria.¹⁸²

El Qhapaq Ñan es tan vasto que se ha convertido, en tan solo algunos años, en el embudo simbólico del imaginario territorial sin precedentes de los Andes peruanos: las efigies de *chaskis* se entremezclan con la bandera del arcoíris (la *wiphala*), con la *chakana* (comúnmente conocida como “cruz andina”) o incluso con el *pututu*, caracol marino, instrumento musical utilizado en la época prehispánica. En la actualidad, ya no es extraño ver a ciertas corrientes indianistas utilizarlo, a pesar del paso de los siglos. Hacen su ingreso en cada poblado tocando algunas notas que hacen resonar su poder tanto simbólico como reivindicativo.¹⁸³

181 Neologismo escogido por las autoras para referirse a la simplificación (e idealización) de ciertos discursos y prácticas del postconflicto peruano, equiparándolos, consciente o inconscientemente, a una categoría étnica.

182 La “Marcha por la Paz y la Solidaridad” es otro ejemplo llamativo de ello. Este evento, promovido por ciertos actores de la sociedad civil, y que tuvo un gran éxito en su momento, operó con una fusión entre el territorio andino y el proceso de categorización étnica en relación con las víctimas, el cual hace de estas últimas los descendientes de un pasado inca mitificado que el antiguo camino real permitiría articular. Véanse Jallade (2011), Delacroix (2016) y Robin y Delacroix (2017).

183 En el siglo XIX, el *pututu* se encarna literariamente como “consciente de su fuerza colectiva y que nada

Se encuentran también múltiples sitios arqueológicos, convertidos en lugares de rituales de toda naturaleza. Conmemoraciones indianistas se han ido desarrollando en las márgenes de los antiguos caminos, en todo el Perú, en apenas veinte años: en las ruinas de Tarmatambo (Junín), en el *ushnu* de Pampu (Junín) o últimamente en las *escaleras* incas cercanas a Huamachuco (La Libertad). Algunas de ellas, como en *Aypate* (Ayabaca), son organizadas con la participación directa del Ministerio de Cultura. Un trabajador del proyecto Qhapaq Ñan oficiaba en los actos, en 2016, como adjunto del chamán, con motivo de la ceremonia principal del ritual. La corriente indianista contemporánea experimenta así un crecimiento sin precedentes, a través de la unificación simbólica de los antiguos caminos.¹⁸⁴

El Qhapaq Ñan mismo posee sus propias procesiones. Todos los años, la marcha *Wakyantu* propone una caminata de “integración” binacional que integra al Perú con Ecuador. Asimismo, una marcha *Qhapaq Raymi* congrega a unos caminantes que unen, cada año, el antiguo *ushnu* de Hatun Xauxa (Jauja) con el sitio arqueológico de Pachacamac, ubicado al sur de Lima.

De hecho, a través de este caminar, los participantes inscriben sus pasos por un verdadero mimetismo procesional, pero en un registro diferente al de todas las fiestas patronales de los pueblos andinos, festividades tan cotidianas en las zonas rurales. Reformulan la procesión religiosa y asumen una forma contemporánea de movilidad, pero reactualizada y ritualizada en el marco de un nuevo símbolo, eminentemente profano.

Algunos hacen una pausa en las partes altas de los caminos incas, como en el caso de las *apachetas*. Ofrecen y reivindican ofrendas mediadoras y fraternas a la Pachamama, en memoria del pasado inca, convertido así en un territorio enteramente metafórico.

Todos estos símbolos, lugares, están potencialmente articulados por los antiguos caminos: miles de kilómetros materializados por huellas que los siglos no han logrado enteramente borrar. En el Perú, todas las grandes ciudades, las cordilleras, la mayor parte de los grandes ecosistemas, hipotéticos espejos de modos de vida diferentes, mal que bien podría estar asociados a este fenómeno. Esta monumentalidad hace del Qhapaq Ñan un “monumento-paisaje”, un lugar de memoria que se orienta a la representación de la nación y a su origen mitificado. Los caminos incas se han convertido en una metáfora de la naturaleza, de todo un territorio, el de los Andes peruanos.

LA EVASIVA DEMOCRACIA DE LA MEMORIA

Poco a poco, se ve cómo ciertos sectores de la sociedad peruana convocan todo un arsenal jurídico y simbólico en provecho de la reconciliación y de la unidad del país. De ser una herramienta de diagnóstico, los caminos incas se han convertido en un posible remedio: el símbolo

puede parar... Anuncia la guerra, la venganza, profetiza el rechazo violento y radical del orden social hecho de desigualdad y explotación” (Borras 2001, p. 533).

184 Este trabajo toca de manera general estos movimientos, que en el Perú son diversos y fragmentados, y generalmente son producto de una visión urbana de los Andes y que promueven reivindicaciones de carácter étnico, frecuentemente basadas en una visión apologética del pasado inca. Si bien la mayoría de las manifestaciones públicas de los movimientos indianistas son festivas y abiertas, se dan también algunas otras que tienen una base retórica más esencialista e identitaria. En ciertos casos, pueden revelar supuestos evolucionistas, incluso raciales. Para profundizar en este tema, véanse Kristal (1991), Galinier y Molinié (2006), Favre (2009) y Solari (2015).

común de todos los peruanos que trascendería las diferencias y proporcionaría la garantía de una unidad reencontrada por medio de una renovada democracia de la memoria traída desde el pasado, cuyo uso social proveería el legado y la promoción de una política pública a gran escala. Este movimiento encuentra respuesta en ciertos sectores del Estado ligados a la cultura y al patrimonio, grupos indianistas, algunos sectores académicos y de los derechos humanos.

Después del conflicto armado interno, la invocación de los caminos incas y su traducción en una política pública se ha llevado a cabo en un lapso de tiempo muy corto: la proximidad entre el mundo político y la arqueología peruana, el turismo de masas y, de manera general, el movimiento internacional en favor del patrimonio encarnado por la UNESCO han favorecido el paso de la comunidad de culto a un reconocimiento oficial del Estado peruano, a través el Ministerio de Cultura.

La “comunidad de culto oficializada” se ha convertido en el reflejo de divisiones sociales y territoriales que atraviesan la sociedad peruana, que hacen del Estado el predominante promotor de estrategias de empatía evocadas por Casalino (2016); un instrumento con un número reducido de actores, que buscan obtener la legitimación colectiva del resto de la sociedad: inventar, mediante el patrimonio, una nueva figura heroica de la patria, encarnada en el propio territorio.

El proyecto Qhapaq Ñan se ha convertido en el motor de una política que busca la masiva adhesión de comunidades rurales de la Cordillera en nombre de la tradición y del desarrollo, luego, de la participación, y últimamente, de la inclusión y los derechos culturales asumiendo el discurso de los Derechos Humanos. Éstos legitiman el establecimiento de grandes narrativas patrimoniales y prácticas asociadas que reflejan espacios de mediación eminentemente ambiguos y contradictorios, que se reflejan en la política de comunicaciones del proyecto, y cuyo análisis a profundidad merece otro artículo.

No se trata tampoco de crear una dicotomía ficticia entre Estado y actores locales, ni de idealizar a las comunidades, sino de analizar los discursos y las prácticas de los actores de la patrimonialización: en qué medida siguen sirviendo para validar los intereses de los que los impulsan (Ascensio 2018) o en qué medida también esta estrategia promueve espacios a favor de la legitimidad y la articulación de demandas de las comunidades, para posicionarse como actores de la sociedad peruana del postconflicto.

Como lo reflejan los ejemplos citados al inicio de este artículo –Huamachuco, Pachachaca y Q’eswachaca–, la lógica de patrimonialización actual sigue dogmas (intangibilidad, tradición), consumos, usos y reacciones de los actores externos y legitimados (turistas, arqueólogos, comunidades de culto), que terminan dando poco lugar a las dinámicas y los sentidos que las comunidades andinas del país tienen alrededor de sus procesos de memoria, territorios y bienes comunes. Eso implica también cuestionar las problemáticas y roles de los actores individuales y colectivos que viven alrededor de los caminos rurales, así como analizar profundamente los diagnósticos y las estrategias del sector Cultura del Estado peruano como la “puesta en valor” y la centralidad simbólica de los monumentos arqueológicos como recurso privilegiado, casi exclusivo, en la producción de dinámicas y sentidos a nivel local.

Este fenómeno crea, a veces, tensiones con sectores del movimiento indianista, debido a las rivalidades en el dominio de las manifestaciones públicas de los caminos incas. Finalmente, todos terminan formando parte de un movimiento que promueve un discurso étnico construido a partir de un pasado inca mitificado, al servicio de la construcción de la nación. La comunidad de culto perpetúa así, de manera renovada y en un contexto contemporáneo, las jerarquías instauradas en la producción de imaginarios territoriales desde el siglo XIX. Visto

así, este fenómeno refiere efectivamente a la nación y sus símbolos. Como señaló Anne-Marie Thiesse (1999, p. 14):

Pertenecer a la nación es ser heredero de ese patrimonio común e indivisible, conocerlo y reverenciarlo... La nación nace de un postulado y de una invención. Sin embargo, ésta no existe sin la adhesión colectiva a dicha ficción. Las tentativas abortadas son numerosísimas. Los éxitos son fruto de un proselitismo sostenido.

En una sociedad eminentemente fragmentada como la peruana, hacer de un bien monumental un marcador del pasado, asegurarle una función simbólica indistinta –reconciliadora, patriótica– revela grietas en torno a temas claves como la relación con el tiempo, la naturaleza o la percepción de lo religioso. Cuando éstas se inscriben en la esfera pública a través de espacios poco regulados, marcados por las lógicas de la economía de mercado (turismo) y de políticas públicas ideologizadas, es inevitable que repercutan jerarquías de todo tipo y lógicas de poder. Este tipo de reconciliación y desarrollo resulta entonces del surgimiento de una hegemonía adicional y en desmedro de una democracia de la memoria difusa, o por lo menos imposible de decretar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldana, Susana
 1999 *Poderes de una región de frontera. Comercio y familia en el norte (Piura, 1700-1830)*. Panaca, Lima.
- Arguedas, José María
 1958 *Los ríos profundos*. Losada, Buenos Aires.
- Ascencio, Raúl
 2018 *Señores del pasado. Arqueólogos, museos y huaqueros en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Belaúnde
 1959 *La conquista del Perú por los peruanos*, Eds. Tawantinsuyu, Lima.
- Beverley, John
 2002 Prólogo. En *Indigenismo y nación: los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1930)*, editado por Ulises Zevallos, pp 11-19. Institut Français d'Études Andines, Lima.
- Bonilla del Valle, Ernesto
 1946 *Jauja: estampas del folklore*. López, Buenos Aires.
- Borras, Gérard
 2001 Entre kenas et pututus: la représentation de “l'autre” dans la littérature des pays andins. *Caravelle* 76(1):527-536.
- Casalino Sen, Carlota
 2016 Comunidad de culto y construcción del héroe: la rebelión de Tacna y Francisco de Zela (1811-1911). En *La Independencia como representación. Historiografía, conmemoración y escultura pública*, editado por Alex Loayza, pp 103-134. IEP, Lima.
- Chalopin, Jean, Mitsuru Kaneko, Mitsuru Majima y Sōji Yoshikawa
 1982 *Las misteriosas ciudades de oro*. NHK-Antenne 2-Pierrot. Tokio.

- Cornejo, Antonio
 1996 Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana* LXII:176-177.
- Delacroix, Dorothée
 2016 *De pierres et de larmes. Mémorialisation et discours victimaire dans le Pérou d'après-guerre*. Institut Universitaire Varenne, París.
- Espinosa, Ricardo
 2006 *La gran ruta inca. El Qapaq Ñan*. PetroPerú, Lima.
- Favre, Henri
 2009 *Le mouvement indigéniste en Amérique latine*. L'Harmattan, París.
- Galinier, Jacques y Antoinette Molinié
 2006 *Les néo-indiens: une religion du IIIe millénaire*. Odile Jacob, París.
- Gerbi, Antonello
 1940 *Caminos del Perú. Historia y actualidad de las comunicaciones viales*. Banco del Crédito del Perú, Lima.
- Glave, Luis Miguel
 1988 Tambos y caminos andinos en la formación del mercado interno colonial. *Anuario de Estudios Americanos* XLV:83-138.
- 1989 *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI / XVII*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- Gnecco, Cristóbal
 2017 Obsesión por las ruinas...y la ruina del Qhapaq Ñan. *El Malpensante* 182:54-59.
- Hergé
 1948 *El templo del Sol*, Las aventuras de Tintín, París, Casterman.
- Hyslop, John
 1992 *Qhapaq Ñan. El sistema vial inkaico*. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos-Petróleos del Perú, Lima.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger
 2002 *La invención de la tradición*. Crítica, Barcelona. 1983.
- Instituto Nacional de Cultura
 2005 *Reconocimiento y registro del entorno territorial del Qhapaq Ñan: El Qhapaq Ñan en la ruta del Chinchaysuyu entre Acostambo y Huanucopampa*. Instituto Nacional de Cultura, Lima.
- 2006 *Reconocimiento y registro del entorno territorial del Qhapaq Ñan: el Qhapaq Ñan en la ruta del Chinchaysuyu entre Huanucopampa y Conchucos*. Instituto Nacional de Cultura, Lima.
- 2006 *Reconocimiento y registro del entorno territorial del Qhapaq Ñan: El Qhapaq Ñan en la ruta del Chinchaysuyu entre Piás y Chachapoyas*. Instituto Nacional de Cultura, Lima.
- 2008 *Reconocimiento y registro del entorno territorial del Qhapaq Ñan: El Qhapaq Ñan en la ruta del Chinchaysuyu entre Vilcashuamán y Chinca Alta*. Instituto Nacional de Cultura, Lima.
- Jallade, Sébastien
 2011 La réinvention des routes incas: représentations et construction de la mémoire au Pérou (2001-2011). *Droit et Cultures* 62(2):119-137.

- 2015 *Pasión Huamachuco*. Autoproducido, 14', Lima. Recuperado de <https://vimeo/149937086> el 13/05/2020.
- 2018 Qhapaq Ñan. Les chemins incas et le choc des mémoires. En *7 routes mythiques. Quand l'Histoire se mêle à la légende*, editado por Alain Musset, pp 75-95. A. Colin, París.
- 2020 Los caminos andinos en el Perú: contradicciones y desafíos para una política pública intercultural. En *Cristóbal Gnecco, El sueño patrimonial. Pensamientos post-archeológicos en el camino de los incas*, Diálogos en Patrimonio Cultural, vol. 2, pp 105-121. Maestría en Patrimonio Cultural UPTC, Tunja.
- Jofré, Carina
- 2017 Una mirada crítica de los procesos de patrimonialización en el contexto Mega-Minero. Tres casos emblemáticos en la provincia de Provincia de San Juan, Rep. Argentina. En *Arqueología comercial: dinero, alienación y anestesia*, editado por Roberto Pellini, pp 143-175. JAS Arqueología, Madrid.
- Kristal, Efraín
- 1991 *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1848-1930*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- Lajo, Javier
- 2003 *Qhapaq Ñan. La ruta Inka de sabiduría*. Abya-Yala, Quito.
- Lumbreras, Luis Guillermo
- 2004 Presentación. Proyecto Qhapaq Ñan, Informe de Campaña 2002-2003. Instituto Nacional de Cultura, 5-17.
- Martorell, Alberto
- 2008 *Itinerarios culturales y patrimonio mundial. El patrimonio como factor de interrelación o conectividad cultural*. Universidad San Martín de Porres, Lima.
- Mayer, Enrique
- 1971 Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de Chqupiwaranga. *Revista del Museo Nacional* 37(26):184-196.
- Méndez, Cecilia
- 1993 *Incas sí, Indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. IEP, Lima.
- 2011 De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI). *Historica* 35(1):53-102.
- Merveille, Nicolas
- 2010 Logique procédurale et dispositifs de mesure, Ethnographie d'une ONG de conservation et développement au Pérou. Tesis doctoral, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.
- Mesclier, Evelyne
- 2001 De la complementariedad a la voluntad de “aplanar los Andes”: representaciones de la naturaleza y pensamiento económico en el Perú del siglo XX. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 30(3):541-562.
- Meza Bazán, Mario Miguel
- 1999 Caminos al Progreso. Mano de Obra y Política de Vialidad en el Perú : la Ley de Conscripción Vial, 1920-1930. Tesis de licenciatura, UNMSM, Lima.

- Ministerio de cultura, Proyecto Qhapaq Ñan
- 2012 *El puente Q'eswachaka. Ingeniería y tradición andina* (DVD). Ministerio de cultura, Lima.
- Protzel, Javier
- 2013 *Espacio-tiempo y movilidad. Narrativas del viaje y de la lejanía*. Universidad de Lima, Lima.
- Pugliesi, Renzo (Editor)
- 2011 *Las voces de los pueblos a la vera del Qhapaq Ñan, Vol. 1. Piura, Cajamarca, Amazonas y La Libertad*. Ministerio de Cultura, Lima.
- Regal, Alberto
- 1936 *Los caminos del Inca en el antiguo Perú*. Editorial Sanmarti, Lima.
- Rendón, María Luisa
- 2017 Reconstruyendo el Qhapaq Ñan en Ecuador y Perú. Tesis de doctorado, FLACSO, Quito.
- Riva-Agüero y Osma, José de la
- 1995 *Paisajes peruanos*. PUCP, Lima.
- Robin, Valérie y Dorothée Delacroix
- 2017 Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post-Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*. Recuperado de <http://journals.openedition.org/nuevomundo/71688> el 13/05/2020 (Consultado por última vez el 01 de junio 2020).
- Solari, Mirko
- 2015 Les chemins de l'ethnicité: parcours identitaires des descendants des mitmas cañaris dans la région andine (XVIIe–XXIe siècle). Tesis de doctorado, EHESS, París.
- Thiesse, Anne-Marie
- 1999 *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècles*. Seuil, París.
- Ulfe, María Eugenia
- 2011 *Los cajones de la memoria: la historia reciente del Perú a través de los retablos andinos*. PUCP, Lima.
- Valdivia, Gustavo
- 2012 (Re)tejiendo el espacio en los Andes. Las sociedades agropastoriles del sur andino Perúano frente al proyecto geográfico del neoliberalismo. En *Viejos problemas, nuevas alternativas. Estrategias de lucha contra la pobreza gestadas desde el sur*, editado por Ana María Pérez y Nelson Antequera, pp 253-276. CLACSO, Buenos Aires.
- Vich, Víctor
- 2002 Vicisitudes trágicas: territorio, identidad y nación en los *Paisajes Peruanos* de José de la Riva-Agüero y Osma. *Revista Andina* 34: 123-134.
- Von Hagen, Victor
- 1958 *os caminos del sol*. Editorial Hermes, Buenos Aires.

MINERALES CONTEMPLATIVOS, PLANTAS COMPAÑERAS Y RUINAS EMBRUJADAS. PROEZAS DE UNA HISTORIA LOCAL, ALTERNATIVA Y CRÍTICA DE LA MINERÍA EN BRASIL

LOREDANA RIBEIRO, SARAH SCHIMIDT

La región de Diamantina, Minas Gerais (sudeste de Brasil), es una de las zonas de reservas minerales de alto potencial económico identificado, cuya extracción comenzó en los tiempos de la Colonia. Desde entonces, es continuamente explotada por empresas de minería (figura 1). También desde esa época, en la región viven comunidades, muchas de origen quilombola, que históricamente se dedican al *garimpo braçal*. Éste consiste en una práctica tradicional de extracción mineral a pequeña escala, sin uso de máquinas o de aditivos químicos y con fuerza de trabajo sobretodo familiar. En esa región de Brasil, el conflicto minería/*garimpo* es tan antiguo como el encuentro de ambas prácticas extractivas, que llevan más de tres siglos de interacciones poco amigables. A partir de fines del siglo XVIII, una alianza entre científicos (sobre todo geólogos y minerólogos) y la Corona portuguesa, invirtió grandes esfuerzos en describir y explicar las desigualdades tecnológicas entre la minería y el *garimpo*, lo que resultó en desventaja y exclusión del segundo. Desde entonces, la ciencia sigue siendo cómplice, voluntariamente o no, de los conflictos socioambientales que involucran a las comunidades tradicionales *garimpeiras* y a la minería industrial, subsidiando entendimientos y reglamentaciones que marginan cada vez más las prácticas y los practicantes del *garimpo braçal* (Ribeiro 2013).



Figura 1. Mapa de localización.

Buena parte del potencial de las situaciones de conflicto para generar reflexiones descoloniales reside en la posibilidad de entender (y aprender con) las articulaciones y movilizaciones que definen la resistencia de los pueblos llamados 'colonizados'. Aquí, son principalmente (pero no exclusivamente) las narrativas, trayectorias y experiencias de mujeres negras de São

João da Chapada, distrito de Diamantina, con el *garimpo braçal*, con la espiritualidad, con la minería capitalista y con el agronegocio que nos hablan sobre la forma local de comprender y vivir el mundo. En las interacciones *garimpeiras* con el mundo, buscamos los entendimientos compartidos a través de los cuales se resiste la colonialidad (*sensu* Lugones 2014), las prácticas ontológicas y cosmologías que pasan de mano en mano y de boca en boca, que participan de la producción social cotidiana de las personas y que, compartidas, permiten su reconocimiento a través de la comprensión de sus actos. Aquí no tratamos sobre los enfrentamientos directos, sino de las formas sutiles, persistentes y rutinarias, de resistencia y de existencias alternativas a la occidentalidad, como las que marcan la trayectoria del colectivo *garimpeiro* que sostiene esa reflexión.

En São João da Chapada, muchas familias insisten en autoidentificarse como *garimpeiras*, a pesar de que esa forma secular de extractivismo tradicional está siendo cercenada, frenada o en algunos casos terminantemente prohibida por el Estado desde la década de 1980. Por toda la región, es común que pequeñas comunidades rurales tengan su sustento organizado a partir de actividades estacionales de cultivo y de *garimpo braçal*, junto con actividades cotidianas de recolección que incluyen un sinnúmero de ítems relacionados a cuidados del cuerpo y de la espiritualidad. La recolección incluye, sobre todo, plantas para uso medicinal, para bendiciones, para comer, para hacer, o para ayudar en la manutención del fuego, para la confección de almohadas, escobas y cestas, etc.

La búsqueda de una buena vida es una narrativa común en São João da Chapada pero las prácticas relacionales de las personas con los minerales y vegetales con los cuales conviven, indican que ese entendimiento local de ‘buena vida’ no es compatible con la acumulación material. La reciprocidad y la mutualidad en las relaciones con el resto del mundo que no es humano impiden la realización de la mentalidad acumuladora por encima de todo. Como exemplificaremos más adelante, las asociaciones con seres sobrenaturales, diamante, oro, tierra, lluvia, plantas, ruinas, etc. están empapadas de evidencias que muestran que la abundancia *garimpeira* no puede suplantar el bienestar de los diferentes seres que habitan el mundo. También reflejan los esfuerzos invertidos para garantizar la manutención mutua de la existencia. La relación con el mundo basada en la mutualidad, la reciprocidad y el afecto caracteriza al *garimpo braçal* como colectivo de entes-en-relación y lo posiciona al margen de la ontología occidental y de sus grandes divisiones, especialmente con el rechazo a las fronteras que aíslan naturaleza y cultura, objeto y sujeto. Lo que las comunidades de *garimpo braçal* (así como muchas otras comunidades tradicionales) tienen para enseñarnos actualmente es considerado clave por los científicos que discuten cómo lidiar con el Antropoceno:¹⁸⁵ reconocer al humano como especie entre especies interrelacionadas (Chakrabarty 2013), se consideran las múltiples temporalidades y espacialidades enredadas con entidades relacionales que incluyen el más-que-humano, otro-que-humano, inhumano e incluso el humano como *humus* (Haraway 2015).

185 Antropoceno, Plantacionoceno, Capitaloceno son nombres propuestos para designar la intensidad de la acción humana de los últimos siglos, como fuerza geofísica capaz de cambiar los sistemas biofísicos del planeta entrelazando las cronologías humanas y no humanas (Savi 2017). De acuerdo con Dipesh Chakrabarty (2013), la intercalación entre el tiempo humano y el tiempo de la ‘naturaleza’ torna necesario transformar el modo como los aprehendemos para ser capaces de pensar al ser humano como una especie entre especies. De modo similar, Donna Haraway (2015) defiende que para enfrentarse con el Antropoceno hay que considerar que ninguna especie actúa sola, que agregados de especies orgánicas y de actores abióticos hacen historia tanto del tipo evolutiva como también de otros tipos.

La discusión está dividida en cuatro partes. Primero, presentaremos brevemente el *garimpo braçal* y su historia en la región. Después, siguiendo a los minerales y las plantas, exploraremos algunas superposiciones de las actividades extractivas tradicionales con la cosmología que informan las comunidades locales. En contraposición con la minería capitalista, intentaremos mostrar cómo en el *modo de vida garimpeiro* las relaciones entre humanos y minerales, plantas y animales, pueden darse no sobre la base de explotación y dominación, sino a partir de la relationalidad, de los intercambios y de la mutabilidad.

En seguida, a partir de ruinas y cercas de delimitación, discutiremos cómo, desde mediados del siglo XIX, la reglamentación jurídica sobre el uso y la ocupación del suelo actúa en la contención del movimiento *garimpeiro* dentro de la región. Materialmente esa acción del Estado opera a través del cercamiento de los terrenos antes disponibles para el *garimpo* y demás recolecciones, intensificando el proceso de reducción de acceso a las tierras de uso comunal, proceso de despojo ya iniciado con las compañías mineras en el siglo XIX. Hoy, contenidas en espacios delimitados, las ruinas y demás evidencias materiales de la introducción de la minería industrial en la región protagonizan historias de lugares malditos y embrujados. Las narrativas sobre fantasmas y cercamientos son tratadas aquí como historias creíbles y críticas de la explotación capitalista y los riesgos asociados a su adhesión.

En Brasil, las comunidades de *garimpo* artesanal tratan, hace más de tres siglos, con legislación y políticas públicas que fortalecen las bases jurídicas para reprimir y desmantelar sus prácticas tradicionales, contribuyendo a su marginalización social. Como discutiremos en la última sección del texto, entre esas acciones, algunas de las más eficaces para la represión y la prohibición del *garimpo* surgieron en Brasil después de la última dictadura, justamente en el momento en que el tema del patrimonio invadía la agenda de los diversos movimientos sociales difundidos por la sociedad civil. Desde ese contexto, el *garimpo* es un tema de la –y combatido en la– política nacional del medio ambiente, establecida por el régimen militar e implementada en el contexto de redemocratización del país. Sin embargo, con el crecimiento del campo del patrimonio, en la actualidad se ve su ingreso en las comunidades tradicionales del *garimpo braçal*, las cuales se encuentran disputando ahora su (re)valorización, al mismo tiempo que desenredan sus conexiones con las demás actividades de manutención cotidianas.

GARIMPO, MINERÍA CAPITALISTA Y COLONIALISMO: ACERCA DE LOS ORÍGENES

El poblamiento colonial de São João da Chapada se relaciona con el agotamiento de la explotación de diamantes en menores altitudes, con el descubrimiento de nuevos yacimientos en el área y con la introducción de conocimientos y maquinarias industriales en la minería de Brasil (Ribeiro 2015a). Como es común en la historia del capitalismo, durante los episodios de la carrera por el oro, pueblos y aldeas podían ‘brotar’ de la noche a la mañana en aquellos entornos con depósitos mineros prometedores y recién descubiertos. En el caso de São João da Chapada, el campo en cuestión fue el del Barro, hoy a 1 km del centro del poblado, abandonado, rodeado de ruinas y apariciones, como discutiremos más tarde. A lo largo del siglo XIX y desde entonces, muchas personas se trasladaron al poblado, ya fuese para trabajar en la minería industrial que se organizaba o para intentar suerte encontrando yacimientos locales por cuenta propia.

La población de São João da Chapada es mayoritariamente negra y en gran parte descendiente de grupos que se asentaron –desde el siglo XVIII– en aquella área, sobre las márgenes menos vigiladas del territorio demarcado por la corona portuguesa para la explotación de diamantes en Brasil, conocida como Distrito Diamantino. De la actuación clandestina de personas de los muchos *quilombos* y pequeños poblados que se formaban entonces, surgió el nombre “*garimpo*”, derivación de “*grimpeiro*”, como se decía en el siglo XVIII a las personas que trabajaban marginalmente respecto a la regulación colonial y que huían para las “*grimpas*” (morros altos), a la menor señal de destacamentos policiales (Saint-Hilaire 2004).

Uno de los principales sitios de origen de la población actual de São João da Chapada es el Quartel do Indaiá, distante 9 km de allá y considerado uno de los primeros asentamientos *quilombolas* reconocidos por el Estado en Minas Gerais. Una de las historias de fundación del *quilombo*, narrada por Anna Afonsa Pereira (79 años), cuenta que dos grupos, uno indígena y uno negro, encontraron al mismo tiempo un paraje apacible a la vera del río Caeté-Mirim. Las conversaciones entre los líderes de cada lado resultaron en el acuerdo de vivir juntas allí y unir las parentelas. Hasta muy recientemente, los casamientos entre las dos familias originarias, Almeida y Pereira eran comunes, preferentemente entre tía/o y sobrina/sobrino.

El *garimpar*, para esas familias, no puede ser igualado a su homónimo más conocido, paradigmáticamente ejemplificado por el *garimpo* de Serra Pelada en la Amazonia brasileña. Allí predomina el *garimpo* mecanizado y capitalista que explota hombres y mujeres persiguiendo sueños de riqueza, que dispersa mercurio en las aguas, genera sacudidas sísmicas en las tierras y violencia en las personas.¹⁸⁶ El *garimpo braçal* en São João da Chapada –conocido en la legislación y las políticas públicas brasileñas como *garimpo artesanal*– no se da de modo continuo, sino estacional, con su cadena operativa distribuida a lo largo del año como en la agricultura, cuyas actividades son intercaladas con el *garimpo* por muchas familias.

La dinámica del *garimpo braçal* es íntimamente influenciada por las estaciones del año, por el régimen de lluvias y por el volumen y topografía de los cursos de agua; por eso su estacionalidad. Principalmente en el verano, durante la temporada de lluvias, se concentran los esfuerzos de beneficio de los suelos y las rocas extraídas en las temporadas secas. Con el aumento del volumen del agua de los ríos en el verano, no son necesarias grandes intervenciones para el lavado y el apure de diamantes. La organización social del *garimpo braçal* es sobre todo familiar y la división social del trabajo es principalmente por edad –ligado a la adquisición de habilidades de fuerza, equilibrio, coordinación motora y conocimiento práctico–, lo que per-

186 En Brasil el *garimpo* es, al menos desde la segunda mitad del siglo XIX, un término genérico (y muchas veces peyorativo) que se refiere a cualquier forma de minería que no sea totalmente industrializada. Por ejemplo, Serra Pelada en la Amazonía Brasileña, ganó renombre internacional en la década de 1980 con el rápido y voraz crecimiento de las actividades de *garimpo*. La carrera por el oro durante los años de la década de 1980, atrajo millares de trabajadores de varias regiones de Brasil sin contactos anteriores con la extracción minera. Entre 1980 y 1992, cuando fue cerrado definitivamente por el Estado, se estima que casi cincuenta toneladas de oro fueron extraídas en Serra Pelada, por una multitud de *garimpeiros* que llegaba a casi a cien mil personas (Mathis, Brito, Brüseke 1997). Las explotaciones de oro eran principalmente semimecanizadas y con uso de mercurio para su purificación. Otra diferencia significativa reside en la organización social del trabajo, el cual se basaba en grupos de *garimpeiros* (exclusivamente hombres) en colaboración o sobre contrato con un tercero, por lo menos hasta que una demanda jurídica resultase en la liberación de la participación directa de mujeres en la minería (Bezerra y Ravagnani 2012).

mite el aprendizaje de toda la cadena operativa de extracción, aunque también puede haber arreglos entre adultos jerarquizados por género (Ribeiro 2015b).

Como el *garimpo braçal*, esas familias de *origen quilombola* son también afroindígenas. El *garimpo braçal* reúne y actualiza técnicas y saberes de la extracción minera, que comienzan a ser articulados ya durante el primer siglo de la colonización del continente. Si los exploradores europeos de los siglos XVI y XVII poseían saberes sobre la minería y la metalurgia, los cuales remontaban a las experiencias romanas de extracción y purificación minera, por su parte, muchos de esos conocimientos estaban relacionados también con el norte de África y con la presencia de pueblos y conocimientos árabes en la península ibérica (Reis 2008). Ya los primeros hallazgos de yacimientos de oro y diamantes en Brasil fueron hechos por expediciones que se beneficiaron del conocimiento indígena sobre el desplazamiento en el territorio, sobre los movimientos de las aguas en la tierra (arroyos, ríos, lagunas) y sobre la tierra (régimen de lluvias) (Holanda 1994).

Los primeros hallazgos coloniales se dieron en lechos de arroyos y ríos, en los itinerarios de expediciones depredatorias para búsqueda y aprehensión de mercaderías valoradas por el mercado internacional que se incrementaba desde Europa: metales y piedras preciosas, madera de leña, especias, *cuerpos no blancos* para alimentar la esclavitud, paisajes exóticos. Las expediciones eran organizadas por particulares –y se conocían como “*bandeiras*”– o por la corona portuguesa –conocidas como “*entradas*”– y eran comúnmente guiadas por indígenas. Hay una vasta literatura producida por cronistas, viajantes y memorialistas que mencionan la presencia indígena –voluntaria, cooptada u obligada– en las expediciones de los siglos XVI al XVIII, sobre todo en las *bandeiras*. Con el tráfico de personas africanas para el trabajo esclavizado en la explotación del oro, vinieron otros conocimientos. Pueblos con larga tradición de extracción de metales como oro, cobre y hierro habitaban las regiones de África de donde eran originarias las personas traficadas para Brasil entre los siglos XVI y XIX (Burton 1983; Ribeiro y Leanza 2006; Reis 2008; Ribeiro 2013). Los orígenes y los caminos de las técnicas de minería organizadas en el Brasil colonial son híbridos e intermitentes.

En Diamantina, las técnicas, procedimientos, instrumentos y conocimientos del *garimpo* pueden ser rastreados hasta el siglo XVIII, tanto en la memoria y la genealogía de las familias locales, como en la documentación e iconografía histórica; sin hablar del propio léxico de la extracción minera colonia, fijado en la documentación escrita (e.g. Machado 1985; Reis 2008) y oralizado por practicantes del *garimpo braçal* que nombran objetos, técnicas y estructuras geológicas a partir del mismo vocabulario de los siglos XVII al XIX (Ribeiro 2013).

El siglo XVIII corresponde al auge de la explotación minera colonial de Minas Gerais. Con la carrera por el oro y por los diamantes que se instaló, la apropiación colonialista de saberes africanos e indígenas sobre el mundo mineral y natural se expresó con inaudita intensidad. Rápidamente, los arreglos técnicos de extracción mineral comenzaron a ser aplicados a gran escala, con un uso de mano de obra esclavizada que podía alcanzar contingentes, con centenas o más de un millar de personas. Al mismo tiempo en que la minería colonial se consolidaba sobre la dirección del Estado o de propietarios particulares con recursos (figura 2), pequeños grupos familiares o individuos, sobre todo personas negras, indígenas y mestizas esclavizadas o libres, conducían por cuenta propia otras formas de extracción que articulaban las mismas técnicas y conocimientos, todavía de forma bastante distinta en escala y modo de operación, conocida como *garimpo braçal*. Éste aglutina prácticas materiales-sociales que se oponen a la propia minería colonial donde se originó. Esa forma de trabajo no es dominada por las normas capitalistas de optimización del tiempo y aumento de la producción por enci-

ma de todo, por eso mismo, su permanencia es fundamental a la existencia local de colectivos ciertamente en interacción con, e influenciados por, la occidentalidad, pero que no pueden ser entendidos como modernos y capitalistas. El *garimpo braçal* es un efecto de la explotación colonial capitalista sobre técnicas, instrumentos, conocimientos y *cuerpos no blancos*. Es, por así decir, un hijo bastardo del Estado colonial, uno que el patriarca intenta controlar, prohibir, exterminar hace siglos. Pero el *garimpo braçal* es también una evidencia (material, simbólica, discursiva) de la capacidad de los cuerpos “colonizados” para transformarse, (re)adaptarse y seguir existiendo; articulando elementos (cosas, técnicas, costumbres, creencias) traídos/impuestos por la colonización en formas de conocer y existir que siguen siendo diferentes, no modernas y no capitalistas; confirmando con su resistencia, la falencia de los discursos de colonización, en cuanto hecho acabado y de inexorabilidad del capitalismo. Como se discute a continuación, las relaciones que las *personas garimpeiras* establecen con el diamante, con el oro y con las ruinas de la minería industrial indican que el *garimpo braçal* como práctica familiar (cada vez menor) no es capitalista, sino anticapitalista. No presupone enriquecimiento o lucro y acumulación de riquezas, tal como el cultivo y la recolección, sino que contribuye con el sustento de la familia.



Figura 2. Explotaciones mineras coloniales en Diamantina. A la izquierda, *Lapa do Monteiro*, 1803, anónimo (reproducción en Costa 2004). A la derecha, *Extracción de Diamantes*, acuarela de Carlos Julião, 1776 (reproducción en Moura 2000).

PROPICIACIÓN, MUTUALIDAD, MANUTENCIÓN. EL TERRITORIO, LOS ENTES Y LAS COSECHAS

Tradicionalmente, la inmersión en el *garimpo braçal* y en su mundo de seres animados se produce desde la infancia. El trabajo familiar potencia la movilización de toda la mano de

obra disponible. Si es necesario, la familia interina se puede concentrar en una misma actividad, con los pequeños jugando alrededor de los adultos. Mientras se juega, se aprende. El aprendizaje en el *garimpo* inicia antes de que las niñas y los niños comiencen a participar de las actividades extractivas, los infantes comienzan con el estar cerca, con la mera presencia en las áreas de garimpo. Mientras madre o padre, hermanos y hermanas mayores trabajan, los niños juegan, imitan, escuchan historias y consejos, aprenden música y cantos tradicionales (figura 3). En la medida en que adquieren fuerza y coordinación, las niñas y niños se involucran más directamente en las actividades extractivas. A lo largo de la vida en el *garimpo*, las personas no aprenden 'técnicas' en un sentido científico abstracto y desconectado de lo social, sino interacciones muy específicas con todos los seres que participan del mundo y que, además, modelan sus cuerpos. Las técnicas de *garimpo* son conjuntos de relaciones entre los más heterogéneos elementos que participan de actividades extractivas (Ribeiro 2015b).



Figura 3. Área de garimpo recientemente trabajada (verano de 2016). Arriba, área de las cribas y lavado de grava diamantina; abajo, juguetes infantiles (pierna de muñeca y barco) abandonados en el suelo. (Fotografías Tiago Kickhöfel).

La interlocución con mujeres que curan y hacen bendiciones en São João da Chapada ha mostrado la importancia de la relationalidad persona-cosa en la práctica del *garimpo braçal* y en su régimen de normas y conductas. Ejemplo de eso es la convicción de que el *garimpo braçal* realizado con éxito es aquel que armoniza los deseos y las intenciones de la persona que *garimpa* y los deseos y las intenciones del diamante u oro. El *garimpo* presupone una relación

humano-mineral en la cual el diamante y el oro pueden recusar su participación, yéndose, huyendo, moviéndose para otro lugar o simplemente transformándose en piedra común y pasando desapercibidos.

La primera aproximación con el mineral puede ser hecha ofreciendo vínculos de parentesco simbólico:

La curandera y *garimpeira* Maria dos Reis, a Maria Macarrão, le enseña que la abertura de los trabajos en el *garimpo* debe ser hecha con una pequeña oración donde se proclamen sus buenas intenciones y pureza de corazón, asegurando la conducción de los trabajos por Dios. En seguida, la *garimpeira* o *garimpeiro* se ofrece para cuidar del diamante, recibiéndolo como ahijado. Dios bendiga las palabras *garimpeira* y el diamante, no bautizado, acepta la oferta de amadrinamiento o apadrinamiento, dejándose encontrar por la trabajadora o el trabajador (basado en la narrativa de Maria dos Reis Amorim, 82 años, enero de 2016).

El diamante también tiene su propia “familia consanguínea” o, por lo menos, vecinos próximos. Hay un mineral recurrente en los yacimientos diamantíferos que la geología *garimpeira* trata como ‘cautivo’ y la geología occidental trata como ‘satélite’. Muchas veces el diamante asume el color del cautivo, cuando se quiere esconder del *garimpeiro*. La relación entre ambos es muy íntima, para Maria Amorim la relación es familiar: “Usted comenzó a lavar, usted encontró cautivo, usted sabe que va a encontrar diamante. Ellos son hermanos. El cautivo viene delante del diamante. Él es guapo, igual el diamante”. En la explicación de Geralda de Souza, ellos son vecinos, “el cautivo y el diamante son vecinos. Cuando usted encuentra al cautivo, allí está el rastro del diamante... los dos son iguales, son pesados igual y tienen la misma forma”.

En el límite, el suceso o el fracaso de un *servicio de garimpo* depende del tipo de relación establecida entre la persona que busca el mineral y el propio mineral. Para garantizar la armonización de las intenciones, en São João da Chapada las sanaciones del área del *garimpo* eran comunes, principalmente en aquellos casos de ‘mal de ojo’ o ‘quebranto’, situaciones donde la envidia y la maldad pueden afectar un “*garimpo*”. Para revertir o evitar situaciones derivadas de la repulsión que los minerales tienen de la ambición, de la envidia y de la maldad, son realizados procedimientos propiciatorios o de cura por las mismas personas que cuidan la salud y favorecen espiritualmente a los humanos –curanderas y curanderos-. Prácticas adivinatorias relacionadas al *garimpo* incluyen la interpretación de sueños y las señales de auspicios. Varias plantas y objetos pueden participar de los rituales de bendición, siendo posible conducirlos con las palabras ciertas y con fuego: “nosotros que somos quilombolas, africanos... en cualquier rincón hacemos fuego, miramos la brasa y bendicemos” (Maria dos Reis Amorim, 2016). El fuego revela el problema e indica el modo adecuado para tratarlo:

Si la camada de diamante fue identificada y su uso potencial confirmado por la presencia del cautivo (o rastro de diamante) y otras rocas, y aún así el lavado de grava no revela diamantes, es porque alguien puso mal de ojo en el sitio. El diamante cambió a piedra. Tanto que lo que se ve en el tamiz son principalmente cautivos: grandes, bien formados, en cantidad. Entonces usted bendice y a veces no necesita lavar de nuevo, allá están los diamantes. ¿Qué sucede? Usted sana y vuelve a ver el diamante (basado en la narrativa de Anna Afonsa Pereira, julio de 2015).

Diamante y oro no sólo se transforman en piedra para pasar desapercibidos, también pueden cambiarse a otro lugar. Ellos huyen de la ambición y envidia y escogen con quien relacionarse:

Quien no es de la paz de Dios, quien tiene el corazón ruin, hace huir al oro. El huye de un área de garimpo y va para otro lugar. Si la persona es de corazón ruin, o si ella se encuentra con otra persona de corazón ruin, ¡él huye de nuevo! Él va huyendo, huyendo, hasta un lugar donde no haya envidia o ambición (basado en la narrativa de Maria dos Reis Amorim, enero de 2016).

El diamante con intención, movimiento, capacidad de contemplación y transformación sólo existe en una otra práctica ontológica, no eurooccidental.¹⁸⁷ Esa relación con los minerales, que envuelve convencimiento, conversación y parentesco, es incompatible con la división dicotómica occidental moderna naturaleza/sociedad. Las alertas sobre aquellas personas “de corazón ruin”, frecuentes en las narrativas sobre *garimpos* infructíferos, encuentran paralelo en varias de las historias de encuentros de buenos y grandes diamantes cuyo valor de mercado se disolvió en intermediarios, fiestas, despilfarros, violencia, ruptura de familias y, a veces, hasta la muerte. Detrás de esas narrativas, parece haber la misma alarma contra excesos manifiestos en las historias de punición por pecados capitales, como la ambición, la soberbia y la gula (Ribeiro 2015a; Schimidt 2018). Ejemplos de esto son la historia del *garimpeiro* que invirtió en el agronegocio, llegó a tener un gran rebaño y una plantación de café, pero murió en la miseria, castigado por haber “entrado en otro mandamiento”; la historia de la niña castigada a comer un cuenco de gallina y una olla de arroz de una sola vez, por haber reclamado la pequeña porción de alimento que le correspondía; la historia de la plaga lanzada por un párroco en castigo porque el pueblo hizo una procesión religiosa sin esperar su conducción.

No se planta, no se *garimpa* ni se recolecta más de lo que se puede cuidar, cargar, usar o vender. Quien opera fuera de la reciprocidad, quien “sigue otro mandamiento”, quien quiere más de lo que se precisa o le corresponde, no tiene el “corazón puro” y está sujeto a castigo.¹⁸⁸

El desplazamiento y el tránsito son clave para la comprensión del modo de vida *garimpeiro*. El movimiento del *garimpo* es mucho más que desplazarse de un punto al otro: tiene históricamente un itinerario que es propio de la explotación estacional de los yacimientos superficiales. En pocos meses se extrae y se prepara la capa diamantífera o aurífera para la purificación en la temporada de lluvias; el material es purificado y se busca entonces otro sitio para *garimpar*. La elección de los lugares depende tanto de los territorios tradicionales, por donde las familias habitualmente transitan y se integran con el medio, como de las evaluaciones del potencial diamantífero/aurífero de los terrenos. El diamante y el oro también se mueven, precisan ser convencidos de no desplazarse, de no cambiar de lugar. La relación de

187 Otro ejemplo de relación con minerales basado en la negociación con agencia no humana es el de dos mineros de estaño de Bolivia (Nash 1988). Con la explotación colonial de plata y estaño, la entidad ligada a los cerros y a las colinas para los pueblos indígenas agricultores fue asociada al demonio (europeo) de las minas subterráneas, entidad que controla los centros de minerales, relevando a quien le hace ofrendas y castigando a quien la ofende. Otro ejemplo de esto es el trabajo de Carina Jofré (2019) donde discute cómo los trabajadores y comunidades afectadas por la megaminería en Argentina incluyen minerales activos (que se mueven y penan) y fantasmas en su cosmopolítica.

188 De hecho, investigaciones como la de June Nash (1988, 1993) y Michael Taussig (1993) muestran cómo, bajo una superficie de catolicismo popular, actúan ritos anteriores a la Conquista, cuyo propósito es garantizar la armonía con lo sobrehumano y la sobrenaturaleza. Para Taussig, la recurrente presencia de entidades malévolas y de castigo en comunidades sudamericanas sometidas a la lógica del mercado resulta de la asociación nativa entre el diablo, ese personaje europeo, y el fetichismo de la mercadería. La ritualización de esa asociación se daría, ella misma, como elemento de resistencia y crítica al nuevo ordenamiento económico impuesto por el colonialismo.

mutualidad persona-mineral precisa ser favorecida para contener el movimiento de los minerales y garantizar la continuidad del movimiento humano.

El trabajo no es contenido en un único espacio y los espacios no son clasificados por actividades exclusivas. Éstas incluyen, por ejemplo, *garimpar* donde se acampó o alguien vivió, acampar donde ya se lo hizo antes, acampar donde ya se vivió, vivir donde pasó el río, encontrar naciente donde ya fue bosque, recoger leña donde su familia ya *garimpeo*, o cortar leña en el antiguo bosque que se incendió... y durante todo eso recolectar aquello que ayude a garantizar la vida. Los campos tienen mandioca, porotos, calabaza, maíz, cuya manutención no demanda presencia diaria. Cada familia tiene los trayectos por donde camina cotidianamente en cada estación para recolectar leña o flores ornamentales usadas para diversas artesanías. El movimiento es vida y la vida no reside apenas en seres orgánicos. Así como con el diamante, las relaciones con los otros seres no están basadas en la división naturaleza/cultura que se desdobra en objeto/sujeto; por el contrario, las relaciones están fundadas en negociaciones que consideran las necesidades, las posibilidades y otras voluntades no humanas.

El constante flujo de actividades hace que los espacios no se definan, sino que sólo sean. Todo puede suceder en casi todos los lugares, el movimiento de personas es constante. La mayor parte de las actividades de recolección suceden durante las caminatas, lo que las tornan más que momentos de desplazamientos entre un lugar y otro. Caminar también puede ser trabajar, divertirse, aprender, socializar, distraerse. Encontrar vecinos, alimañas, cosas, entes, percibir el clima y el paisaje, sentir los cambios superpuestos a los lugares que siempre serán parte de sus historias. Las rutinas son acompañadas de historias contadas y cantos, alertando sobre los peligros de los excesos y los riesgos de la acumulación (Schimidt 2018).

El modo de vida *garimpeiro* se sustenta por la mutualidad, por la manutención de los demás seres y entes con quien se habita el territorio. Las reproducciones –de ganado, gallinas, cerdos– suceden en pequeño número, de modo que se puedan conocer individualmente, por nombre y temperamento la mayoría de los animales. Los campos son de un tamaño que la familia pueda cuidar y mantener ‘limpios’, agradando así a las plantas para que crezcan fuertes y satisfechas. Son esas relaciones las que garantizan diferentes cosechas *garimpeiras* de diamantes, de plantas silvestres o cultivadas, de carne y de leche.

LA FRAGMENTACIÓN DEL ESPACIO: CERCAMIENTO Y RUINAS EMBRUJADAS

La curandera María Eugénia de Almeida dice que “el bosque está todo vigilado”, en referencia a las restricciones de acceso para recolectar, *garimpar* o hasta incluso desplazarse por caminos antiguos. En ese tópico, los alambrados y las ruinas de la minería industrial son los elementos materiales que conducen la discusión sobre las relaciones de las comunidades tradicionales con la occidentalidad y lo que esta trae aparejado.

El cerco, en São João da Chapada, es un instrumento clave para el desarrollo del capitalismo y la ocupación de la vida, impidiendo la circulación no sólo de las personas, sino también de muchos otros seres. Él impide la libre interacción y retira los medios de sobrevivencia de las relaciones mutuas de manutención, relaciones que por eso mismo no son modernas. Para garantizar que los cercamientos se puedan dar en cualquier tiempo y lugar, interfiriendo en

territorios y relaciones tradicionales con la tierra, una de las principales acciones del Estado moderno es la reglamentación de la propiedad y el uso de la tierra.¹⁸⁹

La historia de legislación minera brasileña es una sucesión de tentativas de institucionalización de normativas que acaban por capitalizar las relaciones de extracción tradicional llamadas aquí *garimpo braçal*. Leyes y decretos relativos a la explotación de recursos mineros y a la propiedad de la superficie son elaborados a partir de la segunda década del siglo XIX, fortaleciendo los ajustes y las ambigüedades jurídicas necesarios para favorecer el desarrollo de la concentración de tierras mineras en manos de la minería industrial de capital internacional en Brasil. Pero la reglamentación de explotación minera (subterránea) colisionaba con la cuestión de la propiedad de la tierra (superficial).

La constitución de 1824 de Brasil establecía que los recursos mineros eran propiedad de la nación y garantizaba el derecho individual pleno a la propiedad, llevando a décadas de interpretaciones conflictivas sobre la posesión de la tierra, incluyendo el subsuelo. La Constitución de la República de 1891, con la adopción del derecho agrario, transfirió el derecho de explotar el subsuelo al propietario de la superficie (Renger 1999; Martins 2008). Mientras tanto, en 1850 fue promulgada la Ley de Tierras, que establecía la necesidad de un documento de compra-venta y del registro público de la escritura para confirmar la propiedad. En conjunto, esas reglamentaciones actuarían en el sentido de instalar una desigualdad en el acceso y en la manutención de la tierra comunitaria en el medio rural. La misma Constitución Federal de 1891, que estableció la extensión del derecho de superficie a las explotaciones mineras y que promovió una carrera en la reglamentación de los títulos para la posesión de los ciudadanos, transfirió las ‘tierras devueltas’ a los Estados, incluyendo aquellas no reivindicadas por quienes las habitaban, tanto por la falta de recursos como por ignorar la existencia de la Ley (Costa Filho e Mendes 2013).

Ese proceso culminó en las transformaciones instituidas en la segunda mitad del siglo XX, las cuales acaban con los acuerdos y las prácticas locales y seculares, sustituyéndolas por cooperativas registradas y reglamentando sus prácticas. Eso desconfiguró completamente el potencial de circulación y la relación con el paisaje, reduciendo las áreas pasibles de explotación y empujando cada vez más a las personas en dirección a las normas capitalistas de organización del trabajo. En 1989, se instituyó el régimen de autorización de *garimpo*, aún vigente, que permite la explotación minera por empresas después de estudios previos de licenciamiento ambiental. Este es un golpe dramático a las prácticas tradicionales, porque la ley deslegitima y atropella violentamente la organización social del trabajo en el *garimpo*, la división de tareas, la estacionalidad y la escala de los trabajos.

Los años inmediatamente posteriores a la promulgación de la ley fueron de violenta e intensa represión de la extracción ilegal. Desde el cambio hacia el siglo XXI, continuó un incremento en la vigilancia para la protección de los santuarios ecológicos de Diamantina –São João da Chapada y los poblados próximos se encuentran en el área de la unidad de conservación estatal (Parque Estatal Biribiri, creado en 1998) y federal (Parque Nacional de las Siempre Vivas, creado en 2002)–. Cualquier actividad extractiva, sea o no regulada por legislación específica, está sumariamente prohibida dentro y en las áreas del entorno de los parques.

Los alambrados que dividen las propiedades prosperaron en la región de São João da Chapada a mediados del siglo XX, período bien posterior al auge de la concentración de tierras

189 Ver Silvia Federici (2017) para un análisis feminista de los cercamientos en la Europa de la transición al capitalismo.

mineras. En aquella época, por supuesto, la minería industrial en el distrito de São João da Chapada y en su entorno ya tenía impreso su propio pasado en las ruinas de extracción minera del siglo XIX que se propagaban por la región, inclusive en las áreas de la minería activa del período. Tales ruinas eran lugares temidos, embrujados, evitados. Sobre las ruinas se cuentan muchas historias que asustan. El cercamiento, al incluir las ruinas en su interior, parece estar contribuyendo con el cese –o la reducción– de las narrativas sobre lugares embrujados.

Junto con la marginalización del *garimpo* y su asociación con la impericia técnica y la pobreza (Ribeiro y Leanza 2006; Ribeiro 2013), el cercado de los terrenos antes disponibles para el *garimpo* y demás colectas –y la consecuente intensificación del proceso de fragmentación del paisaje tradicional– es una de las imposiciones del occidentalismo que más efecto tiene en la vida de las familias de São João da Chapada. En la memoria oral de la población, la medición de terrenos y su cierre con cercos se asocia a la llegada de un párroco durante la segunda mitad del siglo XX:

El cercamiento no tiene muchos años. Quien tiene más edad recuerda los tiempos de libertad. Pero entonces vino el Padre Romano de Alemania y trajo muchas cosas, inclusive ingenieros que comenzaron a medir todo. El Padre Romano ayudaba a mucha gente, pero él también trajo los cercados. Y se volvió un “aquí una cerca, allí una cerca, eso aquí es mío. Todo el mundo empezó a cercar, todo el mundo empezó a pelear y la Sierra quedó toda cercada”. De allí, quien vive de la recolección en los campos, quien creció caminando y recolectando en la sierra, quedó sin libertad porque cada uno cercó su campo y prohibió la entrada. Llegó el cautiverio, y porteros por todos lados y ninguno puede pasar (basado en la narrativa de Maria dos Reis Amorin, febrero de 2017).

Entre las acciones del párroco se destacan la creación de un centro comunitario de atención a la infancia, cuyo edificio abriga diversas actividades ofrecidas por órganos del Estado y por las universidades regionales que incentivan la adopción de nuevas prácticas en sustitución de las actividades de *garimpo* y recolección, y la transformación del cultivo estacional de subsistencia en agronegocio. El estímulo a la producción agrícola monetaria tiene foco en las hortalizas, que son plantadas con semillas industrializadas, y en algunos casos modificadas genéticamente utilizando insumos y técnicas no mecanizadas que difieren mucho del modo como se lidiaba con el cultivo hasta entonces (Schmidt 2018).

Las personas circulan menos por el campo como consecuencia de los cercamientos. Son forzadas a recorrer los pocos caminos predelimitados por las entradas. En estos caminos, muy largos y muy frecuentados por personas, no hay espacio para los otros tipos de seres. Las plantas son aplastadas por los zapatos de los soldados y por los neumáticos, los animales son espantados por el ruido de las bocinas y las aguas son canalizadas en tuberías de concreto. Al ser forzadas a recorrer sólo esos espacios, se pierden oportunidades de interacción con otros seres –para recolectar es preciso saber identificar las plantas y saber para qué sirven–. Tales conocimientos son pasados de generación en generación durante todos los recorridos que se hacen juntos. De acuerdo con los presupuestos ontológicos locales, para la producción y reproducción de esos conocimientos es fundamental el encuentro con todas las cosas que existen (entes visibles e invisibles).

Los campos en donde las plantas a recolectar pueden ser encontradas también están siendo asfixiados por los monocultivos de *Eucaliptus* y *Brachiaria*.¹⁹⁰ Por medio del monocultivo, los campos antes florecidos y diversos, se monetizan para la producción de carbón, madera y

190 *Brachiaria* es un género de gramínea utilizado por ganaderos para la formación de pastos donde son criados los ganados de corte y lechero. Brasil es el principal comprador de semillas de este tipo de gramínea

ganado. La proliferación del monocultivo conjuntamente con el cercado, cambiaron completamente las relaciones entre la tierra y el trabajo, se pasó de campos de uso común con gran diversidad de especies a una alta concentración de tierras con pocas especies y pocas personas. Las gramíneas del género *Brachiaria* no son nativas del bioma Cerrado, pero su rápido desarrollo, proliferación y valor nutritivo la tornó una de las especies más relacionadas a la devastación de biomas (Pires *et al.* 2012), por la captura excesiva de nutrientes y por impedir el crecimiento de especies rastreñas por sembrado.

Las áreas alambradas no pueden ser *garimpadas*, y lo que hay en ellas no puede ser recolectado por riesgo a ser denunciado ante el órgano de fiscalización ambiental, el IBAMA. Cuanto menos se ve, menos se interactúa, menos se aprende, menos se afecta, menos se usa. Estas plantas y animales son sustituidos por productos industrializados adquiridos en relaciones mercantiles. A pesar de eso, la disminución de las oportunidades en la relación con los otros seres –de agarrar una planta, de ver las alimañas, de sentir el agua en la piel, de colocar el pie en el suelo– distancia a las personas de donde están, fortificando la moderna dicotomía naturaleza/cultura (Schmidt 2018). Lo que vemos en São João puede ser descripto como una ocurrencia tardía del proceso que viene siendo teorizado como acumulación primitiva del capital. De acuerdo con la teórica feminista Silvia Federici (2010, p. 90):¹⁹¹

No podemos, entonces, identificar acumulación capitalista con liberación del trabajador, mujer u hombre, como muchos marxistas (entre otros) han hecho, o ver la llegada del capitalismo como un momento de progreso histórico. Por el contrario, el capitalismo ha creado las formas de esclavitud más brutales e insidiosas, en la medida en que inserta en el cuerpo del proletariado divisiones profundas que sirven para intensificar y ocultar la explotación. Es en gran medida debido a estas divisiones impuestas –especialmente la división entre hombres y mujeres– que la acumulación capitalista continúa devastando la vida en cada rincón del planeta.

Estos impactos sobre los medios de sobrevivencia de las relaciones mutuas incentivan la aceleración y la proliferación de las dinámicas capitalistas en los diferentes aspectos de las relaciones sociales en São João. Pero las nuevas dinámicas sociales que están surgiendo desde este proceso todavía no se rindieron totalmente al modo capitalista. La innovación y la creatividad que sustentaron el modo de vida de São João da Chapada aún están activos para la manutención de ese modo de vida.

Dentro de los terrenos alambrados, hay ruinas. Tal vez como efecto de la fragmentación de territorios tradicionales, las *ruinas embrujadas* de hace algún tiempo atrás –más o menos en el espacio de una generación– eran lugares a ser evitados o frecuentados con ciertas reservas (como ser acompañados o dejando a alguien para vigilar); ahora están presos y aislados en propiedades privadas por donde poco se camina. Jóvenes y niños de hoy ya no oyen tanto las historias sobrenaturales, pero las personas adultas y mayores crecieron oyéndolas y después contaron los detalles de las apariciones.

En algunos sitios arqueológicos, como el Canal do Barro, aparecen fantasmas de mujeres y niños. El yacimiento de Barro (figura 4) fue explotado desde el inicio del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX, resultando en la exposición de altos e inestables taludes que marcan en el paisaje local un enmarañado de evidencias de relaciones entre humanos, diamantes y

en el mundo, y su monocultivo ha sido una de las principales causas de destrucción del ecosistema de bosque cerrado (Rodríguez 2010).

191 Ver también Anna Tsung (2015) y su influyente discusión sobre el papel del monocultivo en la sustentación del colonialismo y la domesticación de los cuerpos colonizados, sobre todo cuerpos femeninos.

oro. En el entorno de esos taludes, están las ruinas de la sede de la hacienda minera y la sala de máquinas de una minera vecina del siglo XIX, áreas de *garimpo braçal* de los siglos XIX al XXI, cuyas estructuras mineras del siglo XX están atravesadas por cercos, carreteras y senderos.

A lo largo del Canal do Barro, está el puente sobre el arroyo São João, construido en la época en que el curso de agua fue desviado para que corriera junto a la minería industrial. En algunas madrugadas, en las viviendas más próximas es posible oír un bebé que llora incesantemente. Quien pasa al anochecer por la cima del talud del Canal do Barro, bien próximo al poblado, puede ver a una mujer vestida de novia agarrando agua de la naciente que aflora allí. Es una novia abandonada. El llanto es el de un niño abandonado durante un amanecer especialmente frío en la entrada de la antigua minera, que quiere ser recogido por el alma caritativa de algún trabajador. El bebé no resistió (Ribeiro 2015a). El puente instalado debajo de la minera, en el lecho desviado del arroyo, es un sitio de muchos suicidios. Se dice que el puente está maldito, allí hubo susurros que atraen a las personas “débiles de espíritu” a que se tiren desde allí.

Esas son historias contadas sobre todo por mujeres y niños. Los hombres adultos se burlan y aunque repitan las historias, sus narrativas suelen ser precedidas por “mi mujer que cuenta la historia”, o “mi hijo que oía en la calle y repetía en casa”. Es una dinámica familiar e íntima, que sustenta la presencia de esas narrativas que lidian con las evidencias materiales de la introducción de la minería industrial en la región en cuanto lugar maldito y embrujado. La aparición más espantosa es la Cobra de Cresta, criatura que habita un conjunto de ruinas conocidas localmente como la Máquina (figura 4). La serpiente es gigante, su cabeza sale por la boca de una chimenea con seis metros de altura, zumbando y escupiendo humo.

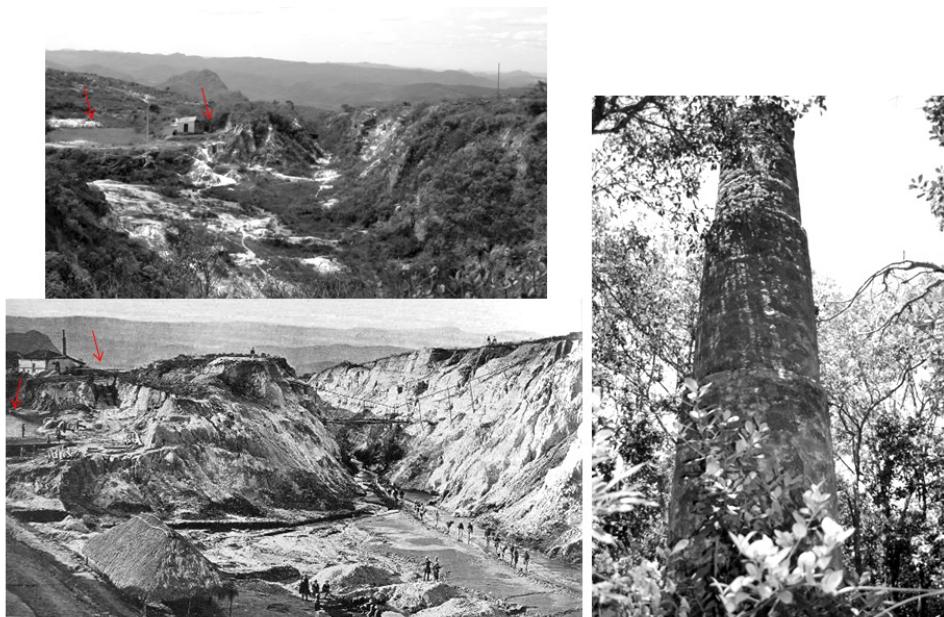


Figura 4. Sitios arqueológicos embrujados. A la izquierda, foto del Canal do Barro en plena actividad en 1868 (fotografía de Augusto Riedel, reproducida en Lago y Lago 2005) y, en cima, foto del mismo sitio en 2016. A la derecha, chimenea de La Máquina, vivienda de la Cobra de Cresta. Fotografías de Loredana Ribeiro.

La documentación histórica e iconográfica permite asociar esas ruinas a una de las primeras compañías mineras privadas de mediados del siglo XIX. Se trata, probablemente, de la sala de máquinas –la documentación escrita e iconográfica indica carros empujados por senderos hacia allí–. La Cobra de Cresta era vista y oída principalmente por mujeres y niños que usaban el riacho de atrás de las ruinas para lavar las ropa y jugar, o cuando transitaban por el área en sus recorridos rutinarios de recolección. El extropero Helio Diniz (hoy con 96 años) siempre se ríe cuando recuerda que su esposa era una de las que volvía a la casa con ropa mal lavada debido a la aparición de la serpiente (Ribeiro 2015a).

Es curioso que la cobra, muy a pesar de los males físicos provocados por su mordida, sea localmente un símbolo de buen augurio en el *garimpo*. Soñar con ella es señal de encuentros en breve. La gigante cobra aprisionada, que se retuerce y escupe humo por la chimenea para mantenerse activa, su imagen y significados, son muy buenos para pensar la *lucha garimpeira*. La muerte, inclusive, no está en el horizonte de la cobra. Al indagar sobre el porqué de no contar las historias recientes de apariciones de la cobra, doña Maria Amorim responde sin pestañear: “¡Morir, ella no murió no! Sólo se fue, fue a otro lugar”.

En São João da Chapada, las historias de criaturas embrujadas que se hacen ver u oír en lugares de explotación capitalista del siglo XIX y XX no son fábulas inocentes para amedrentar a los niños, son historias creíbles; relatos de situaciones de estrés social y económico que articulan la modernización de la minería y de las relaciones de trabajo, la proletarización del trabajo masculino adulto en la minería capitalista y la disolución de las familias (problematisadas en los relatos de entes de niños y novias abandonadas). Son historias que identifican efectos de la explotación industrial sobre colectivos tradicionales, como historias que fortalecen la afección de la comunidad y de las redes locales de cooperación social (Ribeiro 2015a). Junto con las curaciones y los avisos para alejar la ambición y la codicia y así ser aceptada/do por el diamante y el oro, las ruinas embrujadas ayudan a informar la acción colectiva *garimpeira*.

Siendo el *garimpo*, el campo y la recolección los pilares del sustento *garimpeiro* desde siglos atrás, la gradual mercantilización de las relaciones de producción y la imposición de legislaciones ambientales disonantes de las prácticas de sustento seculares son las principales acciones que vienen transformando la realidad mantenida en São João da Chapada. El conjunto de las actuales legislaciones mineras y ambientales iguala modos de relación entre los seres humanos y la naturaleza que son incomparables, y producen efectos diferentes y contradictorios ignorando que muchas de las interacciones ahora prohibidas se basan en otras formas de relacionarse con los elementos del mundo no-humano a su alrededor. Tampoco consideran que estas *otras relaciones* no industriales de extracción (incluso el *garimpo*, pero no sólo él) contribuyen a la producción de ecosistemas que se quieren proteger.

Este escenario –donde legisladores, órganos ambientales, activistas y científicos son fruto del distanciamiento entre naturaleza y cultura, y la defienden invalidando otras formas de relación que borran los límites producidos por la modernidad– produce “una distribución ecológica desigual” (Zhouriet *al.* 2005, p. 18). De hecho, muchas de las interacciones humano - no humano observadas en São João da Chapada son “impensables para aquellos cuyos conocimientos del mundo se estructura sobre la división moderna naturaleza/cultura” (véase Holbraad 2003; Watts-Powless 2017; Tola 2016).

PATRIMONIO COMO POLÍTICA: EL GARIMPO EN LAS NEGOCIACIONES DE LAS COMUNIDADES TRADICIONALES CON EL ESTADO

São João da Chapada pertenece al municipio de Diamantina, una de las ciudades de Minas Gerais elegidas como patrimonio cultural de la humanidad en la década de 1990 por su arquitectura, iglesias y relevancia histórica relativas al auge de la minería colonial en Brasil. En las últimas décadas, acompañando las tendencias de extensión y democratización del campo de los 'patrimonios', en la región ha aumentado el reclamo patrimonial por el *garimpo*, pero sobre todo desde la valorización de sus aspectos materiales e históricos tal como se ve en los museos, sitios arqueológicos e históricos patrimonializados y lugares explotados por el turismo histórico en la región. El *garimpo valorizado* es aquel asociado al pasado idealizado, romantizado... y muerto. Como práctica técnica de segmentos sociales del presente, el *garimpo braçal* es invisibilizado y marginado, lo cual puede observarse en las políticas públicas, en las ciencias y en la opinión pública (buena parte de la población del propio estado de Minas Gerais posiblemente desconoce el *garimpo braçal*). Finalizamos este trabajo con algunas reflexiones acerca del modo en que los colectivos tradicionales se han manejado con la política identitaria en el campo del patrimonio y cómo el *garimpo braçal* ha comenzado a ser disputado como patrimonio cultural ampliando, a partir de este campo, las negociaciones y luchas de los colectivos tradicionales con el Estado.

En Brasil, hasta la década de 1980, las discusiones sobre el patrimonio se restringieron a la esfera del Estado e intelectuales que se dirigían a las agencias de preservación histórica. Cuando la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) publicó la Recomendación para la Salvaguarda de las Culturas Tradicionales y Populares en 1989, Brasil, que recién salía de la última dictadura militar, vivía un momento de fortalecimiento de las libertades democráticas y legitimación del nuevo gobierno. Los movimientos sociales estaban articulados y el país acababa de promulgar una nueva constitución que aseguraba conquistas y derechos para las llamadas comunidades tradicionales. A partir de fines de los años 1980, el tema del patrimonio, difundido por la sociedad civil, reinterpretado y utilizado por grupos y asociaciones civiles como instrumento de lucha política, invadió la agenda de diversos movimientos sociales.

La expansión reciente del campo del patrimonio se articula con las transformaciones que se han operado desde entonces, especialmente la pérdida de exclusividad del Estado nacional en la elaboración e implementación de las políticas de patrimonio. Organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales, empresas, grupos sociales e individuos asumen iniciativas en el sentido de reivindicar, establecer y contestar patrimonios culturales, dando al campo los tonos conflictivos y contestatarios que lo caracterizan actualmente (Abreu 2013; Gonçalves 2015). Cuando Brasil ratificó, en 2006, la Convención de Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial de la UNESCO, ya estaban en curso distintas acciones para la promoción y la protección del patrimonio cultural inmaterial, porque desde el 2000, el IPHAN (Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional) había creado el Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial, anticipándose a la Convención de la UNESCO.

Otro impulso al campo del patrimonio en Brasil fue dado por la Política Nacional de Desarrollo Sustentable de los Pueblos y Comunidades Tradicionales (PNPCT). Instituida en el 2007, el PNPCT presenta un amplio alcance de áreas, acciones y actividades, coordinadas por un consejo nacional inclinado a garantizar la sustentabilidad, valorizar la identidad colectiva

y asegurar los derechos de pueblos y comunidades tradicionales. En los años siguientes, se crearon comisiones a nivel estatal, una de cuyas acciones es la de reconocer a sujetos colectivos de derecho de las políticas públicas. La mitad de los miembros de las comisiones son representantes de pueblos y comunidades tradicionales. Esas comisiones legitiman las nuevas identidades colectivas que han sido asumidas públicamente en las últimas décadas, y ese reconocimiento evidentemente favorece a las comunidades como beneficiarias de la Ley. La PNPECT define a los pueblos y a las comunidades tradicionales como:

[Los] grupos culturalmente diferenciados y que se reconocen como tales, que poseen formas propias de organización social, que ocupan y utilizan territorios y recursos naturales como condición para su reproducción cultural, social, religiosa, ancestral y económica, utilizando conocimientos, innovaciones y prácticas generadas y transmitidas por la tradición (Decreto 6.040/2007, art. 3º).

De la comisión de Minas Gerais forman o formaron parte (los mandatos son de dos años) personas de la región de Diamantina, representando comunidades extractivas tradicionales del *garimpo* y recolectoras de flores.¹⁹² Se nota que esas dos actividades son históricamente desempeñadas de modo combinado por las familias de la región (ambas son estacionales), pero en las últimas décadas ellas han sido desarticuladas y asumieron una cara pública (y exclusiva) de la actividad identitaria. Aquí no tenemos posibilidades para explorar toda la complejidad de esa aparente desarticulación de actividades combinadas a las cuales se dedica el modo de vida tradicional en la región, pero queremos resaltar que esa ha sido la forma de las comunidades tradicionales para lidiar con las legislaciones y las políticas públicas ambientales, mineras y patrimoniales, que criminalizan o invisibilizan el *garimpo braçal* desde el siglo XIX, contribuyendo ampliamente a la marginalización social de los colectivos que lo practican.

Una de las acciones más importantes del Estado contra el *garimpo braçal* se dio justamente en el año en que la UNESCO publicó la Recomendación para la Salvaguarda de las Culturas Tradicionales y Populares. La Ley 7805, de 1989, impone la necesidad de autorización del Estado para la práctica del *garimpo braçal*, la obligatoriedad de funcionamiento como empresa autorizada y el licenciamiento ambiental. La actividad *garimpeira*, ejecutada sin autorización o licenciamiento, pasó a ser considerada un crimen, del mismo modo que en el siglo XVIII, cuando la Corona poseía el monopolio de la explotación en Diamantina. En la región de São João da Chapada, la implementación de esa ley, a comienzos de 1990, se dio a través de una intensa fiscalización represiva, con la detención de hombres, mujeres y niños, violencia física y moral, exposición pública, atribución de multas pesadas y un registro criminal. Uno de los efectos más inmediatos y perjudiciales contra el *garimpo braçal* fue la paulatina desaparición de mujeres y niños en las áreas de *garimpo*. Además del miedo generalizado a la violencia de los agentes de la ley, la clandestinidad lleva al *garimpo braçal* a lugares más distantes de los poblados y de las rutas, dificultando o imposibilitando la doble jornada de trabajo de las mujeres en el hogar y en el *garimpo* y la dedicación de los niños a la escuela obligatoria y a la extracción tradicional.

Varias discusiones sobre patrimonios inmateriales registradas e inventariadas en Brasil durante los últimos quince años –además de los estudios arqueológicos y antropológicos en

192 Al menos desde el inicio del siglo XX, sucede en la región una recolección especializada y estacional de algunas especies de flores del campo que son valoradas en el mercado de la decoración y ornamentación. Florecen en diferentes épocas del año y las épocas de recolección acostumbran a reunir toda la mano de obra familiar disponible.

varias regiones del mundo– han puesto en relieve como los colectivos no modernos y no occidentales tienen una percepción distinta de aquello que la Recomendación de la UNESCO define como cultura tradicional y popular. En el lugar de la percepción identitaria centralizada, que marca las discusiones occidentalizadas del patrimonio, muchos otros pueblos tienen una percepción relacional, dinámica y fluida de personas y cosas en interacción y movimiento, produciendo o reproduciendo así el tejido social. Esos colectivos no conciben la naturaleza como ontológicamente separada de la sociedad, compuesta por materia prima y recursos económicos a ser dominados y explotados, como lo hace el occidente capitalista. No tiene el afán de salvar, de preservar ni compartir la idea de que la naturaleza saludable es aquella libre de humanos, porque saben que esos dominios no existen por cuenta propia. Es la imposición de una noción a veces romantizada, a veces monetizada, pero siempre sumisa de naturaleza que condena el *garimpo braçal* como transgresión, sin conocer mínimamente sus particularidades, su diferencia.

A fines del 2015, a partir del trabajo de la Comisión de Minas Gerais para el Desarrollo Sustentable de los Pueblos y Comunidades Tradicionales, la ‘*faiscação*’ fue reconocida como actividad extractiva tradicional, posibilitando la inclusión de *comunidades de faiscares* en la lista de los pueblos y comunidades tradicionales del estado de Minas Gerais. La ‘*faiscação*’ es una forma de *garimpo braçal*, una práctica antigua de extracción de oro y diamante en el aluvión de los arroyos y ríos. Esos depósitos son secundarios y los minerales en los ríos y arroyos llegan allí por la acción del arrastre del agua y de la gravedad.

Los primeros descubrimientos de oro y diamante en Minas Gerais se dieron en los cursos de agua (yacimientos más accesibles y de explotación más rápida). Resulta que, después de siglos y siglos de explotación continua, esos yacimientos superficiales están agotados. En la región de Diamantina, por ejemplo, el Sr. José da Boa, decía que en el 2009 *garimpava* más “por el hábito y el gusto del servicio”, porque el oro que había, cuando lo encontraba, era muy poco. Diamante ya no había ninguno. De acuerdo con María de Fátima Alves, una de las representantes de las comunidades tradicionales en la Comisión y originaria de São João da Chapada, el argumento del Estado para el reconocimiento de la *faiscação* como forma de extracción tradicional es su impacto ambiental reducido. Las evaluaciones de impacto ambiental y de potencial económico de los yacimientos pesan a favor de la *faiscação* porque, por un lado, ella no ofrece concurrencia que justifique su contención y, por otro lado, es suficientemente auténtica y antigua para ser escogida por las políticas multiculturalistas.

Pero las técnicas y los artefactos de la *faiscação* son técnicas y artefactos de purificación del *garimpo braçal*, sin importar el tipo y la localización del yacimiento minero. Cuando se cambia el tipo de yacimiento, la *faiscação* deja de responder por todo el proceso de extracción para responder solo a la etapa final de la purificación de diamantes y de oro. La *faiscação* participa del *garimpo braçal*, pero de ninguna manera lo sintetiza. Esa es más una desarticulación, más allá de aquella entre el *garimpo* y la recolección de flores. Explorando las ambigüedades desencadenadas en el juego de la política identitaria, los colectivos tradicionales de Brasil han luchado para revertir su *status* y su estatuto frente al Estado.

La controversia entre consentimiento de la *faiscação* y prohibición del *garimpo braçal* es una evidencia de que el problema para el capitalismo es que este último no puede ser controlado. Por eso mismo, esta forma de extracción tiene que ser prohibida y, más que eso, borrada del conocimiento social. La palabra *garimpo* sólo debe ser asociada a la forma de extracción totalmente capitalizada, conocida por ejemplo a través del *garimpo* de la Serra Pelada. En este caso, los instrumentos y las técnicas tradicionales de *garimpo* son reconfigurados para

optimizar la producción y el lucro, mientras que la relación con la tierra, con los minerales y con todos los seres involucrados en el proceso es casi nula. La invisibilización del *garimpo braçal* es parte de la estrategia para insertar las extracciones tradicionales dentro de la línea de tiempo de desarrollo social en dirección al desarrollo económico, al capitalismo y a la modernidad.

Aun así, el reconocimiento de la *faiscação* como actividad extractiva tradicional es una conquista a ser celebrada. Después de casi treinta años de persecución intensa y marginación, ese reconocimiento avanza en la dirección de una (re)valorización del *garimpo braçal*, aunque restringiendo los acuerdos técnicos posibles. Recientemente, en São João da Chapada, líderes comunitarios y activistas del movimiento social han comenzado a estimular discusiones sobre la autoatribución *quilombola* con las familias que hace generaciones sacan sustento de la combinación del *garimpo braçal* con la agricultura y la recolección de flores. Hermes Dias, uno de los líderes locales, me afirmó muy concienzudamente que la identidad colectiva *quilombola* es más interesante que la de la comunidad *garimpeira*, por concentrar recursos del gobierno e intereses positivos de la opinión pública. Por el contrario, el *garimpo* carga el inmerecido viejo estigma de la degradación ambiental y sólo puede ser practicado legalmente si “se transforma en otra cosa”, lo que quiere decir en una empresa.

De acuerdo con Gonçalves (2015), desde el punto de vista del Estado y sus políticas de patrimonio, “identificar” un grupo y su patrimonio equivale a ejercer positivamente su función como agencia de poder y control sobre la sociedad. Desde el punto de vista de las comunidades, la identidad es la forma por la cual el grupo se afianza públicamente. Esa perspectiva es interesante porque permite pensar al Estado como una importante ‘fábrica’ de identidades, por ejemplo, favoreciendo una autoatribución colectiva *quilombola* o *faiscadora*, en lugar de *garimpeira*. Esas identidades son más atractivas dadas las restricciones jurídicas e ideológicas impuestas por el Estado capitalista al *garimpo* desde el siglo XIX. Esa perspectiva también es interesante para pensar cómo los colectivos tradicionales operan con las categorías de identidad y cultura como capital político y capital simbólico en los conflictos y las negociaciones con el Estado.

En el campo ambiental, los colectivos tradicionales que tienen en el *garimpo braçal* una marca distintiva de su diferencia, juegan en desventaja porque compitieron históricamente con la noción capitalista de naturaleza. La fuerte entrada que los pueblos y las comunidades tradicionales conquistaron en el campo patrimonial y cultural en Brasil durante los últimos años hoy está amenazada por la dominación de intereses neoliberales y ultraconservadores en el gobierno y en la política brasileña. El gran riesgo es, una vez más, observar aquella práctica apuntada por Rita Segato (2012, p. 110) como recurrente del Estado colonialista con los pueblos originarios y ancestrales, la de borrar con una mano lo que se escribe con la otra.

AGRADECIMIENTOS

A Carina Jofré y Cristóbal Gnecco por la invitación, Tiago Kickhöfel por las fotografías y Analía García por la traducción del texto al español. Las actividades de campo de las autoras y dedicación a la investigación fueron posibles gracias a la ayuda financiera del CNPq y a la beca de maestría de CAPES.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abreu, Regina
 2013 Dinámicas de patrimonialización y “comunidades tradicionales”. En *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*, editado por Margarita Chaves, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano, pp 1-25. ICANH, Bogotá.
- Bezerra, Márcia y LuisRavagnani
 2012 *O verdadeiro ouro de Serra Pelada – histórias de vida no garimpo*. GK Noronha, Belém.
- Burton, Richard
 1983 *Viagens aos planaltos do Brasil*, Tomo 2. Editora Nacional- INL, São Paulo-Brasilia.[1869].
- Chakrabarty, Dipesh
 2013 O clima da história: quatro teses. *Sopro* 91:4-22.
- Costa, Aderval y Ana Beatriz Vianna Mendes
 2013 *Direito dos povos e comunidades tradicionais*. Superintendência de Comunicação Integrada, Belo Horizonte.
- Costa, Antônio Gilberto (Editor)
 2004 *Cartografia da conquista do Território das Minas*. Editora UFMG-Kapa Editorial, Belo Horizonte-Lisboa.
- Federici, Silvia
 2010 *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños, Madrid.
- Gonçalves, José Reginaldo
 2015 O mal-estar do patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos* 28(55):211-228.
- Haraway, Donna
 2015 Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: makingkin. *Environmental Humanities* 6:159-165.
- Holanda, Sérgio Buarque de
 1994 *Caminhos e fronteiras*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Holbraad, Martin
 2003 Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *Mana* 9(2):39-77.
- Jofré, Carina
 2019 ¿Porqué pena el mineral? Teorías mestizas fronterizas y ontologías de lo real con relación al extractivismo minero en San Juan, Argentina. *Antípoda* 37:75-94.
- Lago, Bia y Pedro Correa Lago
 2005 *Os fotógrafos do Império. A fotografia brasileira do século XIX*. Capivara, Río de Janeiro.
- Lugones, María
 2014 Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas* 22(3):935-952.
- Machado, Aires da Matta
 1985 *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Itatiaia, Belo Horizonte.[1929].

- Martins, Marcos
 2008 A arte de fabricar motins: os marcos regulatórios da mineração diamantífera em perspectiva histórica. *Geonomos* 16(2):69-77.
- Mathis, Armin, Daniel Chaves de Britoy Franz Joseph Brüseke
 1997 *Riqueza volátil: a mineração de ouro na Amazônia*. Cejup, Belém.
- Moura, Carlos Eugênio Marcondes de
 2000 *A travessia da Calunga Grande: três séculos de imagens sobre o negro no Brasil*. EdUSP, São Paulo.
- Nash, June
 1988 Resistencia cultural y conciencia de clase en las comunidades de las minas de estaño de Bolivia. *La Palabra y el Hombre* 68:115-132.
- 1993 *We eat the mines and the mines eat us: dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. Columbia University Press, Nueva York.
- Pires, Ana Carolina, Silvia Pereira, G.W. Fernandes y YumiOki
 2012 Efeito de Brachiariadecumbens na herbivoria e no desenvolvimento de duas leguminosas nativas de cerrado. *Planta Daninha* 30:737-746.
- Reis, Flávia Maria da Mata
 2008 Trânsitos e amalgamas de técnicas, saberes e práticas culturais nas minas da América portuguesa. En *Formas, sons, cores e movimento na modernidade Atlântica: Europa, Américas e África*, editado por Júnia Ferreira Furtado, pp 277-292. Annablume, São Paulo.
- Renger, Friedrich
 1999 Direito mineral e mineração no Código Costa Matoso (1752). *Varia História* 21:1-448.
- Ribeiro, Loredana
 2013 Cativos do Diamante. Etnoarqueologia, garimpo e capitalismo. *Revista Espinhaço* 2:153-167.
- 2015a Cobra, cadeia e assombração. O passado outro nas narrativas garimpeiras sobre os sítios arqueológicos. En *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*, editado por María Clara Rivolta, Mónica Montenegro y Lucio-Menezes Ferreira, pp 303-326. Fundación de Historia Natural Félix de Azara, Buenos Aires.
- 2015b Gênero e ação coletiva. Etnografia arqueológica do trabalho de mulheres no garimpo tradicional. *Revista do MAE*, Suplemento Especial 20:9-16.
- Ribeiro, Loredana y Deborah Leanza
 2006 O complexo arqueológico do córrego Cuiabá e o mito das tecnologias rudimentares e ineficazes da mineração nas Gerais Colonial. *Revista de Arqueologia* 19:65-87.
- Rodrigues, Elisangela Ronconi
 2010 Controle biológico de *Brachiariadecumbens* em área de Reserva Legal em processo de recuperação na região do Pontal do Paranapanema, São Paulo, Brasil. Tesis-doctoral, e de doutorado. Universidade Federal de São Paulo, São Paulo.
- Saint-Hillaire, August de
 2004 *Viagem pelo distrito dos diamantes e litoral do Brasil*. EdUSP-Itatiaia, São Paulo-Belo Horizonte.[1817-1822].
- Sávi, Melina Pereira
 2017 The Anthropocene (and)(in) the Humanities: Possibilities for Literary Studies. *Estudos Feministas* 25(2):945-959.

- Schmidt, Sarah
2018 Garimpeiras locais contra as Minas Gerais: o que elas me ensinaram sobre capitalismo e ciência. Tesis de Maestría, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.
- Segato, Rita Laura
2012 Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-CadernosCES* 18.
- Taussig, Michael
1993 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Nueva Imagen, México.
- Tola, Florencia
2016 El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (27):128-139.
- Tsung, Anna
2015 Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha Revista de Antropologia* 17(1): 177-201.
- Watts-Powless, Vanessa
2017 Lugar-pensamento indígena e agência de humanos e não-humanos (aprimora mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). *Espaço Ameríndio* 11(1):250-272.
- Zhouri, Andréa, KlemensLaschefschi y Doralice Barros Pereira
2005 *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socio-ambientais*. Autêntica Editora, Belo Horizonte.

UN FANTASMA EN EL MUSEO: PATRIMONIO, HISTORIA, SILENCIO¹⁹³

MARIO RUFER

INTRODUCCIÓN. EL ESCENARIO

Su padre vino con la noticia: “Che, a vos que te gusta eso de los museos y las cosas viejas. ¡En Cabrera ahora tenemos uno! Mucha gente donó piezas... vamos a verlo cuando vengas”. En una de sus visitas a la familia su padre le habló por teléfono al “don que lo cuida”. Escuché la conversación:

Mire don Rufer, hoy no abrimos, pero claro, venga, pase por mí a mi casa, su hijo es cabrerense nato. Me lleva usted. Lo abro un rato y se lo muestro. De paso camino un poco por ahí que me hace bien.

Finales de julio de 2015. Cada vez que regresa en la época de fríos le sucede. El invierno de la pampa no es como lo recordaba cuando ahí vivía o su recuerdo no encaja con los referentes que hoy observa.

-Autor - Qué seco está todo, ¿no? Yo me acordaba del verde de los campos y del cielo azul.

Padre - No nene, es que vos venís siempre en verano. El invierno es así, gris.

Autor - ¿Gris? Yo lo veo marrón. El cielo, los árboles despojados. Los suelos arados. Marrón es.

Padre - Bué. Gris, marrón. *Segual*.¹⁹⁴

El museo está situado en una de las dependencias del antiguo ferrocarril, esa parte en desuso en el pueblo.

Cuidador: -No sé qué pasó acá, viste que esta parte de Cabrera quedó mirando al otro lado y, bueno, dejó de usarse cuando se terminaron los operativos. Ahora este punto de carga no es tan importante como antes. Soja y maní ahora. La cosa cambió.

193 Agradezco las lecturas críticas de Carina Jofré y de Cristóbal Gnecco a la primera versión de este texto. También a los participantes del seminario Etnografías Críticas coordinado por Sandra Rozental y Carlos Mondragón (UAM-Cuajimalpa y El Colegio de México, México).

194 Expresión coloquial en las regiones del centro argentino que fusiona el “stesso” ítalo-piamontés (“lo mismo”) con “igual” en español. La traducción aproximada sería “da igual, es lo mismo”.

EL PUEBLO: SU MUSEO, SU AFIRMACIÓN

General Cabrera, declarada ciudad en ocasión de su centenario en 1993, con aproximadamente doce mil habitantes, es un poblado pequeño fundado en 1893, a la vera del ferrocarril, como tantos de los poblados en la pampa húmeda argentina, para trasladar los cereales del *boom* agroexportador hacia Buenos Aires (Ferrero 1992).¹⁹⁵ Su museo se inauguró justamente en 1993 cuando el pueblo se convirtió en ciudad por decreto. Allí, en el corazón del “sujeto territorial” de la historia nacional, las pampas argentinas, es aún hoy la naturaleza la autoridad y el motor que firma la historia.

En esa Argentina en la que “todos bajamos de los barcos”, durante la crisis del agro del 2008-2009 que marcó al primer gobierno de Cristina Fernández de Kirchner, el lema internacionalmente conocido de la protesta de propietarios agrarios fue “Todos somos el campo”.¹⁹⁶ Nótese: todos somos el campo, pero no todos –de hecho nadie– parecía ser campesino. General Cabrera es un microcosmos abreviado de ese sintagma argentino que une tierra, inmigración europea y progreso. Casualmente en 2010, cuando el “conflicto con el agro” aún era candente, General Cabrera reabrió su museo local con nuevas muestras, nueva gestión y nueva curaduría: un poblado que afirma su noción de identidad encarnando ese *dominus* histórico: inmigración europea, campo y progreso.

En este texto, intentaré proponer una lectura posible sobre la función *museo* como discurso de soberanía –en tanto testimonio de legitimidad de dominio y jurisdicción– y al mismo tiempo señalar de qué forma esa función está cancelada por el gesto de aquello que “no tiene parte” en el museo ni en su lógica patrimonial de soberanía.

TODOS: LA SINÉCDOQUE

Todos venimos de un viaje sin origen, *todos* bajamos de los barcos, *todos* somos el campo. Esa tríada de memoria pública argentina oculta, al menos, dos cosas. Primero, omite la sinécdote que la funda: es una parte la que habla por el todo; segundo, soslaya que esa habla se

195 En el censo de 2008, General Cabrera contaba con 11.747 habitantes. La ciudad se encuentra al sur de la provincia argentina de Córdoba y la divide la Ruta Nacional 158, paralela al ferrocarril, carretera que une a las ciudades provinciales más populosas de Río Cuarto y Villa María. Distante 220 kilómetros de la capital de la provincia, es uno de los centros regionales importantes agrícola-ganaderos, especialmente para el cultivo de maní y soja. El espacio circundante a General Cabrera se vio claramente afectado por las leyes de inmigración, específicamente la conocida Ley 817 de “Inmigración y colonización” sancionada el 6 de octubre de 1876 por el presidente Nicolás Avellaneda. Ésta favoreció el cercamiento de montes, el desbrozado de los espinillales y, a partir de 1890, el loteo y la venta extensiva de tierras a los inmigrantes que llegaron (principalmente italianos del Piamonte o suizo-alemanes de ciertos cantones expulsores de población). Una cooperativa agrícola fundada en 1944 (COTAGRO) y una empresa familiar fundada en 1986 (PRODEMAN, centrada en la comercialización del maní) concentran parte crucial de la actividad económica.

196 El conflicto se originó por la llamada Resolución 125/2008 emitida desde el poder ejecutivo nacional y anunciada por el ministro de Economía en funciones, que implicó el aumento de retenciones a las exportaciones de algunos cereales (principalmente soja) de acuerdo con la variabilidad de los precios internacionales. Dado el aumento de la demanda internacional de soja y la suba del precio, la resolución implicaba un aumento considerable en la recaudación estatal y una pérdida potencial de utilidades para los sectores más poderosos del agro. La resolución provocó un paro agropecuario que duró entre enero y julio de 2008.

construyó mediante la *usurpación* de la tierra, un recurso que a partir de entonces pasó a ser otra cosa: un *código actante*. Cuando, la tierra se transformó en *el campo*, en tanto discurso hegemónico de cultura nacional, dejó de funcionar discursivamente como un bien que se transfiere, se roba o se ocupa. En esa aparente operación inocente, la estructura social de un sistema productivo y extensivo de explotación pasó a conformar una estructura narrativa identitaria, ideológica, que intentó borrar toda marca de conquista, de violencia social y de desplazamientos territoriales.

El campo ya no fue sólo la tierra: fue la síntesis codificada (la inmigración europea y sus atributos, la ética del trabajo, la tierra y su generosidad) para leer un mapa en clave (el del progreso como destino). Y como sabemos, los códigos sólo se comparten entre los expertos y eluden la historicidad. Son una gramática hablada por los contextos, pero son ante todo una *autoridad*: el mapa argentino es *codificado por el campo y leído por sus dueños*. A su vez, en una operación de notable eficacia performativa, *el campo* concentra en sí mismo la responsabilidad de los actos: como el actante de una fábula para niños, el “campo” decide (no sus propietarios), el “campo” sale a las calles (no sus peones hostigados), el “campo” corta las carreteras (y no los sujetos ligados y entrampados en sus órbitas de influencia territorial y económico-social).

Sobre el museo de General Cabrera, es necesario apuntar que tratamos de una institución ubicada en la zona justamente más anodina para las políticas patrimoniales y de memoria.¹⁹⁷ No se trata de ninguno de los territorios que amalgamó al indio muerto con la heráldica patrimonial de la nación: no hay calchaquíes ni mapuches, ni siquiera los comechingones del norte provincial. Es ya el territorio de las llanuras aluvionales, de la humedad y generosidad del suelo que funda el relato del progreso y del destino nacional. En el imaginario dominante, las pampas no tienen antecesores.

Al momento de realizar las visitas en las que se basa este trabajo, el museo del pueblo contaba con tres salas: “La migración italiana”, “Objetos de otro tiempo” y “El campo entre nosotros”. En la primera sala, las clásicas fotografías de estudio entre los años 1920 y 1950 coro-

197 En la provincia de Córdoba existen más de sesenta museos locales divididos entre aquellos “patrocinados” por los municipios y los que han sido creados y manejados por iniciativa local, según el relevamiento de la Agencia Córdoba Turismo de 2007 (Agencia Córdoba Turismo, 2008). Se trata de un fenómeno que creció exponencialmente en la última década (*ibid.*). En el corredor sureño, pampeano, que es el que aquí me interesa, La Carlota, Río Cuarto, General Cabrera, Río Tercero, Berrotarán, Belville y Laboulaye son algunas de las localidades del sur provincial que cuentan con museos de “historia regional” específicos. La Para, Quilino, Cerro Colorado, Cruz del Eje y Villa Tulumba, entre otras, comparten esa característica en el norte y el noroeste provincial, aunque son completamente diferentes por el tipo de herencia y legado al que aluden. Aclaro que utilizo la noción de “museo local” en dos sentidos: a) por la fuerte identificación de las historias narradas con las “localidades” a las que pertenecen, y b) por la noción implícita de desplazamiento que existe en la definición de las historias “locales” que los propios sujetos sostienen: se presentan como historias contadas desde la originalidad, la especificidad. A su vez, para este caso me distancio de la denominación más amplia (y más acudida en los estudios sobre museos y consumo cultural) de “museos comunitarios”, como en el caso mexicano analizado. En principio, porque no se trata de una categoría que opere en los sujetos en este caso. En segundo lugar, porque la relevancia de museos comunitarios en recientes programas de estado y de ONGs o Asociaciones Civiles ha tenido una impronta fuerte en la recuperación de narrativas subalternas (los ejemplos de México, Colombia y recientemente Argentina, sobre todo en la zona patagónica, son importantes). Aquí, el concepto de “comunidad”, ya sea impuesto por los programas o apropiado por los sujetos, adquiere un sentido específico que no es analógico al objeto empírico que aquí presento.

nan el lugar. Donaciones de familias conocidas y destacadas en la conformación del poblado. Historias que narran una y otra vez la épica de la inmigración: el viaje inicial sin demasiada precisión de origen, la llegada al puerto clave, el matrimonio, la adquisición de las tierras en el predio cercano al pueblo, el trabajo extenuante, el progreso paulatino pero recompensado. La sala refuerza el discurso de nación repetido hasta la extenuación en discursos familiares, en narrativas públicas, en la historia nacional, en las celebraciones del bicentenario: como ya apunté, *todos bajamos de los barcos*. En definitiva, parece decirse siempre, en Argentina nadie es totalmente “de allí”; y al mismo tiempo, la única marca de origen es un barco: un viaje, no un territorio. Una llegada sin origen, como el mito.¹⁹⁸ La sala de las fotos de migración muestra, una vez más, que en Argentina la *nación* se volvió código actante y eficaz: es la nación argentina la que *viene* de una lejana Europa hiperreal (sin localidades, sin territorio, sin historia). El siglo XIX dejó su impronta narrativa: lo importante para el Estado naciente era que ningún sujeto (individual o colectivo) detentara otra identidad que no fuera la de esa nación que reconoce su origen en el tránsito. Tal vez por eso, como decía José Donoso, “la condición histórica de la Argentina, más que la inmigración, es la nostalgia” (Donoso 1993, p. 4).

En el pequeño museo, además de las fotos, de los instrumentos en desuso del primer laboratorio de análisis bioquímicos, de las pesas de los viejos comercios del pueblo, hay dos objetos que acapararon la tensión del pueblo: un Ford T de la familia Brignone, el primer auto que hubo en la región, que la familia nunca vendió y que prestó al museo temporalmente; y un reloj de péndulo no muy antiguo ni excepcional, en serie, pero que cumplirá un papel peculiar.

La memoria y el patrimonio del pueblo quisimos tratar acá. Bueno, de la ciudad ahora. Las cosas viejas que hemos ido perdiendo pero que los que son ya viejos como yo recordamos bien y podemos enseñar cómo cambió todo y sigue cambiando.

Memoria y patrimonio aparecen súbitamente amalgamados en el discurso de Don Bosso¹⁹⁹, el cuidador.

No hay grandes cosas. Una pavada puede parecer para otros, pero con esto la gente que creó Cabrera y otros tantos pueblos de la zona, porque no es sólo Cabrera, con esto, con nada, hizo todo. Bueno, vos sabés, te contaron tus nonos, seguro. Vos sabés lo que fue empezar de cero, sin nada. Trabajo y trabajo de años y años. Para el Día del Inmigrante hablamos siempre de eso.

198 Después de más de un siglo, el intento del trazado de mapas familiares, fundamentación originaria de apellidos, es parte del *éthos* de la ciudadanía argentina. En la etapa postcrisis de 2001, esto se tomó como un aprovechamiento de la coyuntura para demostrar pertenencia europea y obtener pasaportes de la Comunidad (miles de argentinos se lanzaban a archivos, parroquias y centros de documentación, y luego a las embajadas). Sin embargo, creo que aquí hay algo más: hay una necesidad de refundar la marca de origen, encontrar algo que exceda el viaje.

199 Seré fiel al uso de ese apelativo. Mi padre se refería a él como “el don que lo cuida”. Sólo tuve un encuentro con Bosso el 22 de julio de 2015 y todas las conversaciones aquí referidas datan de ese día. Don Bosso tenía, en ese entonces, 66 años y es jubilado comerciante. Cuando le dije que me sentía privilegiado por visitar el museo a solas con el guía, me contestó: “yo soy el cuidador. Acá no soy guía de nada. Lo cuido nomás, y lo muestro. Un guía no sé, demasiada cosa. Además, no se necesita. Acá todos sabemos qué dice todo esto”.

EL MUSEO Y “LOS DEL OTRO LADO”

En ese momento mencioné que resultaba paradójico que el museo no hiciera referencia a cómo era o qué era el espacio de antes de la inmigración, antes de pueblos como General Cabrera; como si la migración inventara también a las pampas, a la naturaleza misma.

Cuidador: -Y, no sé... un pastizal, ¿no? Todo esto era pastizal llano sin trabajar, sin aprovechar.

Autor: -Bueno, quizás hay otros relatos ¿no? No sé... ¿qué dirá la gente *del otro lado*, la mayoría de ahí no son inmigrantes, ¿no?

Cuidador: -Ah no, no no. Es cierto. A menos que visiten de la escuela, ellos no. No vienen acá. No sé. Y eso que viste, ellos... no sé. Siempre estuvieron acá. Pero igual no sé, ¿qué van a decir? Hasta pienso si no fueron ellos los del lío de esa noche, cuando entraron. Seguro tu papá te contó.

Pero papá no me había contado.

Cuidador: -Ah ¡no sabés! Entraron de noche y rompieron los vidrios, no sabemos por dónde. Para hacer daño nada más. Mirá vos la *ñoca*.²⁰⁰ Entraron por un costado, no se robaron nada más que un diario viejo. Pero no se lo llevaron. Lo sacaron, lo pusieron acá todo extendido [señala el centro de la sala central de fotografías] y ¿sabés lo que hicieron? Perdoná la palabra la verdad. Perdoná. Cagaron. Cagaron sobre el diario... Maldad pura. Venir al museo para eso. Por eso cerramos con reja y pusimos alarma... Fue el único problema que tuvimos. El único. Y para mí fueron de afuera. O de acá del otro lado, la zona complicada [alarga la última palabra y señala las vías y más allá con sonrisa cómplice]. Lo demás, todo hermoso y el reconocimiento y todo...

Los de afuera. O los del otro lado. La zona complicada. Porque a General Cabrera, como a cualquier pueblo de las pampas, lo dividen simétricamente en dos partes las vías del tren, el motivo mismo de su fundación. Esa división, por supuesto, no es geográfica simplemente. Es el registro espacial de una escisión histórica. Cualquiera que haya vivido en un pueblo pamppeano sabe que la primera identificación para alguien es saber de qué lado de las vías vive, de qué lado piensa hacerse su casa. Vivir “del otro lado” es marca de frontera. De “este lado” vivían (y vive) la gente propietaria de campo que en recambio generacional emigra a los pueblos, o de abuelos propietarios (y tal vez empobrecidos) pero con la marca de la inmigración europea, de ser gente “del campo”; defensores del lema citado hasta la extenuación sobre que en Argentina “todos bajamos de los barcos”.

“El otro lado” –así se menciona en el pueblo, sin necesidad de aclarar que es el otro lado de las vías férreas– indica una línea que desplaza la jerarquía y que inmediatamente racializa. De ese otro lado van los peones al campo y sus mujeres son las empleadas domésticas que cruzan las vías. Olguín, Toledo, Juárez son sus apellidos. Es una divisoria naturalizada sobre la que pocas veces ha reparado la historia local.²⁰¹ “El otro lado” es, en parte también, el suplemento silencioso de *este lado*: allá viven los obreros, las “mujeres del maní” que seleccionan los granos hasta enfermar de la vista y ser desechadas, los operarios, los que cargan las bolsas en el

200 Expresión coloquial de origen piemontés. La traducción aproximada sería, quizás, “mirá vos qué ocurrencia, qué obstinación”.

201 Al contrario, la literatura ha puesto énfasis en estas formaciones. Una extensa alusión casi etnográfica sobre este punto puede encontrarse en la novela de Eugenia Almeida (2009) *El colectivo*; también en la novela de Carlos Gamarro (2002) *El secreto y las voces*.

campo, los que quitan las malezas en épocas de presiembra, los que van y vuelven a los campos sin que se sepa cuándo llegaron ni cuándo se van, los que hablan “en criollo”, los que no ostentan una lengua alternativa como el piamontés o el alemán, los que no detentan ningún viaje que legitime el origen ni un barco del cual haber descendido.

Las fiestas de pueblo se dividen entre el calendario habitual y las fiestas “del otro lado”. La iglesia central de la plaza no comparte su misa con la “capillita” *del otro lado*. Las señoras que curan la culebrilla (la denominación local del *herpes zoster*) o el mal de ojo viven y atienden, invariablemente, del otro lado de las vías. La caracterización de un niño (y de las amistades posibles) se define también de acuerdo a su escolaridad: *ese va a la escuela del otro lado*. Una toponimia que, aunque intenta desdibujarse, persiste.

Y todos ellos son, principalmente, *los negros*. El “negro del otro lado” es una de las figuras clásicas de los pueblos pampeanos. ¿Cómo es que son “los negros” en un país que se ufana de no tenerlos, de haberlos perdido en medio de la historia y de las guerras y que trata con ellos, generalmente, como con una *anacronía*?²⁰² ¿Qué relación tiene esa denominación pueblerina, coloquial y generalizadora con el proceso histórico más amplio del desplazamiento del gaucho y su confinamiento solitario (esa mezcla de indio y español asentado), en esa estampa de la pintura costumbrista de Molina Campos (el gaucho, un rancho y un caballo) que sale a relucir en los desfiles de “Día de la Tradición” como una especie en extinción? ¿Cómo se identifica esto con el desdibujamiento del negro y el silenciamiento del indio (cuando no fue exterminado y quedó, por siempre, como el “indicador de la frontera”)?²⁰³

No es una pregunta fácil de responder. Los negros en Argentina son, *grossó modo, el resto*; el resto que excede el marco de la representación en la historia: son “los cabecitas negras” en esa iconoclasia laica que volvió posible el peronismo en la “escena” urbana a mediados del si-

202 Gran parte de la historiografía tradicional en Argentina argumentó que los descendientes de esclavos africanos (que, en Córdoba, en el censo de 1778 sumaban 44% de la población total) fueron diezmados en Argentina en las Guerras de Independencia (muchos participaron bajo la promesa de manumisión) y en la agónica Guerra del Paraguay (1864-1870). Como parte del revisionismo histórico demuestra, estos argumentos son insostenibles. El mestizaje temprano fue un hecho consolidado en Argentina y también el “blanqueamiento cultural” como una estrategia de invisibilización de componentes afros e indios en censos y discursos (Endrek 1966; Guber 1999; Frigerio 2006; Grosso 2008; Guzmán 2010). He trabajado desde la historia social contra estos “mitos” (Rufer 2005).

203 Un estudio de los censos argentinos considerando un período amplio desde el primero “nacional” en 1869 muestra el cambio en las taxonomías nominativas y en la propia “asunción” de las categorías étnicas. Las nomenclaturas “aborigen” o “mestizo” fueron borrándose del mapa categorial. Según el INDEC, “El Censo 2010 permitió identificar en cada hogar a las personas que se reconocían pertenecientes o descendientes de un pueblo originario y el nombre del pueblo de pertenencia” y “se cuantificó, por primera vez a nivel nacional, a la población que se reconoce como afrodescendiente. (INDEC, Censo 2010, “Pueblos Originarios y Pueblos Afrodescendientes”); sin embargo, no se permite desde esa herramienta acceder a más profundidad en categorías. Consultado por última vez el 11 de mayo de 2020, Recuperado de <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-21-100>.

Además del borramiento del “negro”, hay una presuposición de que la gente asume una identidad (cuando, en realidad, como algunos estudios etnográficos mostraron, los que aún se asumen como “gauchos” de la pampa, manteniendo las insignias del caballo, las bombachas —especie de ancho pantalón— y el aislamiento como marca, pocas veces se identifican con los “pueblos originarios”. La respuesta generalizada es *somos criollos, antiguos, antes que los gringos*). Un trabajo exhaustivo sobre las categorías censales en Argentina se encuentra en Otero (2008).

glo XX (James 2010), son “los sectores populares” para una historiografía post nueva izquierda (Romero y Gutiérrez 1995), y son “los negros” para el lenguaje coloquial de esa Argentina “tierra adentro” que niega su racismo –“no es una cuestión de piel, no tiene nada que ver con la piel, es algo cultural, *el negro es negro de alma*”–, clásicas aserciones. El resto: los que de modo general quedaron dentro del crisol de razas en una especie de destilado del que nunca se habla más que en términos de clase y trabajo: son los que no pertenecieron al orden del “campo” (una vez que la tierra fue expropiada por la élite criolla al indio, arada y dispuesta).

Los “del otro lado” parece que “siempre estuvieron acá”. Acá, al otro lado, allá. Como si no hubiera adverbio de lugar para quienes no bajaron de los barcos. Tampoco temporalidad precisa. Siempre estuvieron, como los pastizales sin aprovechar. Y este no es un discurso de “ese” pueblo, de “ese cuidador”. En todo caso, como cualquier otro engranaje o lexía en tanto bloque de sentido, los sujetos son hablados por un texto escolar, mediático, estatal y pedagógico. Don Bosso no encarna ningún núcleo excepcional. De hecho, su discurso parece una cita –o una glosa– de algo que ya había yo escuchado: cuando en 2006 hacía trabajo de campo en Buenos Aires sobre memorias negadas a partir de los diferentes dispositivos de historia pública, pregunté a uno de los guías del Museo de Historia Nacional, quien me mostraba orgulloso los cuadros de la inmigración italiana y el alambrado del “cuadrículo pampeano”, qué había antes de la llegada de los italianos en las pampas. Me miró incrédulo y me respondió, “había... pasto”. En aquel momento no me contuve. Inquirí: “¿y los indígenas?”. “Ah también, sí. Pero antes. Mucho antes. Eso es prehistoria”.²⁰⁴

Todavía no sé si el guía me quiso decir que los indios precedían al pasto, pero lo que me parece importante es la ceguera de ciertos órdenes de producción histórica y la concepción elástica del tiempo. Como el pasto, “siempre” estuvieron allí. Los indios, los del otro lado... los gauchos. La equiparación no tiene nada que ver, en este caso, con una política de la etnidad. Nadie diría que en General Cabrera los vecinos “del otro lado” tienen actualmente una filiación directa con pueblos originarios. Tampoco que “los negros del otro lado” comparten algo con la filiación afroamericana. Son, justamente, *el resto*. El signo de una historia sin relato. El signo, más bien, de un paisaje atemporal. Aunque entre la Conquista del Desierto (el genocidio indígena), las leyes de inmigración y la formación de las primeras colonias de inmigrantes exista un lapso apenas visible de diez a quince años (Bayer 2006), el poder del relato historiográfico y público del pasado hace que para cualquier argentino medio esa historia sea imposible de *suturar*: no hay ninguna imaginación que coloque juntos a esos dos sujetos (indígena e inmigrante europeo) en un paisaje.²⁰⁵ De hecho, el paisaje es el que figura metonímicamente como el hiato.

204 Analizo en profundidad este episodio junto con otros en Rufer (2014).

205 No sólo para un argentino medio. También en el orden disciplinar. Pareciera que a la historiografía que se ocupa de la migración europea en Argentina, del origen del Estado nación y de sus procesos de modernización, no le incumbe preguntarse por la matanza de indígenas al sur de la frontera de Río Cuarto, los tratados engañosos y el fin de “la frontera”. En un comentario crítico sobre un texto que redacté (Rufer 2013) un par evaluador ciego me señaló: “la Conquista del Desierto y sus fatídicas consecuencias pertenecen a los estudios de etnohistoria. Por el contrario, los trabajos sobre el desbroce de la pampa cuentan con suficiente evidencia de archivo y pertenecen a la tradición historiográfica”. Aclaremos lo siguiente: los últimos reductos indígenas organizados al sur de Río Cuarto datan de 1877 (Rustan 2005). El comienzo de la inmigración en colonias en esa misma zona, de 1886. Esos nueve años en los que se aran tierras y cuadriculan campos son percibidos, a través de la figura del archivo, como un quiasma disciplinar que parece impedirnos hacer algunas preguntas.

Hubo que desbrozar el monte e inaugurar un archivo. Así, los pueblos indígenas no tendrían nada que ver con la historia, son parte, en todo caso, del paisaje prístico (sin trabajo, sin el método que habilita formar parte de la historia nacional). Pasto, naturaleza y el orden inamovible: algo que Fanon logró desentrañar cuando planteó que los sujetos, mientras más racializados, más cercanos a la naturaleza (Fanon 1999).

EL FANTASMA

Autor: -Oiga don Bosso, y... ¿nunca más pasó algo raro en el museo?

Cuidador: -No... qué esperanza. Nunca. Bueno, más allá de lo del fantasma. ¿Qué... tampoco te contó tu papá? Pero sí, nene, si estuvo todo el pueblo en vilo meses [se ríe]. Primero el reloj [figura 1] fue. Una noche, no sabés qué julepe se armó acá. No no, lo del Ford T es diferente. O capaz que no, eh. *Perate, ¡perate* que acá tenemos varias! Estaban los chicos armando una muestra nueva. Era tarde ya. Y empezó a sonar la campanada del reloj. ¡Imaginate! Si hasta le faltan piezas. *Ma* no sé. Algunos dicen que sí, que fue el reloj. Otros dicen que fue para decir algo del museo. Otros, que lo hizo andar el fantasma del Ford T [figura 2]. El que está en la galería. Ah sí, si te sacás una foto seguro sale el fantasma al lado. Un gaucho parece. Eso dicen. ¡*Ma* ... qué va a hacer un gaucho bajado de un Ford T! [se ríe]²⁰⁶.

O más bien, produce un secreto poderoso: la desaparición sínica de un sujeto social (el indio bárbaro y pre-moderno) para hacer aparecer en el archivo al sujeto territorial de la nación (el campo, las pampas).

206 Un medio local relata así el suceso del reloj (y del fantasma del Ford T): “En una de esas arduas jornadas de trabajo para organizar una muestra varios trabajadores de cultura y colaboradores del museo se habían quedado a trabajar más tarde; el entusiasmo para que la exposición quedara bonita los había hecho olvidar del tiempo, de pronto el reloj, auténtico dueño del tiempo, empezó a dar las clásicas campanadas que marcan las horas... tan... tan... tan... tan una y otra vez... en pocos minutos todos se agruparon en la sala que está a la derecha del ingreso con sus miradas clavadas en el viejo reloj que ya se había callado como burlándose de ellos y del mágico paso de las horas. No sería extraño que un reloj dé campanadas, pero este reloj hace muchos años que no funciona, inclusive se analizó la posibilidad de hacerlo funcionar, pero le faltan piezas.... Entonces ¿Cómo puede ser que marcó las campanadas? el personal del museo prefiere hablar de una correntada de aire, pero cada uno que escucha la historia cree en otra picardía del simpático fantasma que no asusta a nadie, pero aparece en las fotografías que le toman al Ford T... En las grandes ciudades son muy populares las tradicionales ‘Noches de los Museos’. El fantasma que nadie puede ver y que hace sonar las campanadas del reloj, ¿permitirá que un evento similar sea un éxito en Cabrera?” (“General Cabrera: las campanadas misteriosas del reloj del museo”, en *Gente de Cabrera. Noticias de Cabrera y la región*, 29 de enero de 2018 (Consultado por última vez el 1 de mayo 2020). Recuperado de http://www.gentedecabrera.com.ar/noticia.php?not_Codigo=15365. El mismo medio recoge la historia del Ford T en http://www.gentedecabrera.com.ar/noticia.php?not_Codigo=15333 (Consultado por última vez el 1 de mayo 2020).



Figura 1. El reloj parado (Fotografía del autor).



Figura 2. Ford T y fantasma (señalado con círculo).²⁰⁷

207 “Desafiando al fantasma del Ford T” en *Gente de Cabrera. Noticias de Cabrera y Región*, 30-11-2017. Recuperado de http://www.gentedecabrera.com.ar/noticia.php?not_Codigo=14783 (Consultado por última vez el 01 de mayo 2020).

Recordemos que el tópico del fantasma está presente en la historia nacional de forma persistente (Rodríguez 2002) y es parte constitutiva de la escritura de la historia: aquello que acecha el relato, que impide su domesticación y su cancelación absoluta (De Certeau 1993). De hecho, uno de los textos fundantes del ensayo histórico latinoamericano, el *Facundo* de Domingo Sarmiento, lo recupera en sus conocidas primeras líneas:

¡Sombra terrible de Facundo, voy a evocarte para que, sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas, te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo! Tú posees el secreto: ¡revélanoslo! Diez años aún después de tu trágica muerte, el hombre de las ciudades y el gaucho de los llanos argentinos, al tomar diversos senderos en el desierto, decían: ‘¡No! ¡No ha muerto! Vive aún. ¡El vendrá!’ Ciento... (Sarmiento 1967, p. 7).

La sombra del caudillo es de muchas maneras el pavor a la turba, al pueblo raso, a la *negra-dad*: el espectro de una parte que no tiene parte en la historiografía nacional.²⁰⁸ O si la tiene, su voz está siempre tachada por la autoridad de los Sarmientos que se suceden, la escritura que hace aparecer al Otro en tanto huella de una conquista (y pocas veces sujeto soberano de un relato). Ahora bien, en tanto tal, esa huella no es poca cosa: es el espectro que acechará por siempre la cancelación de un relato único, que impedirá su feliz performativo, su cierre discursivo. En una especie de subversión de la conocida tesis benjaminiana de que ni los muertos estarán a salvo si el enemigo vence, Sarmiento parece recordarnos que tampoco el enemigo y su discurso están a salvo, aunque los muertos estén bien muertos.²⁰⁹

En su conocida argumentación sobre lo fantasmagórico en la filosofía, Derrida (1995) apelaba a una distinción que me parece productiva aquí. Entre la hospitalidad (del discurso vencedor) y el fantasma (del vencido), hay una escisión: se dividen una lógica de la invitación y una lógica de la intrusión o de la *visitación*. La hospitalidad en el discurso triunfante –en este caso el histórico-patrimonial– de algún modo mantiene el dominio de la autoría y de la decisión sobre quiénes son los dueños y quiénes los huéspedes: héroes épicos (inmigrantes europeos), panteones (hombres de Estado), sujetos de la historia (ambos), tecnologías lineales del progreso (arados, tractores, Ford T), actantes de la naturaleza (el campo) y realización de la nación (la historia de abundancia argentina). Pero a esta lógica de la hospitalidad se superpone una de la intrusión, del acecho: la sensación de dominio, dirá Derrida, está siempre amenazada por el fantasma que no fue convidado al relato, por el Otro que acecha desde un no-lugar. La sombra del otro lado (de las vías del pueblo y del discurso nacional), se caga en el relato del patrimonio soberano de forma literal en tanto desecho de un cuerpo no nombrado;

208 Hay que recurrir a la literatura para entender la fuerza de este miedo, de este pavor reeditado a lo largo de la historia argentina. Los miedos a la turba con Juan Manuel de Rosas en el siglo XIX que uno puede percibir en las fuentes de la época y en la sección inaugural de la literatura nacional, se repiten, entre otros hitos, en la década de 1930 con las migraciones internas, en 1945 con la proclama por Perón, en la década de 1960 con los movimientos sociales que marcaron las principales ciudades, en 2001 con la brutal crisis económico-política, en 2013 con la sublevación policial y la revuelta social en Córdoba. La novela de Pedro Mairal *El año del desierto* quizás sea uno de los mejores testimonios narrativos de ficción de ese núcleo duro sobre el miedo a un gran Otro; una alteridad que acecha agazapada a la posibilidad de realización nacional en la historia del país, con diferentes matices y distintos sujetos de la acción (Mairal 2005).

209 La Tesis VI sobre el concepto de historia de Benjamin reza: “Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (Benjamin 1993, p. 17).

y el fantasma del gaucho que pone a funcionar el reloj parado, que parece burlarse socarronamente de los objetos que aseguran el hilo fundacional y el motor de la Historia, invierte los términos de la estampa y se sienta sobre el auto, artificio de progreso que no le pertenece – porque “qué va a hacer un gaucho bajado de un Fort T” si su *téchne* natural es el caballo, como el cuidador parece aludir–.²¹⁰

La lógica discursiva del museo funda una tríada indeleble entre territorio, sujeto, objeto y soberanía: se firma cartográficamente, en el límite de las vías del tren, en un modesto museo local, el testamento patrimonial. Como todo testamento está precedido por antecedentes –en este caso naturales, paisajísticos: el *pasto*–, tiene nombrados a sus beneficiarios (los niños que sí vienen a ver el museo, a los que sí pertenece esa historia admirada) y está mojonado por los testimonios materiales y simbólicos que permiten su enunciación (la fotografía primera de la ocupación, el arado del trabajo, el Ford T del progreso, el reloj que divide la secuencia temporal). Pero esa lógica aparece súbitamente cancelada por eso que, como diría De Certeau (1993), no está en el texto pero *se nota en él*: la sombra del gaucho sobre el FordT, el reloj enloquecido por la marcha fantasmal, el centro del testamento empañado por la mierda del Otro.

En esta tónica, habría que pensar por qué en Argentina la pervivencia de ciertas formaciones es más efímera, es más compleja de detectar. Gastón Gordillo (2018) hizo un trabajo ejemplar para distinguir en esas formaciones socioculturales entre la ruina y los escombros. Aquí no hay ruinas. No hay testigo material de nada. Aquí se borra el despojo, se borra al sujeto y se borra su presencia: nada que recuerde la presencia de “algo” anterior a la inmigración europea. *Pasto*. Esto se produce sin éxito pleno, evidentemente. Alguna vez he insistido, junto con otros autores, sobre la Argentina como un país cuya matriz genética es la desaparición (Calveiro 2004; Rufer 2010; Jofré 2014a).²¹¹ Pero afirmar que es un país acostumbrado a la

210 De hecho, el Día del Inmigrante (celebrado el 4 de septiembre) y el Día de la Tradición (el 10 de noviembre) parecen corresponder a dos lógicas paralelas. Como indica el cuidador, en el Día del Inmigrante se “habla” en el museo de la ética del trabajo, se rememoran los años duros de la inmigración, el asentamiento y el inicio de la productividad de los campos. Es interesante anotar, sin embargo, que el Día del Inmigrante fue establecido en el calendario por decreto del presidente Juan Domingo Perón en 1947 en alusión a una disposición del Triunvirato de 1812 que garantizaba protección para cualquier habitante del suelo argentino. Sin embargo, la celebración de las efemérides en las pampas se relaciona exclusivamente con la inmigración europea de finales del siglo XIX. El Día de la Tradición fue establecido como tal en honor al nacimiento de José Hernández, autor del poema gauchesco por excelencia, el *Martín Fierro*. Ese día agrupaciones gauchescas que tienen sede “del otro lado de las vías” del pueblo, se caracterizan como tal y desfilan por las calles. El Día del inmigrante se parece más a una inauguración histórica, a un acontecimiento que horada y marca el vector temporal de la nación origen/destino. La tradición en cambio es celebrada, una vez más, como estampa atemporal, dominio de cultura (no de historia).

211 En efecto, la justicia argentina “reconoce”, con antecedentes formales anteriores a la dictadura, la implicación del Estado (en sus instancias federales y locales) en la desaparición física de personas. Me permito remitir a una comunicación personal con Carina Jofré que me señala de forma muy pertinente lo siguiente: “En el caso indígena, su desaparición forzada es reforzada por un acto de cosificación del cuerpo, su deshumanización en la exhibición musealizada. Aparecer y desaparecer en un museo es para el indio, parte del mismo acto de patrimonialización-musealización. El problema es que la justicia argentina no tiene tipificaciones procesales para esta trasgresión sobre el cuerpo muerto, esto es todavía campo de los códigos deontológicos... Mientras que hay otros cuerpos muertos (de los detenidos/as desaparecidos/as en dictadura) que sí tienen derechos reconocidos en el código procesal, es decir, son “reconocidos como muertos de la historia argentina. Los otros, son otros muertos, sin patria, sin historia, sin justicia” (Comunicación personal). En un

desaparición necesita de algunas precisiones. No estamos hablando de un acto físico, sino de una relación con la historia. La desaparición no señala la derrota de un proyecto. Tampoco es necesariamente el exterminio físico sin más o el borramiento total. Porque esos gestos que modulan hegemonías temporales son, tarde o temprano, fáciles de detectar, de contrarrestar o de impugnar. De hecho, no concuerdo con quienes plantean que el indio o el negro (y su historia) están “invisibilizados” en la Argentina. Creo que, si ese fuera el caso, el gesto de desvelamiento podría constituir una modalidad pulsional de restitución.

Considero que el entramado operativo de décadas de política estatal y pedagógica produjeron una noción cuasi caleidoscópica de la historia nacional. En ese caleidoscopio los comportamientos están cómodamente insertos en su lugar y el tiempo / espacio es escindido: antes del alambrado pampeano, hubo *pasto*; los negros existen en los actos escolares, pero en una escena que parece no tener temporalidad precisa. Las ruinas calchaquíes –por mencionar un elemento heráldico que amalgama ciencia y museo– marcan la pretendida excepcionalidad arqueológica en la formación andina que anida la nación, pero sin embargo no construyen una filiación de identidad, de herencia de sangre o de conexión “histórica” con la nación en el discurso hegémónico (Guidicelli 2018). En ese caleidoscopio que refracta la posición del espacio y del tiempo, la escisión entre tradición y patrimonio es altamente redituable. En estos márgenes que exploro, en un pueblo pequeño del corazón del país, la tradición se expande sobre el fondo negado del tiempo. Es una estampa de gaucho, caballo y boleadora, sin tiempo.²¹² El patrimonio, en cambio, es lo que sella no solamente la historia que realmente pasó, sino aquella que no tiene deuda alguna con el pasado, principalmente porque no las tiene con el futuro: el carro, la fotografía antigua, el arado. Mostrar en elementos técnicos la fuerza arcaica que necesita el desarrollo burgués de la historia, la “arcaización” del tiempo-mercancía diría Benjamín, la objetivación de lo que fuimos y nos permitió ser, es tan importante como mostrar que eso *ya no somos* (citado por McClintock 1995, p. 352). Por eso mismo, el espacio silencioso de referencia del patrimonio es el tiempo secuencial de la nación. Allí, en el pequeño museo, junto al Ford T, las imágenes oníricas son la corroboración de la realización de la historia: la gran promesa y la técnica que se mimetiza con la identidad nacional hegémónica.

Pero el cierre es imposible. La forma del espectro y del mensaje sin autor –las heces en un periódico– recurren a una misma figura: el Otro no tiene cuerpo visible. No hace subjetivi-

trabajo al que apela a las prácticas y cartografías “sucias” eurocéntricas de la disciplina arqueológica, Jofré señala: “al otro lado de la línea solo cabe la existencia de un territorio incomprensible subhumano: cuerpos de “desaparecidos” despojados de una historia propia, de una identidad que los ubique en una genealogía, que los una al territorio, que los inscriba en la lucha que plantean las comunidades originarias” (Jofré 2014b, p. 59).

212 Estampa: a) reproducción de un dibujo o pintura trasladada al papel o a otra materia, desde un lugar previo en la que está grabada (litografía o piedra), b) figura religiosa por antonomasia, c) figura total de persona o animal, d) huella. Estas son algunas de las definiciones básicas de la Real Academia Española. Como reproducción / traslado, la estampa fija un signo invertido y analógico en un espacio nuevo. Al trasladar y sellar desde un “lugar previo” (la muestra, la madera), cuando sella reafirma una imagen anacrónica como la otra cara-función en la completitud del signo. La estampa es una marca de otro tiempo. Pero es marca soberana, porque hay alguien que a-signa: un Estado-función. Esto me parece importante porque no se trataría simplemente de “volver a presentar” como llana iteración los mismos símbolos de siempre, sino de poner a la tradición en perspectiva asignándole un lugar que es diferente, *un lugar de distancia* (mucho más que un lugar de memoria). Trabajo más detenidamente este argumento en torno a las conmemoraciones del bicentenario argentino en Rufer (2012).

dad. Sin embargo, *viene* de un cuerpo cancelado, refractado. Así como no se sabe quién es el negro en ese país, no se sabe quién es el fantasma que acecha ese relato ni quién impugna con mierda la escritura de la civilización. El texto de lo mismo, la historia, los objetos de la modernidad y del progreso son cancelados por un gesto que es signo sin signatura. Sin firma. Fantasma y mierda. Presencia sin autoría; una forma universal.²¹³

Cuidador: -Y bueno. Hay gente que tiene miedo. No lo decimos mucho, pero algunos no quieren venir. A una profesora, la de historia, no no, no se quedó sola nunca en el museo y después mandaba a alguien más. Ella no. Ya no quiso.

Paradójicamente, la profesora de historia. Una culpa inconsciente. Como en la épica africana del antiguo Mali, el miedo del testigo que relata obsesivamente el caso y llama diariamente al *griot* alegando que se equivocó, que necesita volver a contarla, no es el miedo a haberse olvidado de algún hecho, sino haberse olvidado de *alguien*: “los muertos siempre terminan encontrando la forma de reclamar su lugar en la historia. Aunque sea penando”.

- Autor: -Pucha, pensé que por ahí encontraba algo sobre por qué el pueblo se llama General Cabrera.

- Cuidador: -Ah, es cierto ¿viste? Nadie sabe. No se sabe muy bien. Yo siempre creí que era por el fundador de Córdoba, Jerónimo Luis de Cabrera. Pero dicen que no. Que ese no era general. Y bueno en [General] Deheza tampoco sabemos, ¿no? Los fundadores habrán sido. O del ferrocarril. Andá a saber...

Andá a saber. Y fui a saber: el pueblo lleva el nombre de un ejecutor de la Conquista del Desierto, o el de un militar que se asentó en el lugar los primeros dos años de la fundación. Los historiadores regionales no concuerdan (Ferrero 1992). General Cabrera, General Deheza, General Picco, General Bravo, General Roca, son algunos de los nombres de los pueblos de la amplia región pampeana: en el nombre portan la marca de la campaña militar de “avanzada”, desbroce y “colonización” de la tierra. En el nombre está la marca del genocidio. Y sin embargo le ha sido sustraída a la toponimia cualquier genealogía. Podría llamarse General Cabrera o Capitán Arando. *Segual*. Es un *explanans sin explanandum*.

CODA

El hijo y su padre regresan del museo al atardecer. El sonido de los rieles de la fábrica Olca, la única del pueblo emplazada también sobre las vías, se activa a esa hora y el olor a aceite quemado, ese sí, es idéntico al de su infancia.

213 En Argentina existe un óleo llamado *25 de Mayo y los paraguas*, pintado por Luis Sánchez de la Peña en 1938. Es una de las obras inaugurales de la identidad nacional. En ese cuadro se representa al “pueblo” reunido frente al cabildo de Buenos Aires el 25 de mayo de 1810. En medio de la plaza mayor, hay una cantidad de hombres y mujeres vestidos con levita o miriñaque, bajo la lluvia y portando paraguas. La obra se considera la alegoría pictórica de la frase “El pueblo quiere saber de qué se trata” (cuando se supone que la Junta de Gobierno estaba reunida en cabildo desconociendo formalmente al monarca español). En una conversación con Rita Segato, ella me hizo notar que en ese cuadro todos los que integran al “pueblo” están de espaldas (porque miran al cabildo). Así, en este exponente de la pintura nacional no se ven rostros, ningún rostro: las cabezas uniformadas bajo la lluvia y cubiertas por la sombra negra de los paraguas: grises, iguales. Más allá de que sabemos que en ese espacio “el pueblo” representado anticipa la definición liberal de la historia nacional –no está el “pueblo raso” sino los “vecinos”–, es la uniformidad, el tópico siempre presente cuando se habla de la sociedad argentina contemporánea, la que aparece como marca en esta obra.

- Autor: -Papá, ¿y esos hombres que siguen ahí esperando el camión adónde vivirán?
- Padre: -Y...andá a saber. Mucho boliviano ahora. Al otro lado, seguro. Che, tenés razón. Ahora que miro, es marrón la cosa.
- Autor: -¡Pero papá! Desde que era chico veo a ese montón de hombres esperando para ir a hombrear las bolas. Siempre en el mismo lugar. Treinta años atrás bolivianos acá no había. ¿No es gente de acá, del otro lado?
- Padre: -Bolivianos... del otro lado... *Segual.*

Un paisaje amarronado por el cultivo excesivo de la soja. Suelos desgastados y cuerpos entre muros. Gente sin rostro, sin rastro aparente en la mirada del otro. Paisaje inamovible, fondo que transita otro tiempo, que interpela a penas, que no hace historia. El otro lado, los bolivianos que llegaron recientemente pero que son la inmigración que no cuenta, que no es “La Inmigración”; que no acuña mito ni historia; ni épica ni *lógos*. No bajan de un barco ni parece necesario trazar el recorrido que los afincó en las pampas. No hay origen posible porque la estampa es siempre idéntica a sí misma. Un retablo que, si acaso, opera la fuerza de trabajo necesaria para la reproducción del capital. Sólo que, a diferencia de la fábrica, de la industria o de la máquina en general, el orden pampeano supo con maestría dislocar la subjetividad del cuerpo. Retales entre las sombras de la producción, el resto (los negros, los del otro lado, los bolivianos) cumple un rol productivo, este sí invisibilizado. No forma parte del movimiento obrero, no apela al sujeto revolucionario, no escribe capítulos claros de la historia local, no genera patrimonio alguno, no se sabe bien de dónde vienen ni adónde van. Su lugar de trabajo es ese actante territorial que rechaza su rol en la producción de plusvalía: por eso es fácil que “todos seamos el campo” sin hablar de las relaciones de explotación racializadas en él. Como no hay herencia posible, como no estamos ante las zonas calchaquíes o mapuches o huarpes que, desde *loci* muy diferentes, reclaman una disputa por la filiación identitaria y horadan las políticas de identidad nacional, en espacios como General Cabrera el patrimonio es el testigo único de la realización de ese sujeto territorial, “el campo”.²¹⁴

Pero el pasado es un campo de juego abierto. Y aunque a la historia –en tanto texto– la escriban los vencedores, el acecho de los fantasmas, de las sombras y de los destilados corpóreos del Otro son la modulación agónica del contratexto. Son también la señal de que si la historia nacional y el museo –en tanto discursos coloniales– recurren a las figuras de la hipérbole,

214 Existen trabajos que permiten visualizar empíricamente el “despojamiento” de las identidades de filiación originaria hacia la denominación genérica de “los negros”: los negros feos, los negros sucios, los negros vagos. La denominación genérica que despoja la filiación identitaria étnica habilita la adjetivación peyorativa, el predicado atribuido de la raza como explicó magistralmente Fanon y, como tal, deja sentada la consolidación del proyecto colonial racializador, pero en una Argentina ya moderna y republicana. Para San Juan, Carina Jofré hace un trabajo de sutura histórica a través de la recomposición de la identidad warpe que adquiere reconocimiento y personería jurídica en 1996 justamente en las villas urbanas donde existían “los negros del campito”: “hijos de una historia de desposesión, cuya temporalidad es más profunda que la objetivada por los relatos de la provincialidad sanjuanina hasta ese entonces. El relato nos demuestra que allí, en plena época de las reivindicaciones obreras y primeras expresiones sindicales, también empiezan a emergir otras conciencias políticas, entre ellas, la conciencia warpe” (Jofré 2014b, p.13). Sobre la disputa clasificatoria y genealógica de pueblos indígenas e historia nacional, puede consultarse Giudicelli (2018). Sobre la formación regional de identidades y alteridades, véase Briones (2005).

el estereotipo y el borramiento (Bhabha 2002), es porque están definidos, ante todo, por la inestabilidad y la locura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agencia Córdoba Turismo
 2008 *Córdoba: corazón de tu país. Programa integral para el fomento a la cultura.*
Agencia Córdoba Turismo. Gobierno de Córdoba.
- Almeida, Eugenia
 2009 *El colectivo.* Edhasa, Buenos Aires.
- Bayer, Osvaldo
 2006 Comenzar el debate histórico sobre nuestra violencia. En *Historia de la残酷性 argentina: Julio Argentino Roca*, Tomo 1, editado por Osvaldo Bayer, pp 7-10. Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires.
- Benjamin, Walter
 1993 *Discursos interrumpidos I.* Taurus, Madrid. [1940].
- Bhabha, Homi
 2002 *El lugar de la cultura.* Manantial, Buenos Aires.
- Briones, Claudia
 2005 Formaciones de alteridad, contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, editado por Claudia Briones, pp 9-36. Antropofagia, Buenos Aires.
- Calveiro, Pilar
 2004 *Poder y desaparición.* Colihue, Buenos Aires.
- de Certeau, Michel
 1993 *La escritura de la historia.* Universidad Iberoamericana, México. [1975].
- Derrida, Jacques
 1995 *Espectros de Marx.* Trotta, Madrid.
- Donoso, José
 1993 Literatura y marginalidad en América Latina: entrevista con José Donoso.
Ensayo Latinoamericano 15(4):11-16.
- Endrek, Emiliiano
 1966 *El mestizaje en Córdoba.* Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Fanon, Frantz
 1999 *Piel negra, máscaras blancas.* Abraxas, Buenos Aires. [1952].
- Ferrero, Roberto
 1992 *La "pampa gringa" cordobesa. Emergencia e idiosincrasia de las clases medianas rurales.* Austral, Buenos Aires.
- Frigerio, Alejandro
 2006 "Negros y blancos" en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales. *Temas de Patrimonio Cultural* 16:77-98.
- Gamerro, Carlos
 2002 *El secreto y las voces.* Norma, Bogotá.
- Giudicelli, Christophe (Editor)
 2018 *Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reappropriación.* Prohistoria, Rosario.

- Gordillo, Gastón
- 2018 *Los escombros del progreso. Ciudades perdidas, estaciones abandonadas y desforestación sojera en el norte argentino.* Siglo XXI, Buenos Aires.
- Grosso, José Luis
- 2008 *Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza.* Encuentro-Universidad Nacional de Catamarca, Córdoba-Catamarca.
- Guber, Rosana
- 1999 'El cabecita negra' o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina. *Revista de Investigaciones Folclóricas* 14:108-120.
- Guzmán, Florencia
- 2010 *Los claroscuros del mestizaje. Negros, indios y castas en la Catamarca colonial.* Encuentro, Córdoba.
- INDEC
- 2010 *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.* Consultado por última vez el 11 de mayo de 2020, Recuperado de <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-21-100>
- James, Daniel
- 2010 *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina.* Siglo XXI, Buenos Aires [1985].
- Jofré, Carina
- 2014 The mark of the Indian still inhabits our body: on ethics and disciplining in South American archaeology. En *After ethics: ancestral voices and postdisciplinary worlds in archaeology*, editado por Alejandro Haber y Nick Sheper, pp 55-78. Springer, Nueva York.
- Jofré, Carina (Coordinadora)
- 2014 *Memorias del útero: conversaciones con Amta Paz Argentina Quiroga.* Ediciones de autor, San Juan.
- Mairal, Pedro
- 2005 *El año del desierto.* InterZona, Buenos Aires.
- McClintock, Anne
- 1995 *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial context,* Routledge, Londres.
- Otero, Hernán
- 2008 *Estadística y nación. Una historia conceptual del pensamiento censal de la Argentina moderna.* Prometeo, Buenos Aires.
- Romero, Luis Alberto y Leandro Gutiérrez
- 1995 *Sectores populares: cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra.* Sudamericana, Buenos Aires.
- Rufer, Mario
- 2005 *Historias negadas. Esclavitud, violencia y relaciones de poder en Córdoba.* Ferreyra, Córdoba.
- 2010 *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales.* El Colegio de México, México.
- 2012 De las carrozas a los caminantes. Nación, estampa y alteridad en el bicentenario argentino. En *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, editado por Mario Rufer, pp 151-187. ITACA-CONACyT, México.

- 2013 Silencio y secreto: mirada, raza y colonialidad en la pampa argentina desde un estudio de caso. En *Mobilizing ethnicity. Competing identity politics in the Americas: past and present*, editado por Eric Bejarano, Marc-André Grebe y David Grewe, pp 105-128. Iberoamericana-Vervuert, Frankfurt.
- 2014 Memoria y política: anacronismos, montajes y usos de la temporalidad en las producciones de historia. *Magistrales* 3:89-117.
- Rustán, Elizabeth
- 2005 *De perjudiciales a pobladores de la frontera*. Ferreyra, Córdoba.
- Sarmiento, Domingo Faustino
- 1967 *Facundo*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires. [1845].

EPÍLOGO

ENTRAMADOS TERRITORIALES Y ARQUEOLOGÍA INDISCIPLINADA

ALEJANDRO HABER, JOSÉ LUIS GROSSO

Si bien la arqueología, como toda otra disciplina científica académica, se comprende como un campo discursivo de alcance global, las intervenciones postdisciplinarias implican su territorialización y su vinculación asociativa o conflictiva con otros actores en la forma de entramados territoriales. En éstos, la ciencia (la arqueología), el Estado (en sus niveles nacional, provincial y municipal, y sus diversas áreas funcionales ejecutivas, principalmente ciencia y técnica, cultura, ambiente, y turismo), el capital (diversificado en los ramos turístico, transporte e inmobiliario, aunque movilizando otros) y la localidad (organizada como comunidad indígena o no; generalmente población rural, aunque también pequeños o medianos conglomerados urbanos) tipifican los distintos actores que se tratan situacionalmente y movilizan valores económicos, jurídicos, políticos y epistémicos, en asociación o conflicto en torno a las intervenciones postdisciplinarias. En el marco de dichos entramados territoriales, se dirime la suerte de los proyectos de intervención postdisciplinaria y se configuran las eventuales consecuencias de la ejecución y puesta en marcha de dichos proyectos para los distintos actores implicados. Nos proponemos aquí hacer una presentación del esquema teórico-metodológico con el que hemos venido trabajando en los últimos años.

TERRITORIOS Y CONOCIMIENTOS

Las modalidades de reconversión propias del “postcapitalismo” promueven la centralidad del conocimiento en los fenómenos de expansión mercantil. Las disciplinas académicas, antes orientadas casi exclusivamente a la búsqueda del conocimiento de la realidad, se reconvierten en conocimientos (tecnologías) directa o indirectamente puestos a disposición por la expansión mercantil (Mortensen y Hollowell 2009). La arqueología, lejos de constituir una excepción, se encuentra convocada más que nunca a los complejos entramados de movilización de conocimiento provocados por la globalización (Shepherd 2006). Los fenómenos de expansión territorial, muchas veces, aunque no siempre, convocan a la arqueología con el objeto de identificar y cuantificar los costos de los proyectos de inversión para la liberación de sus efectos sobre el patrimonio arqueológico, lo que ha dado lugar a un expansivo campo de aplicación profesional conocido como “arqueología de impacto” o “de contrato” (Gnecco y Dias 2017). Además de ello, la arqueología, de manera directa o indirecta (mediando otros promotores), se convierte en proveedora de signos y sentidos históricos y culturales localizados, materia prima altamente demandada por la industria de la creación de mercancías culturales (Silverman 2005). El turismo, la actividad de mayor expansión en el globo a lo largo de las últimas dos décadas, se alimenta crecientemente de signos arqueológicos localizados, que integran

focos gravitatorios para los flujos de viajeros y, por ampliación concomitante, de todo el mundo de servicios que estos demandan. El Estado, con mayor o menor consecuencia, según los casos, propicia este maridaje entre arqueología y mercado turístico, muchas veces soslayando previsiones de las consecuencias sobre los mercados inmobiliarios y las relaciones tradicionales con el territorio, los fenómenos de proletarización y descampesinización, y la integridad física de los mismos patrimonios arqueológicos, a veces dejando por acción o inacción que sea el propio mercado el que “regule” las relaciones entre capital, sentidos, objetos y pobladores (Smith 2004). Al mismo tiempo, estos mismos conocimientos arqueológicos suelen integrar los contenidos con los que se alimentan las creaciones y recreaciones identitarias de los movimientos sociales y las comunidades locales (o indígenas), cuya movilización cultural es precisamente una de sus notas características (*ídem*). La convocatoria o la exclusión de investigadores e investigaciones arqueológicas en asociación con estos procesos de reformulación identitaria se presenta como una de las características más notables de la práctica de la arqueología de campo de las últimas décadas.

De acuerdo con este panorama, entonces, se puede caracterizar a los contextos contemporáneos “de frontera” como los espacios (territoriales y de sentido) en los cuales se desatan las luchas entre las diversas maneras de expansión mercantil capitalista y sus proyectos asociados de facilitación infraestructural, jurídica y política, y los colectivos populares, conformados por comunidades locales e indígenas, movimientos sociales y habitantes tradicionales (Mignolo 2007). Por consiguiente, las luchas en la frontera pueden expresarse principalmente por el territorio o por el sentido (histórico, ritual, familiar, social), aunque siempre son, finalmente, luchas por las relaciones de sentido con el territorio o agenciamientos territoriales. Las luchas en las que se envuelven estos últimos tienen lugar en entramados complejos de relaciones (Shepherd 2006), en los cuales discursos y prácticas disciplinarias (académicas, jurídicas, etc.) se vinculan y reconvierten en discursos y prácticas de intervención (proyectos de inversión, de infraestructura, programas sociales, políticas públicas, puesta en valor del patrimonio arqueológico) (Hamilakis y Duke 2007). Llamamos postdisciplina a esta vinculación y reconversión disciplinaria en contextos de expansión mercantil, encauzados directa o indirectamente en proyectos de mercado y ciudadanía en territorios de frontera, desplegados desde lugares hegemónicos de enunciación y poder (Haber 2012).

FRONTERA Y POSTDISCIPLINA

Turismo arqueológico, ambiental y cultural, emprendimientos megamineros, expansión de la frontera agrícola articulada al desarrollo biotecnológico, conservación y uso de la biodiversidad, políticas de ordenamiento territorial: en todos estos frentes, tiene lugar hoy la renovación de la mutua complicidad entre Modernidad, Capitalismo y Estado nación que ha determinado, desde hace unos doscientos años, el sentido de realidad impuesto por esta formación de poder que gobierna con gran consenso sus territorios (Grosso 2010a, 2014). Dicha complicidad está produciendo reterritorializaciones emergentes que se ven incentivadas por la intervención agresiva sobre grandes extensiones (con sus “recursos” y poblaciones) que habían quedado, aunque en diverso grado según países y regiones, al margen de los circuitos de la producción y del consumo como “bolsones inertes”, residuos inactivos de los “desiertos” conquistados e incluidos bajo la soberanía nacional desde la segunda mitad del siglo XIX.

En este trance, se ha pasado del control disciplinario, operado a través de una exhibición que nombra, jerarquiza, reconoce y clasifica lo existente, a las producciones postdisciplinarias

que producen lo existente dentro del orden de realidad, contando con las propias fuerzas motivacionales “autóctonas”, que se espera reproduzcan a pie juntillas los esquemas y categorías enunciados en la fase disciplinaria. Lo postdisciplinario, por tanto, supone y dispone de lo disciplinario, y subjetiviza los criterios, grillas y procedimientos vueltos sentido común. Y, tanto uno como otro, naturalizan el movimiento epistémico con que instauran un mundo y ocultan la violencia de imposición, silenciamiento y desconocimiento con que lo hacen. El sentido común moderno presiona desde supuestos evolutivos planetarios. Las disciplinas, las del conocimiento y las políticas públicas, que dieron forma a los territorios y ciudadanías del Estado nación (Grosso 2008, 2009, 2014) hoy se retiran, porque su obra ya está hecha y reificada en sus objetivaciones, y para que la posición de conocimiento, las relaciones que la hacen posible y que ellas mismas establecen, se oculten todavía más en la superficie de un desarrollismo congénito. Pero es también la retirada que opera el orden postdisciplinario y su reducción a una mínima racionalidad (razonabilidad) ecológica lo que la hace lindar con saberes, más que con conocimientos, y trae a la relevancia agenciamientos locales que irrumpen desde espacio-tiempos otros.

Hay, por tanto, choque y solapamiento de agenciamientos territoriales, hegemónicos y locales, con sus respectivos formatos, dispositivos y configuración epistémica. El desplazamiento del agenciamiento territorial hegemónico expande la frontera en términos espacio-temporales, tanto extendiendo sus límites geográficos como reapropiándose de los sentidos locales en términos de “recursos”, “desarrollo”, “modernidad”, los cuales siempre apuntan hacia adelante, vectorizando el pasado y el futuro. El tratamiento que el agenciamiento territorial hegemónico da a los agenciamientos locales constituye a éstos en residuos del pasado que son incorporados a la lógica del desarrollo como potencialidades de futuro, y para ello son, eventualmente, convertidos en hiperreales y simulacro. Los residuos, en tanto tales, no obstante, terminan siendo inmanejables por la fuerza de sentido que opera en ellos en cuanto agenciamientos territoriales locales. En el tejido de la trama del agenciamiento territorial hegemónico, hay producción, hay diseño, hay emprendimiento, se avanza hacia nuevas fronteras, es expansivo; en el tejido de la trama de los agenciamientos territoriales locales, hay incorporación a una teoría de la relación (relacionalidad), favorece que las cosas sean como deben ser, y hay un ensanchamiento en la orientación previamente dada en la comunidad de seres (Haber 2016; Grosso 2016, 2017). En el primer caso, hay un agenciamiento humano, individual, constructivista, civilizatorio; en el segundo caso, hay un agenciamiento diseminado, cósmico, que permanece, resguarda y salva, no se desplaza radialmente, no es acumulativo, es sacrificial, se agota en el consumo de la gratuidad. Ambos agenciamientos se cruzan y superponen, pero aún así conservan su antagonismo y se caracterizan por dar un tratamiento diferente a la relación con la alteridad. La postdisciplina pone a disposición, desplaza y actualiza el colonialismo disciplinario incorporando la crítica antropológica de las últimas décadas y reciclando en términos de ciudadanía multicultural y de multiculturalismo como reconocimiento de la diversidad cultural (étnica, de clase, sexual, de género, racial...) de nuestras sociedades. No obstante, se renuevan los límites que socavan e inhiben el agenciamiento que esos otros podrían apropiar y desde el cual vienen interviniendo en los entramados territoriales, debido a que el enunciador (el Estado, la disciplina, Occidente) no varía y coloca, integra, incluye en su plano relational a los “diversos”. Pero la apertura intercultural a la diversidad de agencias en la inmanencia territorial de los agenciamientos territoriales locales es notoriamente diferente del colonialismo que percibe al otro como extraño, enemigo, aterrador, en el agenciamiento territorial hegemónico. También hay en juego aquí dos concepciones de

territorio: el territorio hegemónico es un espacio en el que se proyecta el tiempo, una frontera externa; los territorios locales son regulaciones relacionales en la entrega ritual y las fronteras son inmanentes a esas imbricaciones y polarizaciones relacionales (Grosso 2018c).

El trabajo hegemónico modela una imagen de su otro, pero los agentes locales habitan cada día su cotidiano ocupando los huecos de silencio de los antepasados vencidos. Esas otras maneras de estar en el mundo han sido descartadas bajo los epítetos que circunscriben aquella imagen al inverso de su propio deseo, en cuanto “superadas”, “premodernas”, “primitivas”, “salvajes”, “atrasadas”, “rurales”, “bárbaras”, “vacías”, “provincianas”. Sin embargo, animan la vida colectiva y la comunidad local de seres, y exceden desde los márgenes la profecía auto-cumplida del espacio-tiempo dominante que los desconoce.

Estos desajustados sentidos entre reterritorializaciones emergentes del Estado y agenciamientos territoriales locales encuentran sus escenas de representación en el espacio regional, en el seno de situaciones de fricción, unas veces veladas y otras abruptas, siempre simultáneamente explícitas e implícitas, con sus ritmos y cadencias que configuran distintos momentos y movimientos. Los entramados pasan por momentos de intensificación y de latencia que corresponden a ciclos de expansión de las fronteras del desarrollo del capital y a movimientos rurales, periurbanos y urbanos que recrean los agenciamientos territoriales locales. Dichas situaciones localizadas están constituidas por tramas de cruces, superposiciones y paralelos entre postdisciplinas, políticas públicas y flujos de capital que friccionan con saberes y agenciamientos locales, dando lugar a configuraciones regionales.

En las situaciones operan entrelazamientos que hacen disponibles discursos disciplinarios previos y median la relación con lo local, generando la condensación epistémica que llamamos propiamente “postdisciplina” (Haber 2012): los sentidos territoriales están hechos y son recreados en la interculturalidad y por eso emergen pragmáticamente instrumentados en la polarización dominante que recupera las titulaciones otorgadas por la tradición y la autoridad disciplinaria. Hay una historia de sojuzgamiento epistémico en la relación Estado - sociedad a través de políticas públicas y del modelo de ciudadanía, en la que la redefinición multicultural hace uso de la postdisciplina, comercializando la barbarie y usufructuando los déficits del objeto. La diversidad multicultural encubre con violencia simbólica la apropiación rapaz de los elementos: tierra, agua, minerales, en cuanto “recursos”. La hiperrealidad del Estado en las trayectorias, objetos y disponibilidades disciplinarias, con la reescritura experta de los sentidos territoriales locales y la expropiación de sentidos puestos en un formato espacio-temporal no negociado (reificado ya por la tradición disciplinaria), constituyen esta postdisciplina.

INVESTIGACIÓN EN TRAMA

Los entramados territoriales ponen en juego el concepto mismo de territorio y su relación con el conocimiento: no hay un único concepto de “territorio” ni una única manera de territorializar. Las territorializaciones son implícita o explícitamente antagónicas, en el marco de relaciones hegemónicas (Grosso 2013). La reconfiguración de los entramados territoriales articulados por los consensos prácticos y solapamientos entre políticas públicas, flujos de capital, postdisciplina y saberes y prácticas locales oscila entre la reformulación de la formación hegemónica y la crisis de la matriz civilizatoria, que implica otras teorías del poder y otras maneras de conocer.

El espesor etnográfico de los encuentros en los cuales los entramados territoriales se ponen en acto parece ser, a primera vista, propicio para expandir la investigación. Pero se plantea allí

una alternativa entre la captura de la investigación en la potencia descriptiva de la postdisciplina con la inclusión estilística de la polifonía y el desplazamiento de la investigación hacia sentidos no modulados postdisciplinariamente, en el que ella misma se convierte en la situación de conversación con los saberes y las prácticas locales, de lo que se espera un camino de transformación hacia nuevas políticas del conocimiento localmente situadas.

Los entramados localizan sus encuentros de enunciación, confrontación, alianza, superposición. La visibilización en movimientos sociales y políticos del agenciamiento local (comunidades originarias, movimientos campesinos, organizaciones sociales) es una táctica ante la expectativa de representación política del proyecto hegemónico, pero se sustenta en la estancia en el lugar, en vivir allí. Esta distancia atraviesa la potencia política del agenciamiento local, pero es ampliamente desconocida por la lectura que el pensamiento crítico hace de estos procesos. El reconocimiento visible del otro en su organización e identidad construida permite su captura en el juego de la política multicultural. La invisibilidad metonímica hace posible de desconocimiento el agenciamiento local por parte del proyecto hegemónico; éste le pasa por encima, expropia, desposee, desplaza; de todas maneras, allí está en juego una teoría de la relación que resiste a toda sinédoque de la episteme dominante. Allí está la violencia simbólica en toda su vigencia y fuerza performativa (Grosso 2011). El movimiento social oscila entre esta radicación metonímica y la monolengua dominante que pone una regla de juego que desplaza a su plano de enunciación todo reconocimiento. La semiopraxis local se confronta así con las expectativas y el régimen de una acción social organizada de resistencia y de lucha. Porque la semiopraxis local pisa el suelo de un poder de ignoración, que es lo que en la resistencia opera como vivir allí nomás.

TERRITORIO DE BATALLA

La batalla de Nagashino (1575) es la escena central del filme *Kagemusha* de Akira Kurosawa (1980). La cámara barre cuidadosamente las formaciones de soldados, miles de ellos preparados para entrar en combate; cada uno de sus uniformes, de sus armas, cada rostro expectante, recibe la detallada atención del director; pero uno sabe –todos saben– que en el campo de batalla sólo hay dos posiciones posibles: o se es de un lado o se es del otro, la lógica binaria de la guerra no admite matices. La historia narra un episodio de las luchas entre casas feudales en el Japón. Muerto el señor que domina la región, la casa gobernante queda en dificultades para restablecer las alianzas que le podrían asegurar la continuidad de su dominio. En vistas a la contienda, un ladrón recientemente apresado, de asombroso parecido con el señor difunto, se hace pasar por éste a pedido de los herederos. Así caracterizado, el impostor (*kagemusha*) logra convencer a propios y extraños; incluso en el harén logra satisfactorio convencimiento. Pero las alternativas políticas y militares de todas maneras conducen a una inminente derrota. Convencido de su papel de señor de la casa real, el impostor sabe que sus tropas lo seguirían en un final embate si él mismo cargara contra el enemigo. En su audaz arremetida, no obstante, es su caballo (el del señor) quien reconoce la impostura y, abandonando por el corcel, el señor-ladrón es herido de muerte.

Los entramados territoriales locales son campos de batalla en donde, más allá de las intenciones y voluntades de cada uno, hay dos posiciones posibles: el estado, el capital y la ciencia, por un lado, y los agenciamientos territoriales locales, por otro. La investigación disciplinaria, y en mayor medida la investigación postdisciplinaria, son participantes habituales de los entramados territoriales locales en la frontera colonial.

Proyectos de desarrollo, rentabilización turística, licenciamiento ambiental o investigaciones académicas ponen a la investigación en el campo de batalla de la frontera colonial. Una vez allí, y cualesquiera sean las intenciones de los profesionales involucrados, la disciplina es un arma y una posición. Cuando las resistencias locales traban el conflicto, cuando las partes presentan sus armas, incluso el profesional mejor intencionado puede verse sorprendido en una posición de combate contraria a sus íntimas y constitutivas solidaridades. Su sentido común no cabalga ya hacia ninguna parte. La resistencia de pueblos y comunidades indígenas a permitir el acceso a sus tierras suele tomar por sorpresa a los investigadores de buena fe. La orientación de las intervenciones hacia objetivos deseados desde el sentido común hegémónico (por ejemplo, hacia el desarrollo) muchas veces impide reconocer otros soportes epistémicos y posiciones locales, a veces opuestas. Es habitual la diagnosis apática de las comunidades locales por parte de la investigación: no se identifican con “su pasado”, no se “apropian de su patrimonio”, no son “indígenas”, como única lectura posible del “otro” desde las expectativas e intereses operadas por el sentido de realidad multicultural, que torna opaca la potencia movilizadora de los agenciamientos territoriales locales (Tobar *et al.* 2018). Cuando éstos se articulan en contestación a la intervención, los agentes que intervienen en nombre de la disciplina resultan sorprendidos por la posición en la que han quedado situados por las relaciones del conflicto.

La postdisciplina, la reconversión tecnológica de la disciplina en contextos tardo-capitalistas, coloca la investigación en el seno de entramados territoriales postcoloniales, campos de batalla por el sentido, la tierra y los muertos que caracterizan a la frontera colonial (Grosso 2018a, 2018b). Si bien la postdisciplina incorpora otros objetivos adicionales a la búsqueda del conocimiento verdadero, tales como el desarrollo, el bienestar, la justicia social, el mercado, recapitula los mismos supuestos epistémicos disciplinarios. Las reconversiones arqueológicas orientadas al desarrollo local, al turismo arqueológico y al licenciamiento de intervenciones territoriales se encuentran entre las variantes más conocidas de arqueología postdisciplinaria. En la etapa postdisciplinaria, la arqueología conoce una inserción mercantil antes desconocida (al menos de manera lícita, ya que el tráfico de antigüedades es de más larga data, aunque en general rechazado por la disciplina y el Estado).

Comunidades y pueblos indígenas, comunidades locales y tradicionales, movimientos campesinos y movimientos sociales, que en alguna medida también participan del conocimiento hegémónico, suelen verse igualmente sorprendidos por la situación de conflicto en los entramados territoriales en sus localidades. Desde la posición de los agenciamientos territoriales locales, desarrollar teorías de frontera suele ser una de las primeras necesidades, puesto que deben pensar el mundo a contrapelo de las teorías hegémónicas, pero ahora desde su situación de frontera. Las narrativas de “discontinuidad cultural”, las retóricas del “desierto”, de la “criollización” como pérdida de identidad, de la “desaparición de razas y culturas”, de la “desestructuración” y otras defunciones irreversibles, deben ser contestadas. Pero también se deben pensar a contrapelo el desarrollo, el progreso, el patrimonio cultural y el patrimonio arqueológico, la protección de la naturaleza y tantas otras categorías teóricas que forman el plexo de signos desde el cual la intervención es articulada por el capital y justificada como necesaria por el Estado. Por ello, es en los agenciamientos territoriales de frontera donde se está produciendo teoría decolonial. En consonancia con lo que se ha planteado acerca del desprendimiento (Mignolo 2008) y la violentación simbólica (Grosso 2010b, 2011), es en conversación con la teoría de frontera que la arqueología indisciplinada puede hacer parte de una *nometodología* decolonial (Haber 2011).

Para ello, la arqueología indisciplinada que, a diferencia de la disciplina, ya no está delimitada por un campo objetual y un método, se transforma en una aptitud, una habilidad para poner en tensión el lenguaje / paisaje recorriendo la estratigrafía fractal de su constitución violenta, para desarticular la anatomía del dispositivo disciplinario mediante el cual se produce y arma el conocimiento hegemónico y para restablecer las relaciones sociales constitutivas en las que ya estamos con el mundo objetual. Ahora bien, estas tareas, si se vuelven meros objetivos prácticos de un quehacer académico, no podrían configurar otra cosa que el reforzamiento del lugar hegemónico de su propia enunciación, no podrían ser sino justificaciones altruistas de intervenciones coloniales. Por ello, la arqueología indisciplinada no debe ser una corriente teórica o metodológica que supere a las anteriores corrientes o posiciones académicas. Debido a que la arqueología indisciplinada compone, en conversación local, los intereses que dan forma a la situación, al mismo tiempo corroe el lugar hegemónico del conocimiento. Es en conversación local con la teoría de frontera, y no meramente con la teoría universitaria, que la arqueología indisciplinada puede orientarse en un sentido decolonial contrahegemónico; y es ese sentido el que la dispone hacia la anatomía disciplinaria, la estratigrafía fractal y la deixis objetual (Haber 2010, 2018). Es sobre el propio lugar hegemónico que debe ejercer su *téchne nometodológica*. Dibujar la propia cartografía antagónica ayuda en la composición situacional de intereses.

Además de describir la anatomía disciplinaria, la arqueología indisciplinada opera mediante deixis objetual, estratigrafía fractal, fluidez transtextural y *evestigación*. La deixis del objeto rastrea las huellas que, en el lenguaje / paisaje quedan de las relaciones sociales en las que el mundo colonial es constituido. Permite devolver la subjetividad de la investigación al tejido de relaciones sociales constituyentes. La estratigrafía fractal permite seguir las secuencias de violencia allí donde el lenguaje / paisaje prefiere mostrarse plano y sin espesor. Presencias (estratos) y ausencias (huellas) se superponen secuencialmente de manera que ambas, y su relación secuencial, son constitutivas del mundo colonial. Estratos y huellas se superponen aun cuando consistan en textualidades y texturas distintas, que son puestas en contacto y comunicación por los flujos asociativos y de sentido que atraviesan sus límites. Atender a la relación *evestigial* de estrato y huella, es decir, la búsqueda de relaciones ausentes allí donde sólo se muestran presencias, permite adentrarse en una metodología negativa, una *nometodología*, que se pregunta por aquello que toda afirmación niega (en lugar de seguir obcecadamente una secuencia protocolar prefijada, que impide relacionarse con aquello que del mundo es verdaderamente sorprendente).

La arqueología indisciplinada no es una nueva propuesta en el seno del ámbito académico, sino una urgencia de comunicación con la teoría de frontera. Esta es la que, habitando en la frontera colonial, piensa el lenguaje / paisaje a contrapelo, desde sus agenciamientos territoriales y como parte de las luchas de sentido en los entramados territoriales postcoloniales. En esos contextos, la teoría decolonial se está produciendo como condición de supervivencia y la arqueología indisciplinada ya se desarrolla. La tarea pendiente para los medios académicos –los lugares del conocimiento hegemónico– es, precisamente, la de ponerse en relación de conversación con, el reconocimiento y el aprendizaje de la teoría de frontera, no para reducirlos a insumos para su propio conocimiento científico-académico, sino como conocimientos por derecho propio. Para el conocimiento académico, ello supone interacciones epistémico-políticas y oportunidades de mudanza de su domicilio, allende y contra las posiciones hegemónicas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Gnecco, Cristóbal y Adriana Dias (Editores)
- 2017 *Crítica de la razón arqueológica. Arqueología de contrato y capitalismo.* ICANH, Bogotá.
- Grosso, José Luis
- 2008 *Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza.* Encuentro-Universidad Nacional de Catamarca, Córdoba-Catamarca.
- 2009 Luchas interculturales y políticas del conocimiento. La infrahistoria poscolonial de la educación. En *Universidad, sociedad y ciudad*, editado por I. Pérez. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.
- 2010a Cuerpos de escritura. Narraciones poscoloniales de sentidos incorregibles. En *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y de las emociones*, editado por Adrián Scribano y Pedro Lisdero. Universidad Nacional de Córdoba UNC, Córdoba.
- 2010b Constitutivo, construido. Espacio-tiempo y semiopraxis crítica. En *Cuerpos y emociones desde América Latina*, editado por José Luis Grosso y María Eugenia Boito, pp 39-81. Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.
- 2011 Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la modernidad: movimientos, ritmos, cadencias. En *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)*, editado por José Luis Grosso, María Eugenia Boito y Eliana Toro, pp 246-306. Estudios Sociológicos Editora-PIRKA-Universidad Nacional de Córdoba. Buenos Aires-Córdoba.
- 2012 *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contranarrativas en la telaraña global.* Universidad del Cauca, Popayán.
- 2013 Territorio, restos, restitución. En torno de los cuerpos humanos expuestos en los museos y devueltos a sus comunidades de pertenencia. *Tejiendo la Pirka* 1:32-34.
- 2014 *Más acá del Estado nación: Semiopraxis territoriales en pugna.* Apenas Livros, Lisboa.
- 2016 La comunidad “alterada”: cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad. *Tejiendo la Pirka* 8:18-28.
- 2017 Fagocitación y hospitalidad. Políticas interculturales. *Tejiendo la Pirka* 9:29-39.
- 2018a Prólogo. En *El patrimonio cultural en tiempos globales*, editado por Javier Tobar, Alberto Zárate y José Luis Grosso, pp 11-14. Universidad del Cauca, Popayán.
- 2018b Territorios animados: música, canto y danza. Las políticas silenciosas de la música. En *El patrimonio cultural en tiempos globales*, editado por Javier Tobar, Alberto Zárate y José Luis Grosso, pp 55-92. Universidad del Cauca, Popayán.
- 2018c Universidad, historia e innovación: territorios críticos. *Mamakuna* 8:44-49. Haber, Alejandro
- 2010 *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local.* Encuentro-Universidad Nacional de Catamarca, Córdoba-Catamarca.
- 2011 Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada. *Revista Chilena de Antropología* 23:9-49.
- 2012 Un-disciplining archaeology. *Archaeologies* 8(1):55-66.

- 2016 Severos ernst und Antolins paradoxon. En *Nach dem animismus*, editado por Irene Albers y Anselm Franke, pp 217-225. Kulturverlag Kadmos, Berlín.
- 2018 *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Universidad del Cauca-JAS Arqueología-Ediciones del Signo, Popayán-Madrid-Buenos Aires.
- Hamilakis, Yannis y Philip Duke
- 2007 *Archaeology and capitalism*. Left Coast Press, Walnut Creek.
- Kurosawa, Akira
- 1980 *Kagemusha*. Toho Productions, Tokio.
- Mignolo, Walter
- 2007 *La idea de América Latina*. Gedisa, Barcelona.
- 2008 La opción decolonial. *Letral* 1:4-22.
- Mortensen, Lena y Julie Hollowell (Editoras)
- 2009 *Ethnographies and archaeologies*. University of Florida Press, Gainesville.
- Shepherd, Nick
- 2006 Archaeology at the sharp edge of the trowel. *Archaeologies* 2(2):4-6.
- Silverman, Helaine
- 2005 Embodied heritage, identity politics, and tourism. *Anthropology and Humanism* 30(2):141-155.
- Smith, Laurajane
- 2004 *Archaeological theory and the politics of cultural heritage*. Routledge, Londres.
- Tobar, Javier, Alberto Zárate y José Luis Grosso (Editores)
- 2018 El patrimonio cultural en tiempos globales. Universidad del Cauca, Popayán.

