

Rivolta, María Clara

Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología :
perspectivas desde Sudamérica / María Clara Rivolta; Mónica
Montenegro; Lúcio Menezes Ferreira. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de
Buenos Aires : Fundación de Historia Natural Félix de Azara, 2014.
398 p. : il. ; 24x17 cm.

ISBN 978-987-3781-08-7

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

CDD 930.1

Arte de tapa: ADV Group

Diseño y cuidado de la edición: Rosanna Caramella de Gamarra

Adaptación de diseño e incorporación de últimas correcciones: Jerónimo Arislur

©2014, Fundación de Historia Natural Félix de Azara.

Hidalgo 775, Buenos Aires.

54-11-4905-1100 int. 1210

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

ISBN: 978-987-3781-08-7

Hecho el depósito legal

Impreso en la Argentina

Todos los derechos reservados.

MULTIVOCALIDAD Y ACTIVACIONES PATRIMONIALES EN ARQUEOLOGÍA: PERSPECTIVAS DESDE SUDAMÉRICA

MARÍA CLARA RIVOLTA / MÓNICA MONTENEGRO

LÚCIO MENEZES FERREIRA / JAVIER NASTRI

(Editores)



Facultad de Ciencias Sociales

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL CENTRO DE LA PCIA. DE BUENOS AIRES



FUNDACIÓN
DE HISTORIA NATURAL

FÉLIX DE AZARA

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

**Rafael Pedro Curtoni
Adriana Marcela Paredes Mosquera**

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

Edgar Morisoli

Este trabajo está dedicado a la memoria de Germán Canuhé¹, lonko Rankülche de La Pampa, defensor incansable de los derechos de los pueblos indígenas.

Introducción

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

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

Para dar cuenta de nuestros enfoques y presupuestos teóricos en relación a la idea de multivocalidad presentamos dos escenarios de análisis sudamericanos, el primero refiere al proceso de resistencia y construcción de territorio por parte de los indígenas kisuñeos del suroccidente de Colombia, referido como «liberación de la madre tierra». El segundo pertenece al oeste de la región

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

Liberación de la madre tierra en Kisgo

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

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

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

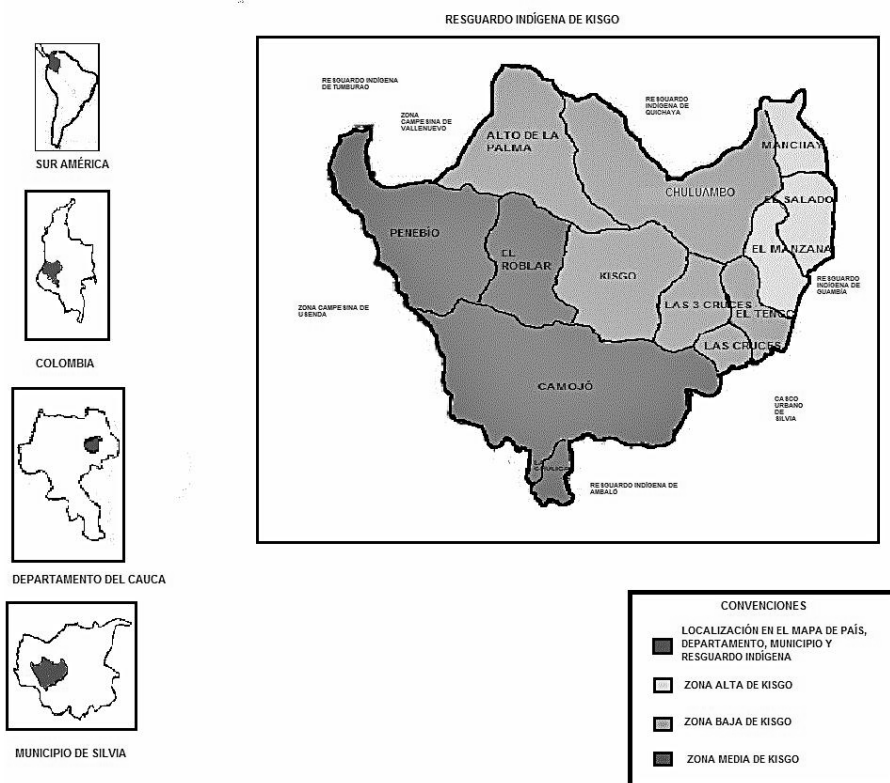


Figura 1. Localización del resguardo de Kisgo.

en concertación con la comunidad, como un documento etnográfico, histórico y arqueológico, pues permite percibir y observar cuáles han sido las huellas de acontecimientos y los resultados de las actividades grupales o individuales de la gente de Kisgo y cuál es la relación que este pueblo indígena mantiene con el territorio. Por consiguiente, al compartir con diversos kisweños, se logró identificar que, entre las diferentes actividades de «liberación de la madre tierra», las que repercuten en los cambios en los paisajes son la recuperación y fortalecimiento del territorio, los lugares sagrados³ y los cultivos tradicionales en Kisgo, los cuales se encuentran estrechamente relacionados con aspectos sociales, culturales, cosmogónicos y políticos de esta comunidad. No obstante, al adentrarnos en el proceso de resistencia indígena, estos cambios cobran significado en la medida en que se camina el territorio con los «mayores» kisweños, pues para ellos no solamente es una extensión de tierra, sino que es construcción social y cultural

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

En este sentido, es trascendental indicar que en Kisgo, los lugares para el desarrollo de las historias del territorio se encuentran ligados con la laguna de Kisgo, lugar central dentro de la cosmovisión kisweña, pues es donde surgieron los habitantes de este territorio (Paredes, 2011). Luego que este espacio fuera secado por misioneros católicos, la memoria social tiene presente que muchos de sus componentes identitarios fueron perdidos, principalmente el territorio, las historias y la lengua, entre otros. Se presentó desunión de sus habitantes e incluso no se generó un reconocimiento como indígenas, dejando a un lado las «huellas» de la cultura material. Con el paso del tiempo, comuneros de este pueblo indígena que participaron en las recuperaciones de tierra y de factores socioculturales de otros pueblos indígenas del Cauca, comprendieron la necesidad de comenzar con la recuperación de «lo propio» en su resguardo. En consecuencia, hacia la década de 1980, se inició el primer momento de «liberación de la madre tierra», que fue conocido como recuperación y fortalecimiento del territorio kisweño⁴. Este consistió no sólo en la recuperación de tierras, mediante las denominadas vías de hecho⁵ o su compra con diversos recursos económicos, sino también a través de la recolección de la memoria social, el análisis de documentos históricos y el empleo de conocimientos de la medicina

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

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

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

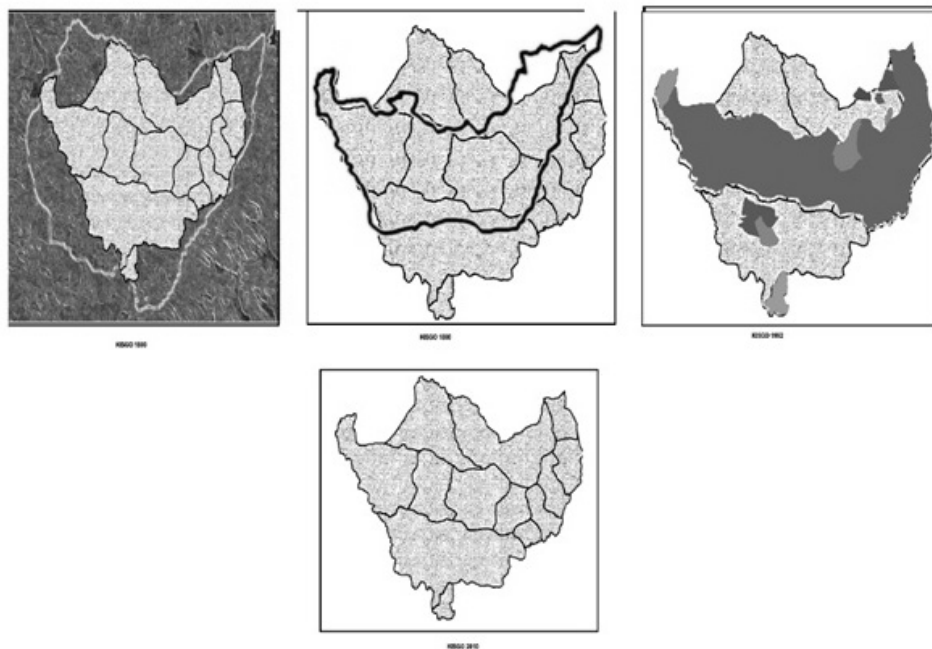


Figura 2. Kisko y sus recuperaciones territoriales.

tradicional. De esta manera, la comunidad ha ido obteniendo gradualmente la extensión de lo que fuera el territorio ancestral (Fig. 2).

En paralelo con estas actividades y en la década de 1990, estos actores sociales continuaron con la recuperación de la memoria social y percibieron que los «mayores» de la comunidad constantemente mencionaban una antigua laguna que había sido secada y su espíritu se había trasladado a Siberia para conformar otra laguna allí⁶. En este instante se inicia el segundo momento de la «liberación de la madre tierra», que correspondió a la recuperación y fortalecimiento de los lugares sagrados, pues se generó la articulación de conocimientos sobre medicina tradicional, el territorio y sus componentes, con el fin de iniciar la recuperación de la laguna de Kisko, inicialmente como

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



Figura 3. Laguna de Kisgo.

sitio turístico. Sin embargo, después de muchas reflexiones y la constante interacción de los médicos tradicionales⁷, se indica que este espacio, debe ser recuperado para ser tomado como un sitio de reflexión, en donde se puedan hacer pagos a la Madre Tierra, porque es donde está «el corazón del pueblo kisweño». En consecuencia, en 1995, se dieron las primeras señales de que la laguna de Kisgo había comenzado a recuperarse, ya que volvió no solamente el espacio físico de la laguna, sino también el espíritu de la laguna (Fig. 3), lo cual convirtió a este espacio en el primer lugar en ser recuperado física y espiritualmente, por medio de una práctica tradicional y local llamada

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

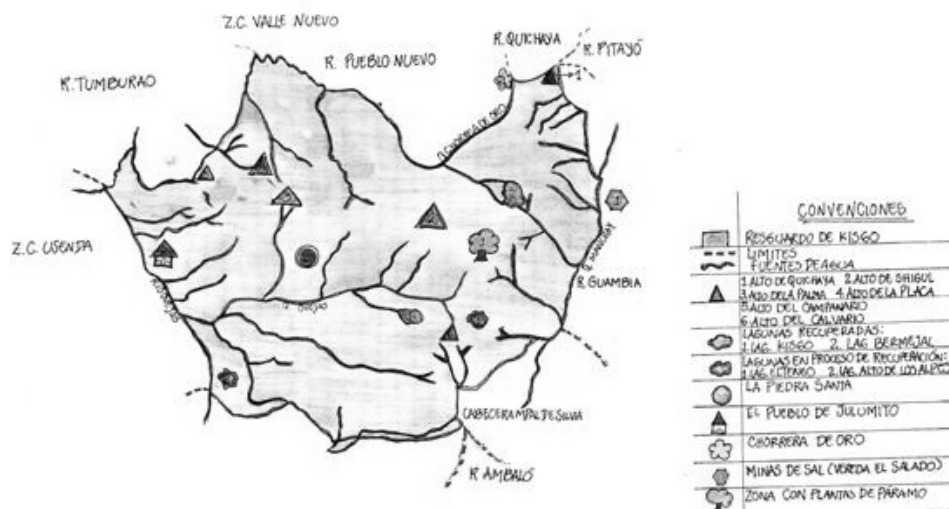


Figura 4. Lugares sagrados recuperados.

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

Durante esta misma década se generó el tercer momento de la «liberación», cuando a raíz del apogeo que los cultivos de amapola tuvieron en diversas zonas de Silvia (resguardos de Guambía, Pitayó, Quichaya), algunos habitantes de Kisgo se vieron incitados a plantar este producto en sus tierras. No obstante, en 1993, la comunidad se reunió en la vereda El Manzanal para

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

discutir sobre esta problemática y su supuesta pertinencia en el resguardo. Se llegó a la conclusión de rechazar el cultivo de amapola en el territorio kisweño porque ello implicaría el desmonte del bosque nativo y la afectación de la tierra; la pérdida de diversidad de plantas y prácticas de cultivo; y la posible presencia de una estructura de violencia asociada a las ganancias de la siembra de amapola. Todo ello podría afectar a la naturaleza, a sus componentes y, en particular, a los seres humanos. Por lo tanto, en el proceso de «liberar la madre tierra» se impulsó el desarrollo de diferentes cultivos como maíz, ulluco, papa, arracacha, trigo, aliso, pilele, flores, quinua, etc. Como consecuencia de estas actividades, se ha podido reactivar la autonomía alimentaria, en el sentido de que se han recuperado diversas recetas para la preparación de alimentos tradicionales kisweños.

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

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

El reentierro de Yancamil y la multivocalidad emergente

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



Figura 5. Ceremonia de re-entierro de Yancamil.

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

ce en esas expresiones da cuenta de la profundidad de las construcciones narrativas relacionadas con la idea de nación y sustentadas en la dicotomía centro-periferia con la correspondiente división y localización territorial de los sujetos (Gnecco 2006).

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

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

la comunidad Rankülche y el descendiente directo de Yancamil, quienes sin dudas tienen preeminencia y derecho tanto para la selección del lugar como para definir las características de la ceremonia.

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

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



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

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

Comentarios finales: multivocality vs multivocalidad

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

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

La ceremonia de reentierro de Yancamil, como evento patrimonial, activó la emergencia de un proceso de «multivocalidad» complejo sustentado más que nada en las diferencias y en el conflicto de las visiones contrastantes. Esta situación plantea una oportunidad para las voces históricamente subalternizadas, como la de los Rankülches, para confrontar con actores y narrativas que sistemáticamente ocultaron y negaron sus derechos y presencia. Sobre todo con aquellos discursos asociados al poder del estado-nación que enunciaron la ausencia de indígenas en la provincia y cuestionaron la legitimidad de las identidades actuales. Algunas de esas historias fueron contestadas por voces/textos Rankülches como las del dirigente Germán Canuhé al expresar «los escritos contemporáneos, influidos tal vez por la prédica roquista⁹ de que conquistaron un desierto, para justificar el genocidio perpetrado contra los habitantes del Mamüll Mapu (país del monte), intentan minimizar la presencia de habitantes originarios en el centro de Argentina, adjudicándonos diversos orígenes, menos el único y verdadero: Siempre estuvimos aquí» (Canuhé, 2003).

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

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

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

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

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

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

Creemos que la práctica multivocal y/o polifónica contribuye a conformar

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

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

concepción de *multivocality* o mejor dicho, ¿a quién sirve? Sin lugar a dudas, esas posturas reproducen relaciones disciplinarias de poder que no hacen otra cosa que neutralizar las implicaciones de las voces otras y de sus intereses, sometiéndolas y controlándolas bajo coordenadas de saber-poder académicas, preestablecidas y globalizadas.

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

Agradecimientos

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

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

Referencias bibliográficas

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

- Curtoni, R. y M. G. Chaparro (2007-2008). «El re-entierro del cacique José Gregorio Yancamil. Patrimonio, política y memoria de piedra en la pampa Argentina». En: *Revista Chilena de Antropología*: 9-36.
- (2008). «El Espejo de la Naturaleza y la Enfermedad Histórica en la Construcción del Conocimiento». En: *Intersecciones en Antropología* 9: 213-227.
- Diario *La Arena*. 2006. «Trasladan al cacique Yancamil a la plaza». Nota del 19 de agosto de 2006, pág. 21. Santa Rosa, La Pampa.
- Endere, M. L. (2007). «Management of Archaeological Sites and the Public in Argentina». *BAR International Series* 1708. Archaeopress, Oxford.
- García (1976). *Antropología del territorio*. Talleres Editoriales Josefina Betancor, España.
- Gnecco, C. (Ed.) (1999). *Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- (2006) «Territorio y alteridad étnica: fragmentos para una genealogía». En: *(Des) territorialidades y (No) lugares. Procesos de configuración y transformación social del espacio*, Herrera Gómez, D. y C. Piazzini (Eds.), pp.221-246. La Carreta Editores, Medellín.
- Gómez, H. y Ruíz, C. (1997). «Territorialidad Páez». En: *Paeces Gente Territorio. Metáfora que perdura*, Gómez, H. y C. Ruíz (Eds.), pp. 25-63. Universidad del Cauca, Fundación para la Comunicación Popular - FUNCOP, Popayán.
- González Ruibal, A. (2010). «Contra la pospolítica: Arqueología de la guerra civil española». En: *Revista Chilena de Antropología* Nro. 22: 9-32.
- Hodder, I. (1999). *The archaeological process. An introduction*. Blackwell Publishers Ltd., Oxford, UK.
- Holtorf, C. (2005). «Beyond crusades: how (not) to engage with alternative archaeologies». *World Archaeology* 37(4): 544-551.
- Marshall (2002). «What Is Community Archaeology?» *World Archaeology* 34 (2): 211-219.
- McNiven, I. y L. Russell (2005). *Appropriated Pasts. Indigenous Peoples and the Colonial Culture of Archaeology*. Altamira Press, Oxford.
- Mendoza, M. (2007). «Identidad y políticas de reconocimiento: discurso y prácticas en la construcción de la alteridad de los pueblos originarios». En: *Quinto Sol Revista de Historia Regional*, 11: 123-142.
- Paredes, A. (2011). «Los procesos de liberación de la madre tierra y los cambios en los paisajes de lo(a)s kisweño(a)s, en el territorio ancestral, resguardo de Kisgo, municipio de Silvia, departamento del Cauca». Tesis para optar al título de Antropóloga, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad del Cauca.
- Portela, H. (2000). «El pensamiento de las aguas de las montañas. Coconucos,

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