

“TRES NIÑOS PARA LA MEMORIA”:

ARQUEOLOGÍA, EXHIBICIÓN Y PODER EN EL CASO DE LAS MOMIAS DEL
LLULLAILLACO (SALTA, ARGENTINA).

TESIS DE MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN Y POLÍTICA QUE PRESENTA

PAULINA ALVAREZ

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

CIUDAD DE MÉXICO, XX DE NOVIEMBRE DE 2018

Resumen: En el presente trabajo propongo un conjunto de reflexiones críticas que, a partir del análisis de un caso específico -el hallazgo, patrimonialización y museificación de los “Niños del Llullaillo” en Salta, Argentina-, ponen de manifiesto que la arqueología, lejos de ser una práctica científica neutral, constituye un modo colonial de intervención en lo local. Centro mi atención en prácticas y discursividades configuradas a partir de relaciones de poder particulares previamente establecidas que llamo “entramados territoriales”. Me detengo especialmente en la producción de otredad a partir de matrices de alteridad históricamente constituidas y de identidades políticas globalizadas, propias del multiculturalismo neoliberal. Y rastreo las marcas discursivas de esos procesos y poderes en la muestra del Museo de Arqueología de Alta Montaña, donde se exhiben los hallazgos, entendido como un dispositivo exhibitorio de carácter ritual en que es posible interpretar la concurrencia simultánea de profanaciones y consagraciones del patrimonio arqueológico que se valen de nociones tanto científicas como místicas. Finalmente, argumento que, además de narrativas oficiales, la arqueología produce imágenes del pasado y de la muerte que nutren otros imaginarios y se articulan a otro tipo de narrativas. Estas imágenes son diversamente significadas en las prácticas cotidianas, sus sentidos sólo parcialmente pueden ser fijados -“estabilizados”- por los discursos y prácticas institucionales. Dejan un “resto” cuya consideración permite comenzar a desmontar la operación epistemológica de la arqueología que, por un lado debilita los vínculos de arraigo de las poblaciones, y por otro fuerza a los/as arqueólogos/as y visitantes del museo a reprimir la dimensión experiencial de sus vivencias, los impactos afectivos, los aspectos vinculados a la imaginación y el deseo que inevitablemente esas imágenes actualizan.

A mis abuelos, Marcelo y Piba, tesoros de mi memoria.

A mis padres, Susana y Antonio.

A mi querida maestra Rita Segato.

A mis interlocutores cotidianos, Aurea y Omar.

Índice.

Agradecimientos	4
Introducción	6
Capítulo 1. “Cuando el pasado reaparece intacto”. Arqueología y entramados territoriales	23
1.1. Muertes antiguas / cuerpos intactos. Azar, materialidad y discursividades.....	23
1.2. La autoridad arqueológica en el “campo”: división del trabajo, género y raza.....	29
1.3. Valor científico, valor mediático y valor patrimonial. Riesgo.....	43
1.4. ¿Quiénes eran y cómo murieron? Narrativas arqueológicas.....	53
1.5. Colonialidad y neoliberalismo multicultural. ¿Qué puede un/a arqueólogo/a?.....	57
Capítulo 2. Los movimientos indígenas y la “comunidad científica” ante el museo.....	63
2.1. De profanaciones y renacimientos. Las organizaciones indígenas y el museo.....	64
2.2. Los marcos jurídicos: pueblos originarios y patrimonio arqueológico.....	78
2.3. Cosa de expertos: “salvajadas”, memoria ancestral y circo.....	81
2.4. La patrimonialización arqueológica a nivel local.....	89
Capítulo 3. ¿Museo o mausoleo? Narrativas museográficas.....	96
3.1. El intacto pasado presente.....	98
3.2. La perspectiva científica y la perspectiva mística.....	119
3.3. Matrices de alteridad.....	128
Capítulo 4. Los tesoros de la memoria.....	146
4.1. La Puna como paisaje encantado.....	148
4.2. La vida de las montañas.....	151
4.3. Arqueología, género y destino.....	156
4.4. Los indios en el espacio de muerte.....	162
4.5. Cerros, vírgenes, doncellas y santos.....	168
4.6. Vida y muerte de los “Niños del Llullaillaco”.....	175
Reflexiones finales (aperturas)	187
Bibliografía	195

Agradecimientos.

Esta tesis es producto de un sinnúmero de encuentros y diálogos sin los cuales no existiría o, al menos, no tendría esta forma. Agradezco en general todos esos encuentros y diálogos. En particular, mi primer agradecimiento es para Rita Segato, la persona que me animó a pensar que podía retomar mis estudios de posgrado después de haber atravesado situaciones de violencia académica que me marcaron. Además, su pensamiento me acompaña, muchas de mis reflexiones son resultado de conversaciones reales e imaginarias con su voz autoral. Sumo a este agradecimiento a Mario Rufer, mi tutor, que me acompañó generosamente a lo largo de todo el proceso, tanto en las cuestiones prácticas del estar tan lejos de casa, algo que conoce muy bien, como en lo estrictamente intelectual. Sus sugerencias bibliográficas, sus preguntas provocadoras, sus observaciones críticas, todo resultó fundamental en el proceso de aprendizaje del que esta tesis es producto. Deseo agradecer profundamente también a Miriam y Guiomar, que me acompañaron desde lejos cuando parecía que mi postulación a la maestría no podría continuar. Sin su ayuda hubiera quedado en anteproyecto. Gracias a Leticia Fitte, amiga del alma, por el refugio en su casa de Buenos Aires cuando hacía trámites eternos y desesperantes. Muy importantes también fueron los aportes de lxs profesorxs de la maestría: Guiomar Rovira, Jerónimo Repoll, Reyna Sánchez, Raymundo Mier, Margarita Zires, Lourdes Berruecos, Silvia Gutiérrez, Margarita Reyna, Silvia Tabachnik. Especialmente lxs de la línea de “Estética”, Yissel Arce y Eduardo Andión, cuyas críticas y preguntas me ayudaron a afinar la pluma y el pensamiento. A todxs ellxs, muchas gracias. Así de importante ha sido también para mí el acompañamiento cotidiano de mis compañeras y compañeros de la maestría, las conversaciones serias y las intrascendentes, los abrazos y los paseos, las horas en “La Saeta” (y otros recintos) y los mates compartidos en clases. Varios mundos encontrados que ensancharon mi mundo. Gracias a mis queridas amigas: Marisol, Mara, Aurea, Stefanía y Nayelli. Gracias querido Maai. Gracias Julio y David, por recibirme/nos en su ciudad; gracias Julián, Juan Esteban, Iván, José Luis, Camilo, François, Armando. Un agradecimiento especial para Omar, mi primer y paciente lector, compañero del día a día.

Por otro lado, deseo agradecer a dos personas que me recibieron con toda generosidad en Salta, Alejandra Cebrelli y Víctor Arancibia, él recientemente fallecido. Además de conversar y alimentarme, ambos me ayudaron a establecer contacto con algunas

de las personas que entrevisté. Todo hubiera sido muy difícil sin su ayuda. Gracias al Tano Oieni, por su tiempo y el maravilloso relato sobre los “Niños”. Vaya mi agradecimiento también para la directora del MAAM, Gabriela Recagno, que me abrió las puertas del museo. Quiero agradecer especialmente a Christian Vitry y Fernanda Zigarán, integrantes del equipo técnico del museo, que suspendieron sus actividades para conversar durante horas conmigo, que compartieron sus experiencias y confiaron en mí. Mi mirada crítica hacia a arqueología no me ha impedido ver la dimensión reflexiva, autocrítica y la honestidad intelectual de sus trabajos, y el esfuerzo común por mejorar los aspectos más negativos de la disciplina. Reitero aquí la fórmula usual, quiero destacar que el contenido de esta tesis es mi exclusiva responsabilidad.

Finalmente, quiero agradecer con el alma el acompañamiento de mis afectos lejanos: familia y amigas más queridas (Vero, Mari, Leti, Paula, Pato). No hay pensar sin sentir, sin afectos no hay sentido.

Introducción.

Los primeros días de abril de 1999, los medios de comunicación con mayor alcance en la Argentina, los diarios *Clarín* y *La Nación*, hicieron pública una noticia impactante: una excavación arqueológica realizada a más de 6.700 metros de altura, en la cima del volcán Llullaillaco (provincia de Salta, noroeste argentino), había dado como resultado el hallazgo de tres momias. La excavación había sido financiada por la *National Geographic Society*, y co-dirigida por el antropólogo estadounidense Johan Reinhard y la arqueóloga argentina Constanza Ceruti, investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Completaban el equipo estudiantes argentinos y peruanos.

Era el sitio arqueológico más alto del mundo y las momias, cuerpos congelados de niños entre 6 y 14 años de edad, eran las mejor conservadas del mundo. Fueron bautizados como los “Niños del Llullaillaco” y se presumía habían sido ofrecidos en sacrificio más de 500 años antes, en el marco de un ritual estatal inca conocido como *capacocha*. Los cuerpos estaban intactos, tanto que los integrantes del equipo de excavación afirmaron que parecían dormir o haber fallecido recientemente. También estaban intactos los ajueres que los acompañaban, más de un centenar de objetos entre los que se destacaban estatuillas de metales preciosos, piezas cerámicas, vasos de madera, elaborados textiles de lana de camélido y tocados de plumas¹.

Jamás un hallazgo arqueológico había tenido una repercusión tan inmediata ni generado tantas polémicas en la opinión pública. En un país en que el pasado prehispánico nunca fue significado en relatos de monumentalidad o espectacularidad, ni incluido en una narrativa de nación que encontrara en él su origen mítico y su grandeza -como sí ocurre por ejemplo en México y Perú-, de pronto la arqueología adquiría protagonismo.

La primera disputa con visibilidad mediática se suscitó en torno a la propiedad de los derechos de cobertura periodística. La *National Geographic* se había reservado la exclusividad, lo que impedía la propagación de imágenes y datos distintos a los comunicados en conferencia de prensa. Los científicos y sus colaboradores, apremiados por contratos de confidencialidad, mantenían en secreto los protocolos de investigación. Esto generó

1 “Están casi intactas tres momias de 500 años”, nota de *Clarín* publicada el 7/4/1999. Disponible en: https://www.clarin.com/sociedad/intactas-momias-500-anos_0_HJ_xX1CgCYx.html. Además: “Sacrificios humanos”, nota de *La Nación* del 30/3/1999. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/133108-sacrificios-humanos>. Ambas páginas consultadas el 26/10/17.

inquietudes respecto a lo que ocurría con las momias y cuáles eran las tareas que se llevaban adelante, preocupaciones expresadas principalmente por representantes de medios locales y nacionales². Se criticó el hecho de que una entidad privada extranjera tuviera la exclusividad de información, lo que colisionaba con la Constitución y la legislación en materia de patrimonio cultural de la provincia³. Y, aunque el gobernador y el ministro de educación intervinieron en negociaciones, la exclusividad se mantuvo hasta la publicación internacional⁴. A pesar de eso, la información se propagó inicialmente por la vía del rumor y, concluida la exclusividad, como multiplicidad de imágenes y datos disponibles en internet y medios alternativos de comunicación. Entre los rumores tempranos, se filtró el dato de que se habían realizado tomografías en el hospital público de la ciudad de Salta. Un hombre aseguraba haber sido el primer paciente en utilizar el tomógrafo inmediatamente después, y que el contacto con “la energía de los niños-momia” había realizado en él una cura milagrosa de su epilepsia⁵. Desde entonces, gran cantidad de imágenes son producidas y puestas en circulación en un flujo que no cesa. Una simple búsqueda en internet resulta en una abrumadora diversidad de fotografías, obras de artistas plásticos y montajes digitales.

Otra de las disputas con eco mediático tuvo que ver con la institución responsable de la custodia y conservación de los materiales arqueológicos. Al tratarse de momias congeladas, el tiempo y la tecnología eran factores cruciales para prevenir su deterioro. La Universidad Nacional de Salta contaba con profesionales en arqueología, aunque -como toda institución pública en esa coyuntura de crisis económica e institucional- carecía de presupuesto. Por su parte, la Universidad Católica de Salta, vinculada a Ceruti y Reinhard, había comprometido previamente sus instalaciones y asegurado el presupuesto. Después de permanecer un breve lapso en un edificio de Gendarmería Nacional, fuerza de seguridad encargada de la guardia de fronteras, se autorizó el depósito de los materiales en la

2 "Niegan información sobre las momias incas halladas en Salta", nota de *Clarín* del 26/4/1999. Disponible en: https://www.clarin.com/sociedad/niegan-informacion-momias-incas-halladas-salta_0_BkIMH6TI0tx.html. Consultada el 26/10/17.

3 La República Argentina es, por su Constitución Nacional, un estado federal compuesto de estados provinciales. Salta, lugar del hallazgo, es uno de ellos. La norma en cuestión es la Ley Provincial 6.649, “Régimen de los monumentos y museos históricos, arqueológicos y paleontológicos”, promulgada en el Boletín Oficial el 31/12/1991. Esta norma y las siguientes pueden consultarse en: <http://www.saij.gob.ar/home>.

4 Reinhard, J. “Children of Inca sacrifice found frozen in time”. Revista *National Geographic*, Vol. 196, n° 5, pp. 36-55, november 1999. El hallazgo fue nota de tapa.

5 Ceruti, M.C. (2012). “Los niños del Lullailaco y otras momias andinas: salud, folclore, identidad”. *Scripta Ethnologica*, vol. XXXIV, pp. 89-104. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Buenos Aires, Argentina.

Universidad Católica de Salta⁶. Como parte de las negociaciones, el gobierno de la provincia prometió la construcción de un museo en el centro de la ciudad⁷. El proyecto se presentó al público en junio de 2001⁸ y, tras una serie de demoras por problemas financieros, se inauguró en noviembre de 2004 con el nombre de Museo de Arqueología de Alta Montaña (MAAM)⁹. Al principio sólo se exhibieron objetos de los ajuares, hasta que un año después se desarrolló un dispositivo que combinaba las funciones de tanque criogénico y vitrina¹⁰.

Apenas tomó estado público la noticia del hallazgo, los medios difundieron una serie de reclamos por parte de integrantes de movimientos indígenas. El Consejo Indio de Sudamérica (CISA) demandaba al presidente de la nación y al gobernador de Salta que el destino de los "niños" fuera decidido por las organizaciones indígenas argentinas. Además, calificaba el trabajo de los arqueólogos como una profanación¹¹. En 2004, la Comunidad Indígena Kolla de Los Andes solicitó la restitución de los "Niños del Llullaillaco" a Tolar Grande -el pueblo más cercano al lugar de excavación-, afirmando que pedirían el apoyo de organismos nacionales e internacionales para "rescatar y reubicar en su casa de origen" a los que llamaron "hermanos mayores"¹². Muy ligada a este conflicto surgió una polémica por la exhibición de los cuerpos, que puso en juego consideraciones éticas, reclamos de comunidades indígenas e intereses económicos ligados a la explotación turística¹³.

Todas estas disputas contribuyeron al debate sobre el interés público de las prácticas y materiales arqueológicos. Antes del hallazgo, la única normativa nacional era la Ley 9.080 de Ruinas y Sitios Arqueológicos, promulgada en 1913 y reglamentada en 1921. En ella se establecía que las ruinas y sitios eran propiedad de la nación, y designaba a tres museos

6 "Momias salteñas en apuros burocráticos", nota de *La Nación* del 30/3/1999. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/133107-momias-saltenas-en-apuros-burocraticos>. Consultada el 26/10/17.

7 "Las momias salteñas esperan tener su museo", nota de *La Nación* del 8/8/1999. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/148820-las-momias-saltenas-esperan-tener-su-museo>. Consultada el 26/10/17.

8 "Construyen un museo para exhibir las momias mejor conservadas del mundo", nota de *Clarín* del 10/6/2001. Disponible en: www.clarin.com/sociedad/construyen-museo-exhibir-momias-mejor-conservadas-mundo_0_SypQ31ulAKx.html. Consultada el 26/10/17.

9 "Inauguraron el Salta el museo de las momias", nota de *Clarín* del 20/11/2004. Disponible en: https://www.clarin.com/ediciones-antiores/inauguraron-salta-museo-momias_0_HJq-gejk0te.html. Consultada el 26/10/17.

10 "Exhibirán en noviembre las momias del Llullaillaco", nota de *Clarín* del 19/7/2005. Disponible en: https://www.clarin.com/ediciones-antiores/exhibiran-noviembre-momias-llullaillaco_0_BJ9eOHukAF.html. Consultada el 26/10/17.

11 "Momias: piden que las devuelvan", nota de *Clarín* del 27/4/1999. Disponible en: https://www.clarin.com/sociedad/momias-piden-devuelvan_0_Bk1MXaaxAFg.html. Consultada el 26/10/17.

12 "Momias del Llullaillaco", nota breve de *La Nación* del 4/10/2004. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/642003-brevs>. Consultada el 26/10/17.

13 "Controversia por la exhibición en Salta de momias de 500 años", nota de *La Nación* del 13/9/2005. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/738311-controversia-por-la-exhibicion-en-salta-de-momias-de-500-anos>. Consultada el 26/10/17.

ligados a universidades nacionales como organismos responsables de la investigación, resguardo de colecciones y publicación de resultados. A pesar de ser una norma inconstitucional, dado el carácter federal de la República Argentina, se mantuvo vigente por casi ochenta años. El mismo año del hallazgo, 1999, se aprobó la ley nacional de “Régimen del Registro del Patrimonio Cultural”. En 2001 se promulgó la ley de “Disposición sobre restos mortales de aborígenes que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas”. Le siguió la ley de “Protección del patrimonio arqueológico y paleontológico”, reglamentada el año siguiente. Finalmente, en 2010, se dictó un decreto nacional de “Cumplimiento de las directivas y acciones de la ley sobre aborígenes”. Fuera del marco jurídico, también en 2010, la Asociación de Arqueólogos Profesionales de la República Argentina (AAPRA) aprobó su Código de Ética Profesional, en que se hacía referencia explícita al respeto con que deben tratarse los restos humanos, así como a la necesidad de consensuar acciones con los actores sociales interesados¹⁴. La descripción del contenido de cada norma resultaría muy extensa. Interesa, en cambio, destacar la vitalidad de las discusiones, en contraste con la prolongada inmovilidad de la norma anterior.

Esta serie de acontecimientos relacionados con el hallazgo de los “Niños del Lulluillaco” sucedió en un momento muy particular de la historia reciente de la Argentina, la transición traumática entre el desfinanciamiento del Estado a finales de la década de 1990, su quiebra en diciembre de 2001 y la recuperación posterior a 2003. La “Crisis del 2001”¹⁵, ocasionada por la profundización durante la década anterior de las políticas neoliberales iniciadas en la última dictadura cívico-militar, había provocado el hundimiento de los marcos de referencia económicos, políticos y sociales que hasta el momento permitían pensar los destinos nacionales. En aquel escenario, la estabilización institucional, la recuperación de la “governabilidad”, requirió el establecimiento de nuevas alianzas a nivel internacional. Se hizo imposible sostener un modelo económico dependiente, orientado a la exportación de materias primas, la importación de productos manufacturados y un fuerte endeudamiento con organismos internacionales de crédito. Se implementaron, entonces, mecanismos de

14 Disponible en: <http://www.aapra.org.ar/institucional-2/codigo-de-etica-profesional/>. Consultada el 26/10/17.

15 Por “Crisis del 2001” se entiende un conjunto de desajustes económicos –recortes del gasto público, recesión, retención de depósitos bancarios, fuga de divisas, cesación de pagos de la deuda externa, desempleo, multiplicación de pseudo-monedas locales y provinciales en reemplazo del escaso circulante– que culminó en una masiva movilización social los días 19 y 20 de diciembre de aquel año. Las movilizaciones protagonizadas principalmente por ahorristas y organizaciones de trabajadores desempleados, los “piqueteros”, fueron brutalmente reprimidas, dejando como saldo 39 muertos y centenares de heridos. Esta crisis concluyó con la renuncia del presidente y la sucesión de cuatro presidentes provisionales en una semana (Svampa, 2017).

integración regional con otros países del Cono Sur. Así, la Argentina se inscribió en lo que desde perspectivas contrapuestas ha sido llamado “ciclo de gobiernos progresistas” o “populismos” latinoamericanos (Svampa, 2017).

En ese marco, la imaginación histórica sobre la excepcionalidad de la nación argentina comenzó a transformarse. Los relatos que la presentaban como una “Europa Americana”, país de blancos con una formación social diferente de la del resto del continente, fueron cuestionados en diversos espacios de gran visibilidad pública, por ejemplo los desfiles oficiales en la conmemoración del Bicentenario en mayo de 2010 en Buenos Aires y la “Otra marcha” de pueblos indígenas desde distintos puntos del país hacia la capital (Rufer, 2012a; Lugones y Rufer, 2012; Citro, 2017). Hacia adentro, descomposición de los marcos de sentido oficiales de la comunidad imaginada¹⁶. Hacia afuera, necesidad de establecer alianzas con otras naciones de la región. No es de extrañar que emergiera una corriente de revisionismo histórico¹⁷ que disponibilizó imágenes y narrativas alternativas del pasado nacional que hacían foco en individuos y colectivos hasta entonces borrados -afrodescendientes y pueblos originarios-, y en la violencia del despojo al que históricamente fueron sometidos. Se acortaba la distancia entre la experiencia argentina y la de otras naciones latinoamericanas.

Ese mismo proceso de crisis, revisión y reconfiguración impactó, de un modo cuyos efectos aun resultan opacos, en las prácticas arqueológicas, prácticas disciplinarias de producción de narrativas autorizadas sobre el pasado junto a la historia. Dos arqueólogos argentinos, Politis y Curtoni, esbozaron una historización tentativa de la relación entre arqueología y política durante la segunda mitad del siglo XX y la primera década del XXI. Para ellos, la reflexión crítica sobre esta relación es ineludible, ya que “... the past is an interpretative construction dependt upon the sociopolitical context of knowledge production” (2011:496). Algunos temas próximos a esa reflexión serían las ideas sobre los “otros”, las políticas culturales, los procesos de conformación nacionales y el rol de las clases gobernantes, y la posición del país en el contexto mundial. Su punto de partida es el reconocimiento de la influencia de la hegemonía anglo-americana en las formas de

16 Ver Anderson, B. (2006).

17 Incluso se lo promovió desde el Estado, por ejemplo a través de la creación, en 2011, del Instituto Nacional de Revisionismo Histórico Argentino e Iberoamericano Manuel Dorrego. El mismo fue disuelto por decreto presidencial en 2015 y sus partidas presupuestarias redireccionadas al Ministerio de Cultura. <https://www.lanacion.com.ar/1859288-por-decreto-mauricio-macri-oficializo-la-disolucion-del-instituto-dorrego>. Consultado: 01/03/18.

acercamiento e interpretación del pasado en Sudamérica. Una influencia similar ejercería la promoción de valores universales a través de la introducción de políticas de gestión, protección, conservación e interpretación de un patrimonio mundial. En su periodificación, construida a la manera arqueológica pero asociada a períodos presidenciales, el año 1999 inaugura el último segmento: “From Crisis to Restoration”¹⁸. Caracterizan este período como un momento de pluralidad teórica para la arqueología argentina, de inserción en discusiones globales ligadas a tópicos de género, multivocalidad, agencia humana, arqueología del paisaje, etc. Además, señalan que es el momento en que volvió a legislarse la práctica arqueológica y se suscitaron debates éticos, el más importante referido a la exhibición de restos humanos. También se incluyeron temas como el reclamo territorial indígena, los conflictos mineros y la participación indígena en la investigación. Finalmente, se publicaron varias compilaciones, tanto académicas como de difusión, algo que para los autores constituiría un reflejo del creciente interés público por la arqueología. Algunas políticas emprendidas durante la presidencia de Néstor Kirchner (2003-2007), como la promoción científica, el incremento presupuestario y la prioridad de integración socio-política con países sudamericanos antes que el alineamiento y la dependencia de EEUU, son factores que para ellos resultaron determinantes de estos movimientos dentro de la disciplina.

¿Cuál es la conexión entre un acontecimiento particular, el hallazgo de los “Niños del Llullaillaco, los cambios estructurales detonados por la Crisis de 2001 y las modificaciones en la disciplina arqueológica? Lo que se postula en los argumentos de Politis y Curtoni (2011) es una relación de determinismo mecánico, casi de ajuste homeostático, entre los cambios macroestructurales (de orden económico-político), los cambios en las prácticas e imaginarios sociales y la reestructuración disciplinaria. Aquí me propongo explorar críticamente este argumento a partir de la consideración del caso puntual, ocurrido el mismo año en que los arqueólogos fechan el comienzo de la última fase de la relación arqueología/política en Argentina: 1999.

¿De qué manera el hallazgo de los “Niños del Llullaillaco”, su visibilización fuera de los ámbitos académico-científicos y la proliferación de imágenes contribuyeron al debate público sobre las prácticas y los discursos arqueológicos? ¿Qué sentidos produjo y/o movilizó el

18 Los autores construyen una secuencia que comienza en 1958, momento de creación del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas) y de apertura de carreras de grado en las universidades nacionales de Buenos Aires y La Plata. Los períodos que recortan son: Antes de 1958, 1958-1983: golpes de estado, 1983-1989: regreso de la democracia, 1989-1999: neoliberalismo, y 1999-2010 (Politis y Curtoni, 2011).

hallazgo y su difusión, especialmente en cuanto a los modos de significar el pasado prehispánico? ¿Qué tipo de presencia del pasado en el presente posibilita la investigación y exhibición de estos niños-momia, y más ampliamente el trabajo arqueológico? ¿Cómo se vincula esa presencia con los grandes relatos nacionales y la construcción cotidiana del estado-nación, y cuál es el lugar de lo indígena en esos discursos y prácticas?

En este conjunto de preguntas se perfilan distintas temáticas que, en líneas generales, las ciencias sociales y las humanidades han abordado de forma inconexa, a partir de estrategias metodológicas diferentes y con categorías teóricas distintas: la dimensión de las prácticas, la de los discursos, la de las representaciones e imaginarios, y la de la experiencia. Ciertas tensiones subyacen esos abordajes clásicos, las que oponen agencia y estructura, hegemonía y subalternidad, ideología y resistencia, dicotomías efecto de la desconcertante relación entre una miríada de manifestaciones particulares de la vida social y unos pocos órdenes generales caracterizados analíticamente. A todo esto se agrega, en el caso particular de los “Niños del Lullaillaco”, una confusión temporal. Pasado y presente, temporalidades asociadas a la muerte y la vida, se evocan, se entremezclan, pierden sus fronteras. De allí los desafíos metodológicos y epistemológicos que enfrento en esta tesis, especialmente la inexistencia de un método que prescriba vías de análisis para un conjunto de materiales tan heterogéneos como los que constituyen mi corpus -restos arqueológicos, conjuntos arquitectónicos, oralidades, textos, imágenes-. Frente a esas tensiones y confusiones, he optado por una indagación y una escritura “sin garantías”, abiertas a las contradicciones y contingencias de “lo real” que ponen en riesgo las categorías-entidades con las que operamos habitualmente para pensarnos y pensar a los otros (Dube, 2007, citado por Rufer, 2016:92).

Valgan algunas aclaraciones iniciales sobre esta tesis. En primer lugar, no es una etnografía, ni una arqueología, ni una historia, ni una historiografía, aunque se mueve por los límites entre todas ellas. No he utilizado marcos disciplinarios para clasificar materiales y fuentes, y analizarlos por separado con herramientas teórico-metodológicas distintas. Tampoco he optado por una disciplina que funcione como lenguaje maestro, ni emprendido la búsqueda de una síntesis superadora o una destrucción iconoclasta a través el montaje de fragmentos teóricos diversos. Intento, sí, aproximarme a una línea de ejercicios interdisciplinarios que, colocados “... entre las disciplinas, en sus márgenes, entablan una crítica al propio discurso en el que están inscritos” (Gorbach y Rufer, 2016:15).

Relacionado con lo anterior, en este texto no he separado nítidamente ni ordenado cronológicamente los distintos presentes (el de mi experiencia etnográfica, el de las enunciaciones de mis interlocutores, el de la escritura, el de la lectura) y los distintos pasados (sus huellas en restos arqueológicos, fuentes documentales, recuerdos y narraciones de experiencias) que pongo en diálogo en el argumento. Deseo, así, escapar a lo que De Certeau (2010:101 y ss.) define como “inversión” en la escritura de la historia, una coacción disciplinaria que impone comenzar a escribir por el final, el punto de llegada de la investigación. Pretendo escapar también de la imposición de creación de un orden lineal y totalizador en que los resultados se acumulen y conduzcan a una conclusión que clausure toda pregunta. He intentado, en cambio, escribir de un modo que no suprima la errancia de mis prácticas de investigación, que de cuenta de las lagunas y carencias que marcan esta relación de conocimiento con el mundo y los demás.

Por último, esta tesis tampoco construye una “heterología”, un discurso sobre algún tipo de “otro” (pueblos indígenas, arqueología, estado, prensa, los muertos, el pasado) distinguido de mí en tanto voz académica autorizada para representarlo. Si bien abordo esas distinciones -alteridades-, lo hago en el interjuego de una trama provisoria de la que también formo parte. E incluyo en el análisis lo que cuestiona esas posiciones, las relativiza, las torna parcialmente inadecuadas, los “*lapses* en la sintaxis construida por la ley del lugar” que prefiguran el regreso de lo rechazado, lo que “... se ha convertido en impensable para que una nueva identidad *pueda* ser pensable” (De Certeau, 2010:18)¹⁹.

La forma que pretendí darle a mi indagación se aproxima a las ideas de Taussig sobre la contextualización, desarrolladas por el autor en el ensayo *Violencia y resistencia en las Américas: El legado de la conquista*. En lugar de insertar unos acontecimientos referidos a un “Otro” en una trama de relaciones sociales e históricas, y pensar que eso explica un estado de cosas, contextualizar implica para él una “... manera de conectarse que abarca tiempos incongruentes y yuxtapone espacios apartados y diferentes” (1995:65):

“... el procedimiento de contextualizar debería admitir muy conscientemente nuestra presencia, nuestra mirada escudriñadora, nuestras relaciones sociales y nuestra enormemente confusa comprensión de la historia y su sentido. Esto no es una autobiografía... porque primeramente se abre a una ciencia de mediaciones, ni Yo ni el Otro, sino sus mutuas implicaciones, y segundo, porque descubre el carácter colonial de la relación intelectual a la cual el Otro, contextualizado, ha estado sometido durante tanto tiempo” (Taussig, 1995:65-66).

19 Cursivas en el original.

El trabajo consistiría en detectar los vacíos estratégicos y cambios de enfoque en el espacio público, en los discursos y monumentos que habitualmente profundizan y fortalecen la ideología, con la intención de subvertir la autoridad que sostienen. Además, se trataría de crear discursos contrarios a las voces oficiales, a las representaciones y versiones autorizadas del pasado, discursos capaces de “sacudir las conexiones de los patrones conocidos y reacomodarlas dentro de patrones nuevos” (1995:69).

La arqueología, como disciplina autorizada para la producción de discursos sobre el pasado prehispánico, es el punto de partida. Sus narrativas son oficiales, su lugar de enunciación es el del estado-nación. Como señalé antes, Politis y Curtoni (2011) afirman que para comprender la relación entre política y arqueología en Argentina a partir de mediados del siglo XX es necesario reconocer la influencia de la hegemonía anglo-americana. Si nos remontáramos más atrás, también deberíamos reconocer que desde fines del siglo XIX, las investigaciones arqueológicas elaboraron sus esquemas interpretativos del pasado local utilizando marcos temporales y conceptos creados para dar cuenta del pasado europeo (Podgorny, 2009). Lo que para algunos autores es sólo influencia, desde la perspectiva crítica de la colonialidad del poder puede ser interpretado como hegemonía europea u occidental (Quijano, 1992, 2000). Al igual que todas las otras formas de trabajo integradas al patrón de poder mundial que emergió con la colonialidad, la producción de conocimiento comportó la división de trabajo entre un Norte geopolítico y un Sur Global. De un lado de esa frontera, espacios para hacer trabajo de campo, proveedores de objetos y datos primarios, destino de “expediciones científicas”; del otro, centros productores y exportadores de teoría, con capacidad tecnológica²⁰. A lo largo del proceso colonial, esta división del trabajo intelectual contribuyó a la difusión del paradigma de la racional-modernidad, en términos de Quijano (1992), paradigma que colocó a Europa como modelo universal. Así, además de las formas de trabajo, Europa “...concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento” (Quijano 2000:209).

La expropiación y la represión de conocimientos locales fueron operaciones que a largo plazo garantizaron la “...colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, de

20 Esta división del trabajo intelectual estaría todavía vigente, sustentada en el mercado mundial de ideas y tecnologías del texto tales como las políticas de citación, la imposición de lógicas productivistas a la publicación y de cooperación universitaria que reproducen la centralidad de la academia del Norte (Segato, 2014).

imaginario...” (2000:210). Los imaginarios sobre el pasado quedan incluidos en estas consideraciones, ya que la creación de una perspectiva temporal de la historia universal como trayectoria evolutiva lineal cuyo punto de culminación era la Europa moderna, fue un elemento clave en la racialización e inferiorización de los pueblos colonizados. El rol de la antropología en la producción de ese tipo de narrativas ha sido ampliamente analizado (Stocking 1968, 2002; Wolf 1993), incluso para el caso argentino (Arenas 1990, Stagnaro 1993). Sólo recientemente la arqueología ha comenzado a ser foco de reflexiones similares a partir de un conjunto de textos críticos que operarían como punto de partida para una arqueología “poscolonial” (Gnecco y Schmidt Dias, 2017), “decolonial” (Shepherd, 2016) o “indisciplinada”, todas ellas -al decir de Alejandro Haber (2016, 2017)- hoy inexistentes.

En una definición canónica, Renfrew y Bahn caracterizan esta ciencia como el estudio de “... las sociedades del pasado, principalmente a través de sus restos materiales” (2007:9). La definición da cuenta de una intervención epistemológica particular, un tipo de proyecto de conocimiento que Nick Shepherd clarifica dividiéndolas en tres partes. En primer lugar, “el estudio de” (o “la investigación de”) establece una relación con el pasado y su materialidad como relación de conocimiento, excluyendo de esa relación otras cuestiones, tales como “... elementos de imaginación o deseo, reacciones afectivas y personales, reacciones que involucran nuestra identidad o estar en el mundo y cualquier combinación de ellas” (2016:28-29). Desde una concepción positivista, la variedad de respuestas a la materialidad del pasado en el presente se vuelve lenguaje técnico alienado, dato empírico. Lo que sobra es degradado, etiquetado como *tradición*, *cultura*, *emoción*, *patrimonio* o *arte*. En segundo lugar, “el pasado”, objeto de estudio, se separa del presente, espacio-tiempo del yo disciplinario. Finalmente, al utilizar como fuente los “restos materiales”, abandona fuentes no materiales ligadas a formas de identidad social: la memoria, la experiencia, la descendencia. Además, la materialidad del pasado es pensada como “restos”, “... antes que objetos sagrados, ancestros, seres o dioses. De esta manera, los hace disponibles para cierto tipo de escrutinio e intervención” (Shepherd, 2016:30). Este autor afirma que se trata de algo más que un acto de secularización, es la cancelación de una relación vivida con el pasado.

“Los objetos que descubren los arqueólogos... no dicen nada de sí mismos directamente. Somos *nosotros*, en el presente, los que debemos darles sentido”, escriben Renfrew y Bahn (2007:10)²¹. Este tipo de relación con las cosas del pasado, afirma Haber

21 Las cursivas son de los autores.

(2017), es una relación de alteridad en la que el valor se atribuye unilateralmente. Operaría aquí una extensión de la ontología de los otros culturales, como se estableció en la historiografía y la antropología: “La arqueología comprende la cosidad como facticidad material muda y luego escribe las palabras que la hacen comunicable/interpretable/explicable en sus propios términos... la cosa es atribuida con el valor de ser incapaz de devolver la mirada o la palabra” (Haber, 2017:84). Implica, también, la violencia epistémica de separarla de sus relaciones constitutivas. Se produce, entonces, una colonización del tiempo en que otras temporalidades son subsumidas en el tiempo lineal occidental, “vectorial” le llama este autor²², que permite colocar a cada persona, pueblo o nación a lo largo de una secuencia progresiva. Para el colonialismo renacentista era un tiempo orientado a la salvación, en el siglo XIX hacia la civilización y, actualmente, al desarrollo. En todos los casos, favorece la naturalización de movimientos expansivos de unos grupos sobre otros. Ciencia, estado-nación y capitalismo están profundamente imbricados en este proyecto modernizador. La arqueología, en ese marco, contribuye a la caracterización de conocimientos y formas de ser en el mundo locales -no modernos- como “pre-coloniales”. Así, “... refiere al colonialismo como cota cero universal de la experiencia humana... [y] confina al tiempo pasado esos conocimientos y mundos de la vida, de manera que ya no forman parte del mundo contemporáneo” (Shepherd, 2016:24).

A la colonización del tiempo se agrega una conquista del espacio que no es sólo apropiación territorial, porque implica la transformación de la comprensión del espacio. Las concepciones locales son reemplazadas por concepciones modernas que instalan la primacía del mapa, la línea divisoria, la mercantilización de la tierra y la propiedad privada. En un doble movimiento:

“... el tipo de conexión profunda al territorio... ha sido cortado por la imposición de una concepción moderna del tiempo y el espacio y luego reconectado de manera alienada a través de una serie de dispositivos secundarios: la poesía romántica del paisaje; la retórica de la sangre y el suelo de los nacionalismos modernos; y la noción de patrimonio (Shepherd, 2016:21).

Ahora bien, ¿es posible que la consideración de experiencias y maneras no científicas de dotar de sentido la materialidad de los restos arqueológicos -aquí los cuerpos momificados de unos niños-, canceladas en las prácticas y discursos disciplinarios, puedan habilitar un pensar el presente que cuestione los usos del pasado en la producción

22 Otros autores hablan del “tiempo vacío y homogéneo de la modernidad”, el tiempo de la narración de la historia, cuyo espacio silencioso de referencia es siempre el estado-nación. Ver, por ejemplo, Rufer, 2010.

permanente de la diferencia colonial? ¿Podemos socavar las bases de la metáfora temporal implícita en esas operaciones intelectuales y toda su carga política, desobedecer el mandato de alimentar con nuestros textos la producción de diferencia entre sociedades de cultura -"tradicionales"- y sociedades de historia -"modernas"- (Rufer, 2016)? ¿Cómo pensar lo expulsado o reprimido en las narrativas disciplinarias, los "restos" de los discursos sobre los restos arqueológicos?

Comencé a formular estas inquietudes epistemológicas y ético-políticas en sincronía con la temporalidad del caso que abordo, cuando era estudiante de grado y me costaba optar por una de las orientaciones de la carrera de antropología que cursaba en la Universidad Nacional de La Plata: antropología sociocultural, arqueología y antropología biológica. A lo largo de cinco años participé en proyectos de investigación en las tres orientaciones, algunos enfocados en sitios y materiales del noroeste argentino. Una vez graduada, a comienzos de los 2000, elaboré un proyecto de tesis vinculado a la bioarqueología de tiempos coloniales, bajo la dirección de un especialista en excavación y análisis de restos óseos humanos de la misma región. Desde esos espacios académicos, en tareas de campo y laboratorio, tuve la posibilidad de vincularme con pobladores de zonas arqueológicas y sus paisajes, así como de entrar en contacto con restos arqueológicos -fragmentos de objetos, arquitecturas y cuerpos-. Nada en mi formación académica, fuertemente orientada a la producción de "evidencia empírica" según métodos afines a las ciencias naturales, me permitió problematizar las inquietudes derivadas de aquellas experiencias. Sí resultaron claves las conversaciones con quienes habitaban los lugares donde me tocó excavar, sus preguntas, el esfuerzo por comprender sus construcciones de sentido en un diálogo a veces imposible con los arqueólogos. Y siguen siendo claves, porque las reflexiones que aquí presento son todavía incipientes. Sobresalen múltiples entrecruzamientos que pude escuchar (y ver y leer) entre relatos (e imágenes) de experiencias de contacto con restos en los paisajes y los museos, narraciones de acontecimientos históricos o "mitos de origen" de ciertas identidades localizadas, una variedad de contenidos afectivos habitualmente abordados por el psicoanálisis y un conjunto de creencias de inspiración religiosa o sobrenatural. La temporalidad que construyen esos entrecruzamientos es la que se experimenta en las prácticas cotidianas como memoria de tránsitos en espacios habitados, una "geografía poética" que da cuenta de una manera de ser en el mundo de la que participan tanto los vivos como los muertos (De Certeau, 2000). Esa temporalidad es completamente distinta de

la que rige la “escritura de la historia” -y me animo a decir también la de la arqueología-, “... una confrontación con esa muerte a la que nuestra sociedad ya no considera como un modo de participación en la vida” (De Certeau, 2010:19). El reconocimiento de esta heterogeneidad temporal, la disputa entre temporalidades diferentes, unas oficiales y otras reprimidas, canceladas, silenciadas, sin lugar en las narrativas académicas, abre el tiempo a lo político. Como señala Rufer (2010), toda interrogación sobre la temporalidad es una pregunta política.

Mi interés, entonces, se centra en los “restos” de los discursos sobre los restos arqueológicos, todo aquello que pueda referir a la imaginación y al deseo de quienes entramos en contacto con los “Niños del Llullaillaco” y el paisaje del que fueron exhumados, nuestras reacciones afectivas y personales, nuestras memorias, nuestras experiencias, nuestros modos de comprender la descendencia y/o la diferencia. En esta tesis me he propuesto reunir ese tipo de elementos a partir de lo que algunos autores caracterizan como “montaje” (Benjamin, 2008; Taussig, 2002, 2015), yuxtaposición de cosas disímiles, una “... práctica etnográfica [que] depende de este proceso de cortar y unir, empalmando contexto con contexto... uno de los instrumentos con capacidad tanto de resistir como de destruir la colonización intelectual y la violencia” (Taussig, 1995:66). Esta propuesta se aproxima también a la descripción que hace Segato de la labor antropológica: “El antropólogo es un articulador de intertextualidades, un artesano que teje su discurso con fragmentos textuales preexistentes” (2007b:306).

Los materiales con los que he trabajado provienen de distintas fuentes recopiladas en un trabajo de búsqueda y revisión exhaustiva: notas periodísticas, textos arqueológicos y de difusión de la arqueología, textos de opinión, memorias publicadas, entrevistas en profundidad, descripciones etnográficas fundadas en mis propias observaciones, programas de televisión, sitios web, fotografías y otras imágenes, cuentos y leyendas populares, canciones folklóricas, textos académicos de distintas disciplinas (historia, antropología, filosofía, psicoanálisis, estudios culturales), mis recuerdos. La elección y recorte de los fragmentos textuales, y su puesta en relación responden a un tipo de ejercicio que podría aproximarse a lo que Barthes describe como movimiento de vaivén entre la neutralidad y el compromiso, el suspenso de la orientación y la teoría, un desplazamiento de la atención del que surge “algo como una resonancia” que permite entrever “... una «significancia» general que no se puede concebir sin la determinación del inconsciente” (1986:244). También podría pensarse por analogía con los mecanismos de búsqueda e intertextualidad en la web.

Este ejercicio me ha confrontado metodológicamente con la imposibilidad de totalización, la necesidad de aceptar el carácter fragmentario de esos “restos”, la pérdida e imposibilidad de restituirlos a una unidad de experiencia o de significado. Es por ello que no es mi intención construir un modelo de análisis aplicable a otros objetos similares, sino explorar una forma de escritura que de entrada a las dimensiones suprimidas en las prácticas y discursos arqueológicos, una “experimentación crítica de los límites de significabilidad”, en el sentido propuesto por De Certeau (2010:94), de las narrativas arqueológicas, político-identitarias y museográficas sobre los “Niños del Lullailaco”. Esto implica una búsqueda de modos alternativos de citar las palabras de los demás, una escritura que conlleva un riesgo, porque escapa de cánones prescriptos, relativiza la “autoridad etnográfica”. Coincido con Blázquez y Lugones cuando afirman que la entrevista otorga a los sujetos la posibilidad de narrar y actualizar -o completar- su experiencia. A contramano de lo que habitualmente ofrece el etnógrafo a sus lectores, interpretaciones de las palabras de los otros que objetivan también nuestra posición de investigadores, he tratado de citarlas de modo que permitan “... ingresar en el fluir de la experiencia intentando capturar el movimiento continuo y contradictorio del vivir” (Blázquez y Lugones, 2016:66). Creo, como estos autores, que los relatos que forman nuestro material de trabajo no pueden subsumirse en interpretaciones finales, ya que la narración en sí no tiene final. Editar las citas, ponerles límites para fortalecer mi propio argumento, resultaría contradictorio con mi interés por las dimensiones experienciales suprimidas en las narrativas disciplinarias. Sucede algo similar con otro tipo de materiales que forman parte de esta tesis y no fueron obtenidos a partir de entrevistas.

Los ejes que me permitieron reunir los diversos fragmentos textuales se corresponden en líneas generales con la estructura de capítulos de esta tesis. En el primer capítulo, “Cuando el pasado reaparece intacto”, intento dar cuenta de la especificidad de las prácticas del equipo arqueológico que llevó adelante la excavación en el volcán Lullailaco. El concepto de “antigüedades portátiles” y la invitación de Irina Pordgorny a pensar la construcción de autoridad de los/as arqueólogos/as en el campo (2008a, 2008b, 2008c, 2009) estructuran el argumento. Un aspecto fundamental gira en torno a una idea de Alejandro Haber (2016, 2017), la de “entramados territoriales” localmente agenciados, donde capital, Estado y pobladores se encuentran y luchan en función de estrategias de hegemonía y subalternidad. En la construcción de autoridad de la arqueología en esos escenarios de disputa los/as arqueólogos/as y otros actores institucionales reproducen discursos sobre el

valor científico, el valor mediático -o de difusión- y el valor patrimonial de los restos arqueológicos. Pero, además, movilizan distintas redes de alianzas que permiten ciertos márgenes de negociación. Los ejes conflictivos ponen en cuestión los órdenes geopolíticos -la colonialidad del paradigma de la racional-modernidad (Quijano, 2000)-, raciales y de género que tiñen muchos otros aspectos de la vida social. La pregunta que queda flotando es: ¿qué puede un/a arqueólogo/a en esos entramados?

En el segundo capítulo, “Los movimientos indígenas y la “comunidad científica” ante el museo”, recorro los distintos usos de las narrativas arqueológicas en la producción pública de discursos sobre el pasado. Entiendo, junto a Mario Rufer (2009a, 2009b), que es posible analizar estas producciones de historia como un “campo etnográfico” en que las narraciones, evocaciones y figuraciones de los mundos de pasado se experimentan en el presente como tramas de relaciones de poder y diferencia. La Nación emerge como espacio de interlocución situada y el Estado se constituye en administrador de la diferencia a través de sus instrumentos jurídicos. En el caso de los “Niños del Lullaillaco”, las narrativas oficiales sobre el pasado habilitaron reinterpretaciones y reapropiaciones que permitieron que los movimientos indígenas en proceso de revitalización étnica colocaran en discusión algunas demandas específicas, tales como el derecho a la tierra, al respeto por los muertos ancestrales y el saqueo al que fueron históricamente sometidos. Esto incluyó la denuncia de la complicidad de la arqueología con las fuerzas históricas del despojo y una autocrítica de la “comunidad arqueológica” no exenta de conflictividades.

El tercer capítulo, “¿Museo o mausoleo? Narrativas museográficas”, se centra en la narrativa del MAAM y articula el eje saber-poder con la visibilización, la exhibición de los restos del pasado exhumados por la arqueología. Por un lado, analizo esa narrativa en relación con el concepto de “matrices de alteridad” propuesto por Segato (2007b), marcos de lectura de la diferencia etno-racial históricamente constituidos, aunque impactados por identidades políticas globalizadas. Por otro lado, en diálogo con la definición de “complejo exhibitorio” de Bennet (1988), sostengo que el museo es efecto de y a la vez produce un tipo de poder patriarcal que feminiza, infantiliza y arcaiza a los pueblos indígenas. Es el “poder tutelar” conceptualizado por De Souza Lima (1995), que Rufer (2012b) identifica como trazo de diferencia colonial en el acto académico de representar a los otros. La evocación de capacidades científico-tecnológicas y de potencias sagradas en el museo me lleva a pensarlo también como un “sitio ritual” (Bouquet, 2012), lugar de producción de creencias (Preziosi,

2012), que puede ser interpretado simultáneamente como monumento de una profanación y recinto de una nueva consagración.

Por último, en el capítulo 4, “Los tesoros de la memoria”, abordo diversos fragmentos textuales que podrían dar cuenta de lo que De Certeau (2000) denomina “prácticas sin discurso”, restos de experiencias de temporalidades distintas y de tránsitos por paisajes teñidos afectivamente, huellas articuladas narrativamente en la memoria. Estos restos no han sido fijados ni capturados en las instituciones, ni en los discursos arqueológicos, político-identitarios o museográficos, pero participan de sus efectos de poder a la vez que los cuestionan. Son manifestaciones de una “pululación transversal y “metaforizante” de micro actividades diferentes” que utilizan de manera autónoma la organización institucional y simbólica (De Certeau, 2000:68). Género y raza marcan los cuerpos vivos al relacionarse con la materialidad del pasado, cobran relevancia como dimensiones de experiencias -del sueño y la vigilia- que animan el paisaje, reviven fantasmagóricamente a los muertos y a los materiales arqueológicos, o atestiguan la manifestación de potencias sobrenaturales. Todas estas experiencias abrevan del “espacio de muerte” (Taussig, 1984, 2002, 2015), un fondo común de significantes del que la imaginación social extrae imágenes del bien y del mal, del daño y la cura, la redención y el castigo. Es un espacio contradictorio, dominio privilegiado de transformación y metamorfosis, lugar de terror e incertidumbre, pero también de lo que revive o puede ser dotado de vida nueva. Todo eso lo convierte en fuente de imágenes para el retorno de lo que sepultado en la memoria, especialmente el recuerdo traumático de violencias pasadas, remotas y recientes, que encuentran un cauce para sortear los mecanismos de la represión psíquica de los que depende la estabilidad de normas y deseos que facilitan el gobierno de los vivos. Justamente allí reside su interés político.

Además de constituir un intento de reflexión crítica sobre la intervención de la arqueología en un espacio local particular, apuesto a que esta tesis contribuya a la comprensión de los lazos simbólicos que sustentan cierto tipo de vínculo social, lazos territorializados, basados en concepciones locales de tiempo y espacio, mundos que han resistido, resignificado o incorporado de maneras ambivalentes, contradictorias, los impulsos modernizadores del estado-nación y la economía de mercado. Son justamente estos lazos los que están en riesgo ante el actual avance de capitales extractivistas transnacionales sobre territorios antes considerados improductivos, territorios poblados principalmente por grupos indígenas y campesinos. También están en riesgo frente al avance de corporaciones

criminales, como el narco, y la actuación paraestatal de las fuerzas de seguridad que pretenden combatirlas. Vinculado a lo anterior, estas reflexiones podrían entrar en diálogo con investigaciones que aborden los usos políticos de la muerte, no sólo en la materialidad del poder de quitar la vida, sino en los aspectos comunicativos que conlleva la exhibición o la desaparición de los cuerpos, los distintos regímenes de terror que la violencia funda.

Capítulo 1. “Cuando el pasado reaparece intacto”. Arqueología y entramados territoriales .

Muertes antiguas / cuerpos intactos. Azar, materialidad y discursividades.

El mediodía del 7 de abril de 1999 un grupo de estudiantes de antropología de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, visitaron a una compañera que trabajaba en McDonald's. Estaban muy cerca de finalizar sus estudios de grado y habían que allí se concentraban sus únicas esperanzas laborales. El país estaba sumido en una profunda crisis económica y, aunque eran colaboradores *ad honorem* en distintos proyectos de investigación antropológica y arqueológica, sabían que un trabajo remunerado en el sistema académico-científico era casi imposible. Lo mismo aplicaba para cualquier otro tipo de trabajo. Ordenaron sus hamburguesas y se sentaron en una mesa del primer piso, pegada a la ventana, sobre la que reposaba el *Clarín*, “el gran diario argentino”.



Ocupando casi un tercio de la portada se destacaba la fotografía a todo color de un hombre con traje de escalador en la cima de una montaña. Estaba de perfil, contemplaba dos bultos envueltos en textiles y un conjunto de objetos dispuestos a su lado. En el epígrafe decía: “CUANDO EL PASADO REAPARECE INTACTO. Arqueólogos de EE.UU. distribuyeron esta foto tomada semanas atrás en Salta. Son momias incaicas de 500 años, las mejor conservadas de las descubiertas hasta hoy”. En el interior del periódico, en dos páginas ilustradas con más fotografías e infografías, los títulos eran: “Están casi intactas tres momias de 500 años”, “Parecida a una muñeca de barro” y “Asombra el estado de las momias de

Salta²³". Sin profundizar en la lectura, los estudiantes se trenzaron en una acalorada discusión sobre cuál debería ser el destino de los hallazgos, pero coincidieron en afirmar que las momias seguramente irían a parar a algún museo de los EE.UU.

Si hubieran leído otro periódico, *La Nación*, hubieran sabido que el descubrimiento tenía poco más de una semana en la prensa nacional. Y que la polémica lo marcaba desde el preciso momento en que se hizo público. Pero noticias importantes eran las otras, las económicas y las políticas, el ajuste, la recesión, el desempleo, la campaña electoral (era año de elecciones presidenciales y de gobernadores provinciales), la inseguridad, la Guerra de Los Balcanes. El hallazgo de las momias aparecía como una nota disonante en semejante conjunto de noticias. De todos modos, aun en el contexto de crisis que se aceleraba, ambos periódicos continuaron cubriendo el hallazgo²⁴. Aparecía, así, un volcán imponente en medio del desierto, tan alto que su cima estaba siempre teñida de blanco. Una provincia distante. Una frontera particular, la frontera entre Argentina y Chile, en lo más alto de las más altas montañas, la Cordillera de los Andes. Unos niños ofrecidos allí en sacrificio en una ceremonia olvidada, uno de cuyos rostros se asomaba intacto entre las páginas. Una narración construida con los restos de un imperio (el incaico) y las escrituras de otro (el colonial), gracias a la aventura de unos exploradores llegados de muy lejos.



Arriba el volcán Lullillaco. A la derecha, la "Niña del Rayo" presentada en conferencia de prensa. Fotos: Osvaldo Stigliano.

23 Salta es una provincia del noroeste argentino que limita al oeste con Chile y al norte con Bolivia. La ciudad de Salta es la capital de esa provincia.

24 A lo largo de 1999, en *La Nación* hay notas con fecha 30/03, 07/04, 09/04, 12/04, 15/04, 16/04, 19/04, 04/05, 11/05, 08/08 y 09/12. En *Clarín*: 07/04, 26/04, 27/04, 11/05, 12/05, 25/10 y 09/12. Archivos disponibles en las versiones online.

Un conjunto de saberes arqueológicos e históricos se entramaban en el relato de dos peregrinajes a la montaña: el de los niños que fueron a morir allí y el de los arqueólogos que los encontraron. Algo de literatura, algo de ciencia, algo de mito o leyenda. Muy diferente de otras noticias sueltas sobre el pasado remoto que cada tanto aparecen en los periódicos argentinos: hallazgos de fósiles de dinosaurios o grandes mamíferos extintos, fechados radiocarbónicos milenarios, pinturas rupestres, huesos humanos, puntas de flecha.

Como ha señalado Foucault, no se puede hablar de cualquier cosa en cualquier época, sino que un conjunto de condiciones históricas hace que distintas personas puedan decir cosas diferentes de un objeto de discurso. Ningún objeto se preexiste a sí mismo, sólo existe en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones “entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización” (2015:63) que hacen posible decir algo de él. ¿Qué condiciones hicieron posible que en 1999 se hablara de los “Niños del Llullaillaco” en aquellos términos? ¿Qué objeto discursivo fue configurándose?

Un azar -el hallazgo-, una materialidad -los cuerpos y la montaña-, unas discursividades -las narrativas y las imágenes-, tríada clave en el pensamiento de Foucault en *El orden del discurso* (2005) y *La arqueología del saber* (2015), y también en algunas obras de Barthes (1993, 2003). Este conjunto de textos parecería estar atravesado por una interrogación fundamental sobre la relación entre las prácticas y los discursos, entre lo “real”/la materialidad y el lenguaje, entre el azar y los mecanismos regulatorios; y respecto del poder en esa relación.

Al comienzo de *El orden del discurso*, Foucault propone una hipótesis que me gustaría explorar. Sugiere que en toda sociedad la producción del discurso es controlada, seleccionada y redistribuida a través de ciertos procedimientos “... que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”. ¿Qué peligro es este que conlleva la posibilidad de proliferación incontrolada de discursos y nos hace sospechar “... la existencia de luchas, victorias, heridas, dominaciones, servidumbres...” en las palabras (2005:13-14)?²⁵ ¿Qué poderes y

25 Más adelante, el autor afirma que en nuestras sociedades hay una aparente logofilia, una especie de veneración del discurso que oculta un temor: “Todo pasa como si prohibiciones, barreras, umbrales, límites, se dispusieran de manera que se domine, al menos en parte, la gran proliferación del discurso, de manera que su riqueza se aligere de la parte más peligrosa y que su desorden se organice según figuras que esquivan lo más incontrolable; todo pasa como si se hubiese querido borrar hasta las marcas de su irrupción en los juegos del pensamiento y de la lengua. Hay... una profunda logofobia, una especie de sordo temor contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra la aparición de todos

peligros despierta la visibilización de los cuerpos intactos de unos niños muertos hace cinco siglos? ¿Qué procedimientos de producción, selección y distribución de discursos permitirían domesticarlos? ¿Es posible pensar y escribir sobre ello en un espacio académico, al decir de Barthes, la “... casa donde reinan la ciencia, el saber, el rigor y la invención disciplinada” (1993:114)?

La propuesta de Foucault es analizar ese temor, imposible de suprimir, en sus condiciones, su juego y sus efectos. En un programa que desarrolla con más detalle en *La arqueología del saber* (2015), se centra exclusivamente en los procedimientos de control, selección y redistribución, y abandona la interrogación contenida en su hipótesis inicial. Abunda en recomendaciones y principios metodológicos destinados a hacer emerger tramas discontinuas de exclusiones, disputas, creación y prácticas institucionales de verdades, construcción de objetos disciplinarios. Sin embargo, aquel temor fundamental en su argumentación queda como complemento silenciado, un “resto” que resiste las formulaciones discursivas. Es necesario, afirma, dejar de tratar a discursos como conjuntos de signos, elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones, “... sino hacerlo, en cambio, como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan” (2015:68). Explícitamente, intenta borrar la soberanía del significante²⁶. Para él, no hay nada por debajo de los discursos, sólo discontinuidades, silencios y lagunas; se trata de indagar las leyes de aparición de los objetos discursivos en tanto acontecimientos y establecer las series que los posibilitan.

¿Alcanza con analizar las narrativas e imágenes de los “Niños del Lullailaco” simplemente como una serie de acontecimientos discursivos que pueden ser incluidos en series que explican sus apariciones, exclusiones, sucesiones, yuxtaposiciones? Aquí sostengo que tal análisis resultaría insuficiente. Aunque la indagación de las condiciones de su aparición sea un paso necesario en la argumentación, el “resto silenciado” conlleva una condensación de significaciones que no puede soslayarse. La violencia que el discurso

esos enunciados, contra todo lo que puede haber allí de violento, de discontinuo, de batallador, y también de desorden y de peligro, contra ese gran murmullo incesante y desordenado de discurso” (2005:50-51).

26 Este principio metodológico queda formulado en *La arqueología del saber* como “ley de rareza”. “Se estudian los enunciados en el límite que los separa de lo que no se ha dicho, en la instancia que lo hace surgir con exclusión de todos los demás... La formación discursiva... es una repartición de lenguas, de vacíos, de ausencias, de límites, de recortes. Sin embargo, no se vinculan esas ‘exclusiones’ a una represión; no se supone que por debajo de los enunciados manifiestos permanezca algo oculto y se mantenga subyacente... No hay texto debajo... El dominio enunciativo está todo entero en su propia superficie...” (2015:156-157).

ejerce sobre las cosas, al decir de Foucault, puede pensarse también como otro tipo de violencia. Pero retomaré estas ideas más adelante.

Barthes, en cambio, se muestra seducido por los “restos”, fascinado por el pánico que despiertan los signos, por la ambigüedad de la significación (2003), la relación entre el miedo y el goce, el deseo (1993). En la sociedad contemporánea este autor reconoce la coexistencia de lo racional y lo irracional, de lo inteligible y lo insondable. Para él hay una brecha insalvable entre lo real y el lenguaje, que siempre ha sido resistida por la humanidad. Eso daría lugar a la agitación y producción de discursos -“expedientes verbales” les llama-, para “reducir, domeñar, negar o por el contrario asumir lo que siempre es un delirio, a saber, la inadecuación fundamental del lenguaje y de lo real” (1993:128). Su elección es opuesta a la de Foucault. En lugar de analizar los discursos disciplinarios, la creación de órdenes que expurguen los terrores y deseos, se centra en el análisis de la prensa, la literatura, el arte. Lo hace desde una perspectiva semiológica, el “... trabajo que recoge la impureza de la lengua, el desecho de la lingüística, la corrupción inmediata del mensaje: nada menos que los deseos, los temores, las muecas, las intimidaciones... de las que está hecha la lengua activa” (1993:137). Propone una vuelta al signo, entendido como disparador de lo Imaginario, cuyos objetos predilectos serían “los relatos, las imágenes, los retratos, las expresiones, los idiolectos, las pasiones, las estructuras que desempeñan simultáneamente una apariencia de verosimilitud y una incertidumbre de verdad” (1993:144).

Algo de este proyecto semiológico que Barthes propone en la *Lección inaugural* del Collège de France en 1977 (1993) está apenas insinuado en *Estructura del suceso*, un ensayo de 1962 (2003). En su definición de “suceso” encuentro algunos elementos que permiten pensar los poderes y peligros que el hallazgo de los “Niños del Lullailaco” habría desencadenado, lo que habría motivado la puesta en marcha de los mecanismos de control y exclusión discursiva que detalla Foucault.

En un intento de clasificación de contenidos de la prensa, Barthes se centra en “el desecho inorganizado de noticias informes”, la “... información *monstruosa*, análoga a todos los hechos excepcionales o insignificantes, es decir anómicos”²⁷ (2003:259), aquello que sólo puede existir donde el mundo deja de ser nombrado según una grilla categorial precisa: política, economía, guerras, espectáculos, ciencia, etc. Lo que caracterizaría al suceso es una estructura narrativa que lo aproxima a la novela corta o al cuento. Si bien su contenido

27 Cursivas en el original.

no es ajeno al mundo, porque "... remite al hombre, a su historia, a su alienación, a sus fantasmas, a sus sueños, a sus temores"²⁸, ese mundo es elaborado por quien habla del suceso y no por quien lo consume, "en un suceso se da todo al nivel de la lectura" (2003:261). Así, puede pensarse como una estructura cerrada que plantea una relación problemática entre dos términos, ya sea porque implica una causalidad aberrante o porque su coincidencia despierta una interrogación lógica. En el caso de los "Niños del Llullaillaco" los dos términos que aparecen relacionados desde el primer momento de difusión de la noticia -y hasta el presente- son unas muertes antiguas, hace más de quinientos años, y unos cuerpos intactos. ¿Cómo es eso posible? No hay suceso sin asombro, afirma Barthes, y la alteración de lo que el sentido común entiende como causalidad natural da lugar al *prodigio* o al *misterio*, lo inexplicable.

El asombro que despierta esta relación de términos se hace presente de dos modos en las notas periodísticas. En primer lugar, a través del uso de oraciones que reiteran el epígrafe de la foto de portada de *Clarín*, por ejemplo: "las tres momias incaicas... son las mejor conservadas de las halladas hasta ahora"²⁹, "las momias se encontraban en tan excelente estado que todos sus órganos estaban intactos"³⁰. La relación también se objetiva: se trata de "una ventana hacia el pasado"³¹, "cada una viene a ser una cápsula del tiempo"³². En segundo lugar, por el uso de fotografías tomadas en una conferencia de prensa que el equipo arqueológico ofreció a menos de una semana de hacerse público el hallazgo. "Impresiona ese rostro perfectamente conservado de niña morena con el color ceroso de la muerte, los ojos semiabiertos, su pelo negro lacio"³³, escribía el reportero de *La Nación*. "A primera vista, daba la sensación de estar frente a una muñeca de barro", sostenía el de *Clarín* y agregaba: "la gente pasaba frente a la niña y la miraba con dolor y respeto"³⁴. En su rostro se resume, así, una paradoja en la causalidad natural de la vida y la muerte, el pasado y el presente. Al decir de Barthes, esa causalidad parece minada por fuerzas que escapan a su dominio, suspendida entre lo racional y lo desconocido, sujeta sea al azar, sea al destino.

"Aquí aparecen implicados dos temas ideológicos: de una parte, el poder infinito de los signos, el sentimiento de pánico de que los signos están en todas partes, de que todo puede ser signo; y de otra

28 Y por ello serían posibles "una ideología y un psicoanálisis del suceso" (2003:261).

29 <https://www.lanacion.com.ar/133108-sacrificios-humanos>. Consultado el 22/2/2018.

30 https://www.clarin.com/.../intactas-momias-500-anos_0_HJ_xX1CgCYx.html. Consultado el 23/2/18.

31 http://www.guiacultural.com/guia_tematica/antropologia_arqueologia/las_momias_del_llullaillaco.htm. Consultado el 23/02/18.

32 https://www.clarin.com/sociedad/parecida-muneca-barro_0_SywgmyAICtl.html. Consultado el 23/02/18.

33 <https://www.lanacion.com.ar/134027-asombra-el-estado-de-las-momias-de-salta>. Consultado el 22/02/18.

34 https://www.clarin.com/sociedad/parecida-muneca-barro_0_SywgmyAICtl.html. Consultado el 23/02/18.

parte, la responsabilidad de los objetos, en definitiva tan activos como las personas: hay una falsa inocencia del objeto; el objeto se oculta detrás de su inercia de cosa, pero en realidad ello es para mejor emitir una fuerza causal, que no se sabe si procede de sí mismo o si tiene otro origen” (Barthes, 2003:266).

De este modo, el suceso expone, para el autor, “... una zona ambigua en la que el *hecho está plenamente vivido como un signo cuyo contenido es sin embargo incierto*” (2003:271)³⁵.

Es justamente sobre esta incertidumbre planteada por el estado de conservación de las momias, sobre este asombro fundamental, que fueron agregándose las explicaciones que proporcionaban los arqueólogos y los resultados de diversos procedimientos científicos que se realizaron sobre los cuerpos y los ajueres que los acompañaban. En el interjuego de estos saberes disciplinarios y otras narrativas pueden verse en funcionamiento los mecanismos de exclusión, control y regulación de los discursos. Sin embargo, el asombro se mantuvo, los poderes y peligros quedaron como un resto jamás capturado completamente. Retomaré estas ideas en el capítulo 4.

La autoridad arqueológica en el “campo”: división del trabajo, género y raza.

Arqueología y montañismo son dos actividades que sólo recientemente comenzaron a concebirse juntas en la práctica profesional. Una opción metodológica para esta tesis consistiría en historizar esa relación y entender los trabajos en el Lullaillaco como un momento en el desarrollo de una subdisciplina cuyo origen se remontaría a las propuestas de Juan Schobinger, arqueólogo argentino, a mediados de la década de 1960. La “arqueología de alta montaña”³⁶, nombre propuesto por el autor, es “... la investigación (arqueológica) basada en los aportes de las técnicas y las exploraciones montañosas, o sea del andinismo orientado hacia la investigación de restos del pasado en las inhóspitas alturas cordilleranas”, a más de 5000 metros sobre el nivel del mar (Schobinger, 1969, citado por Iwaniszewski, 1986:249). Y, como únicamente en Sudamérica existen vestigios arqueológicos a semejantes alturas, la actividad está limitada a ese continente.

Se podría mencionar también que sus antecedentes inmediatos, en los ‘50 del siglo XX, fueron una serie de hallazgos de momias y ruinas incaicas en cumbres chilenas y

35 Cursivas en el original.

36 Esta denominación es importante, ya que el museo donde actualmente se exhiben los “Niños del Lullaillaco” es el Museo de Arqueología de Alta Montaña. A pesar de ello, es conocido por sus visitantes como el “museo de las momias”.

argentinas reportados por escaladores principalmente austríacos y alemanes, en expediciones financiadas por revistas especializadas o coleccionistas privados, en ascensos deportivos, de relevamiento geográfico-militar o para el mapeo de recursos minerales (Vitry, 1997, 2003; Schobinger, 1999, 2003; Beorchia, 2001; Schobinger y Ceruti, 2001). Sería relevante señalar, además, que en Argentina esa labor se llevó a cabo al margen o desde la periferia de los centros más prestigiosos de producción de conocimiento científico, con sede en Buenos Aires y La Plata. Los grupos de arqueólogos-andinistas y sus colaboradores sí se vincularon con universidades nacionales y museos en provincias como Mendoza, San Juan y Salta. Los resultados de sus expediciones fueron presentados y publicados localmente o en los lugares de origen de los escaladores, destinados en gran medida a simpatizantes del montañismo. Combinaban información sobre las montañas (nombre, ubicación geográfica, altura sobre el nivel del mar, topografía, hidrografía, vegetación, clima, etc.) con descripciones de estructuras arquitectónicas y objetos hallados, a lo que agregaban la narración de las dificultades que afrontaban los escaladores. Eran, en suma, reportes técnicos amenizados con relatos de aventuras³⁷.

Mi elección metodológica, sin embargo, es otra. No me interesa reproducir una cronología de hallazgos, ni listar expediciones previas³⁸. Prefiero limitarme a dos momentos remarcados por autores afiliados a esta subdisciplina: en 1954 el hallazgo del “Niño del cerro El Plomo” en Chile y en 1999 de los “Niños del Lullailaco” en Argentina. En ambos casos se trata de momias infantiles extraordinariamente conservadas, vestidas con textiles finos y adornadas con tocados de plumas, acompañadas de ajuares en que destacan estatuillas zoomorfas y antropomorfas de metales preciosos. Ambos hallazgos fueron presentados por la prensa como sucesos en el sentido antes comentado. La diferencia radica en que el “Niño de El Plomo” fue encontrado por buscadores de oro y vendido al Museo Nacional de Historia Natural de Chile, y los “Niños del Lullailaco” son producto de la excavación sistemática según parámetros establecidos disciplinariamente.

A partir de la adquisición del “Niño de El Plomo”, un equipo del museo chileno desarrolló el primer protocolo de investigación bioantropológica y arqueológica para este tipo de conjuntos³⁹. Vitry señala que el hallazgo del cerro El Plomo es el punto de partida de la

37 Un conjunto de reportes compilados por Christian Vitry puede consultarse en el portal de Centro Cultural Argentino de Montaña: <http://culturademontania.org.ar/Arqueologia/arqueo.htm>. Último acceso el 27/03/18.

38 Ver: Reinhard, 1985, 1993.

39 Mostny, 1957. Según la coordinadora del Área de Investigación del MAAM, Fernanda Zigarán, el protocolo fue fundamental para la construcción del guión museográfico en Salta.

arqueología de alta montaña en tanto especialidad (2003). Si el caso chileno fue un nacimiento, los trabajos en el Lulllaillaco, según Schobinger y Ceruti, marcarían la mayoría de edad para las actividades que combinan el montañismo y la arqueología:

“A la notoriedad del hallazgo bioantropológico se suma la riqueza y cuidadosa documentación del conjunto de objetos arqueológicos; y a [la] totalidad de las momias y piezas recuperadas en excelente estado debe agregarse el hecho de haber sido excavadas en el sitio arqueológico más alto del mundo. Todo lo cual nos permite evaluar la importancia de la presente expedición al Lulllaillaco como hito en la historia de la Arqueología” (Schobinger y Ceruti, 2001:556).

Esto mismo podría traducirse a los términos que propone Podgorny al investigar los espacios en que emergió la prehistoria como disciplina científica en Argentina a fines del siglo XIX. Tanto las prácticas de campo como las de laboratorio habrían quedado finalmente normalizadas a través de tecnologías literarias, fundamentalmente visuales (notas, mediciones, fotografías, planos y dibujos). La consolidación de una arqueología científica habría requerido la invención de estas tecnologías de producción de “antigüedades portátiles”, en reemplazo de la experimentación. Gracias a ellas, se hacía posible una cierta repetición de las observaciones, garantía de confiabilidad de la prueba, algo imprescindible dado que el propio trabajo de campo destruye lo que observa (2008a, 2008b, 2008c, 2009). Lenguaje universalizante, medios técnicos y redes de intercambio locales-internacionales se volvieron aspectos fundamentales para “transportar” objetos y ruinas a los lugares de la sociabilidad científica: laboratorios, universidades y museos. En su conversión a dato, abandonan su pura materialidad para convertirse en “artefactos científicos virtuales”, *paperworks*, “... objetos que no son hallados a través de los medios de la arqueología... sino que son generados en su carácter particular a través de dichos medios” (Podgorny, 2008b:109).

Como la misma autora señala, esta transformación siempre ha estado poblada de tensiones derivadas de las condiciones concretas de trabajo y mediada por la política. Sin embargo, ella opta por analizar las tensiones a escala local, en las vicisitudes del “... montaje de una red de proveedores de datos y objetos, trazada por encima de las relaciones personales de los personajes” (Podgorny, 2009:23). Desde mi punto de vista, limitarse a la escala local y poner en suspenso la dimensión geopolítica del análisis lo reduciría a un simple anecdotario. Para contrarrestar ese sesgo, Alejandro Haber añade la escala global del capital y la escala multilateral regional de las políticas estatales. En entramados territoriales localmente agenciados, capital, Estado y pobladores se encuentran y luchan en función de

estrategias de hegemonía y subalternidad. La arqueología no es neutral, "... es la disciplina del conocimiento hegemónico a cargo del tratamiento de los restos territorializados de los ancestros de los subalternos. Y es usualmente llamada a intervenir en campos de batalla ya estructurados epistémicamente" (2017:89). Shepherd propone considerar también una dimensión racial (2016).

¿Cómo aprehender los entramados territoriales en que intervienen los proyectos arqueológicos, especialmente para los propósitos de esta tesis? El punto de partida puede orientarse hacia una de las reflexiones de Podgorny a propósito de la ambivalencia entre la impersonalidad de los métodos y protocolos que sustentan la "objetividad" de las observaciones, y la individualidad del/de la arqueólogo/a en el campo (2008a, 2009). La autora afirma que la "... presencia del arqueólogo en el lugar del hecho anuda los hallazgos a su autoridad y a los conflictos personales existentes entre los diferentes personajes involucrados" (2009:263)⁴⁰. Siguiendo este razonamiento, los entramados territoriales podrían comenzar a tomar forma en el interjuego entre las legitimaciones de autoridad y las desautorizaciones en las prácticas arqueológicas, también en las resistencias.

En las entrevistas que realicé en Salta en diciembre de 2017 y en el corpus de textos académicos, de difusión y notas de opinión que recopilé, distintas personas vinculadas de modo diferente a la expedición al Lullailaco narran un mismo episodio que considero sintomático de estas tensiones. Después de veintitrés días de trabajo en la montaña, con trece días en la cumbre, a más de 6.700 metros de altura y en condiciones climáticas extremas (temperaturas inferiores a -10°C, vientos fuertes, tormentas de nieve, baja presión atmosférica)⁴¹, el equipo arqueológico encabezado por Reinhard y Ceruti emprendió su retorno a la ciudad de Salta. Llevaban los cuerpos congelados y los objetos extraídos en la excavación cuidadosamente embalados para garantizar su preservación durante el viaje. En la base los esperaba el director de Patrimonio Cultural de la provincia de Salta, Mario Lazarovich, con algunos de sus colaboradores, vehículos del Ejército Argentino y un camión del municipio de Tolar Grande (la localidad más cercana)⁴². El tiempo apremiaba, el conjunto debía ser refrigerado lo más pronto posible para evitar su deterioro. Reinhard había acordado

40 Esta ambivalencia será eliminada de las discusiones disciplinarias a partir de la creación de "antigüedades portátiles" y de la publicación académica, "... gracias a los cuales cada cosa podría ser observada nuevamente 'en su lugar original', más allá de su 'descubridor'" (Podgorny, 2008a:177). Quedará, entonces, como otro "resto" impensado en los lenguajes disciplinarios, rumores y memorias atados a las subjetividades de los participantes.

41 Ver Schobinger y Ceruti, 2001.

42 Reinhard, 2006.

previamente con el rector de la Universidad Católica de Salta la preparación de un espacio de almacenamiento y laboratorio provisorio en sus instalaciones. Hacia allí intentaba dirigir la caravana. El arqueólogo relata: “[Lazarovich] had come with the museum conservation specialist Pedro Santillán and said, ‘I need for all the boxes to be opened. We have to make an inventory before we leave’. I couldn’t believe it. This had never happened in the past” (2006:313). Además, debían esperar instrucciones, porque el Ministro de Educación -de quien dependía la Dirección de Patrimonio Cultural- había ordenado que los materiales se depositaran en una dependencia del Ejército. Discutieron. La autoridad del director de la expedición para decidir el destino de los objetos era cuestionada por un funcionario respaldado por las fuerzas de seguridad.

Mientras eso sucedía, se hicieron presentes en el lugar un periodista y un fotógrafo del diario salteño *El Tribuno*, Antonio Oieni y Osvaldo Stigliano. Algunos pobladores de Tolar Grande les habían avisado del paso de vehículos militares y una misión extranjera. Tanto el periodista como Reinhard narran que, al negarse los miembros del equipo arqueológico a dar información y al tratar de impedir que tomaran fotografías, se inició otra discusión. Oieni perdió el control. Más allá de lo ofensivo de sus calificativos para las personas a las que los dirigió, con quienes dice haberse disculpado y recompuesto el vínculo, su contenido revela una mirada posible de los pobladores de Salta hacia los miembros de la expedición y lo que hacían en ese lugar.

“Llegamos al campamento del Lulllaillaco, a cinco mil metros y estaban bajando justo a los Niños. Bolsas cerradas, todo, las camionetas Land Rover del Ejército... y yo bajo y digo, “bueno, quiero que me muestren qué están bajando, este es un cerro salteño”... era Reinhard, con Constanza Ceruti y alguna gente de la expedición, peruanos, todo, ahí. Yo no lo conocía. Y decían: “nosotros somos arqueólogos”. Entonces, bueno, nos ponemos a discutir. Les dije: “yo quiero ver qué es lo que están bajando, a ver”. “No, no, nosotros no le vamos a mostrar nada a usted. Usted no existe, ¿usted quién es?”, me decían. “¿Cómo quién soy? Yo soy periodista de Salta”. Miro... “Aparte, ustedes están cometiendo un atrocidad”, porque habían puesto banderas de Canadá, Estados Unidos, todo, y habían puesto bolsas de residuos, una blanca con celeste, la bandera argentina, entre piedras. Y me entró un chauvinismo a mí, te imaginás. “Ustedes, piratas”, me saltó a mí... entonces, dice (imitando el acento): “yo soy el...”, hablaba español cruzado Reinhard, “yo soy Johan Reinhard, arqueólogo”. “¿Pero qué hablás?, si vos sos un pirata”... claro, yo estaba re enojado. Y los re puteaba a todos. Y ahí estaba gente de Patrimonio. Me dicen: “éstos son restos arqueológicos, está todo inventariado”. Y yo: “no he visto que estén subiendo nada inventariado, yo quiero ver. Los voy a denunciar a todos, manga de delincuentes”. Se acerca la Constanza Ceruti (imitando voz femenina): “por favor, no sea exaltado, yo

soy antropóloga”. “Vos serás una prostituta de la arqueología”, le digo, “¿qué hacen acá?”. Pero terrible”. (Entrevista a Antonio Oieni, Salta, 21 de diciembre de 2017)⁴³.

Este altercado pone de manifiesto distintas formas de desautorización resumidas en los epítetos de “pirata”, “manga de delincuentes” y “prostituta”. Un angloparlante que saquea, un grupo de funcionarios que lo permiten y una mujer que, por el sólo hecho de serlo, es sospechada de venderse. Todos percibidos por Oieni como partes de un mismo bloque. Al mismo tiempo, la legitimación de su presencia y su tarea periodística emerge en la confrontación entre la localidad -el cerro es salteño, él es de Salta- y la extranjería -reacciona al ver banderas foráneas alzadas frente lo que considera una bandera argentina de desecho-. Su reacción incluso va más allá y se dirige a los militares:

“Digo, “¿el Ejército Argentino?”... ah, que yo, cuando los re pitié a todos, los tipos del Ejército me dicen: “tranquilícese”, ¿viste?, voz de mando. “Callate, traidores de mierda, a vos, ¿sabés qué?, San Martín vomitaría sobre ustedes. ¿Ustedes son el ejército glorioso de San Martín⁴⁴? Traidores de mierda, todos” (Entrevista a Antonio Oieni, Salta, 21 de diciembre de 2017).

Los periodistas se retiraron, pero la tensión entre Reinhard y Lazarovich continuaba. “I was upset”, escribió más tarde el arqueólogo, “and let Mario know it in no uncertain terms. ‘If this is your idea of how to take care of cultural patrimony, you should quit your job’, I said bitterly” (Reinhard, 2006:315). La disputa por la autoridad se formulaba, así, en términos de saber⁴⁵. Ceruti y él partieron antes, llevándose la mayor parte de los materiales. Más adelante, los detuvo Gendarmería Nacional por pedido de Lazarovich. Vitry, colaborador del director de Patrimonio, señaló que “... los gendarmes tomaron el pedido casi como una orden de detención, entonces los frenaron, los hicieron bajar del camión, los revisaron, les pusieron escolta policial⁴⁶”. Los materiales arqueológicos fueron incautados. Contra las gestiones de Reinhard, los cuerpos de los “Niños” y demás objetos fueron depositados siguiendo las instrucciones del Ministro de Educación.

Este incidente dio lugar a la propagación de muchos rumores. Pero, más importante para los fines de este trabajo, implicó la movilización de redes y recursos de cada una de las partes para fortalecer posiciones en una ardua negociación. El conflicto fue tan fuerte que Reinhard, en la introducción de *The Ice Maiden* (2006), un libro de divulgación publicado por

43 Se han omitido algunos fragmentos y suprimido muletillas que utiliza el entrevistado.

44 José de San Martín, militar y político del siglo XIX, es prócer más importante de Argentina, considerado “Padre de la Patria” y “Libertador de las Provincias Unidas del Río de La Plata, Chile y Perú”.

45 Según otros relatos, Reinhard habría dicho algo distinto: “Soy el dueño de la expedición, yo encontré las piezas y voy a hacer lo que quiera” (Ahuerma, 2010:6).

46 Entrevista a Vitry en la revista Ochenta Mundos, n°27, Año 5. Disponible en: <http://christian-vitry.blogspot.mx/p/entrevistas.html>. Consultado el 31/03/2018.

National Geographic, sintió la necesidad de describir desde su punto de vista las circunstancias que rodearon los hallazgos y así contestar "... some of the inaccuracies that have arisen, several of which have turned into local myth" (2006:viii).

¿En qué consiste la autoridad de un/a arqueólogo/a en el campo? ¿Cómo interpretar este evento de desautorización? Otra vez Podgorny proporciona algunos elementos que permiten pensarlo. En primer lugar, la distinción respecto al papel de los aficionados y las sociedades eruditas, por el conocimiento de los protocolos que garantizan la objetividad de la construcción de pruebas, única manera de certificar la autenticidad de los hallazgos. En segundo lugar, relacionado con lo anterior, una defensa del valor científico de las colecciones antes que el valor monetario. Y finalmente, una retórica de salvaguarda del patrimonio en riesgo inminente por el progreso de los medios de comunicación y la accesibilidad creciente a los sitios arqueológicos (Podgorny, 2008a, 2008b, 2008c, 2009). En el caso de los "Niños del Lullaillaco" todos estos elementos fueron invocados por los arqueólogos en defensa de su autoridad y todos fueron disputados por otros actores.

El primer y segundo punto no refieren a las destrezas "excavatorias" de los/as arqueólogos/as, afirma la autora, ya que es frecuente que la excavación esté a cargo de obreros, peones o colaboradores. Antes bien, es la facultad de observar todo, registrarlo y tener en mente una imagen de la totalidad en cada uno de sus detalles (2008a). La autoridad arqueológica en el campo radicaría entonces, en principio, en la división del trabajo en equipo en función de conocimientos y capacidades diferenciales.

La expedición al Lullaillaco fue la culminación de un proyecto mayor que incluyó el ascenso, excavación y hallazgo de momias con distintos grados de integridad y preservación en la cima de varias montañas de más de 5.000 msnm en Perú (Pichu Pichu, Ampato, Sara Sara y Misti) y otra en Salta (Quehuar). En todas ellas se había documentado antes la presencia de "sitios ceremoniales de altura", "sitios de alta montaña", "sitios de altura" o "santuarios de altura" (González, 1976; Reinhard, 1985, 1993; Schobinger, 1999; Schobinger y Ceruti, 2001), interpretados como espacios rituales donde los incas realizaban sacrificios -no necesariamente humanos- durante una ceremonia conocida como *capacocha* en las fuentes documentales coloniales.

Un proyecto de tal magnitud requirió la movilización de recursos económicos y el armado de un equipo preparado para afrontar las condiciones de trabajo. El principal aporte

monetario lo realizó la *National Geographic Society*, aunque una serie de *sponsors* privados aportaron insumos tecnológicos imprescindibles⁴⁷. Para el armado del equipo Reinhard recurrió a alianzas con redes locales. En el momento de las expediciones, llevaba más de quince años trabajando en Perú, donde colaboraba con José Chávez, investigador de la Universidad Católica de Arequipa (Chávez, 2001; Reinhard y Ceruti, 2010)⁴⁸. Ya contaba allí con un grupo de trabajo experimentado, en el que Chávez era encargado de co-dirigir las excavaciones. De ese grupo viajaron a Argentina: Jimmy Bouroncle, Orlando Jaén, Ruddy Perea, y los hermanos Arcadio, Edgar e Ignacio Mamani⁴⁹. Chávez debió ausentarse poco después de la expedición al Quehuar, no estuvo en el Lullaillaco.

La arqueóloga argentina Constanza Ceruti se sumó a la última expedición en Perú por sugerencia de Schobinger, su tutor académico, con quien Reinhard intercambiaba información. Se había graduado con honores, licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de Buenos Aires con una tesis sobre arqueología de alta montaña, era becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), y había publicado varios artículos sobre la temática. Además, tenía vínculos sólidos con la Universidad Católica de Salta. Todo ello la convertía en la candidata “natural” para la co-dirección de las excavaciones en el Quehuar y el Lullaillaco (Reinhard, 2006).

El grupo de Chávez y las Universidades Católicas eran los principales aliados de Reinhard en Sudamérica. Pero no era suficiente para los trabajos en Salta. Meses antes se había contactado con Lazarovich para gestionar los permisos de excavación. El director de Patrimonio era co-fundador con Vitry⁵⁰ del CECOPAM (Centro para la Conservación del Patrimonio de Alta Montaña), un colectivo de escaladores, aficionados y estudiantes que colaboraba con algunos pioneros, entre ellos Schobinger, quien había recomendado también aquí a Ceruti⁵¹. La formación de este centro resulta inseparable del Club Amigos de Montaña

47 Distintas empresas proveyeron equipamiento de escalada, cámaras de video, teléfonos satelitales, walkie-talkies, cámaras fotográficas y computadoras de alta tecnología (Reinhard, 2006). Entre ellas: Bell Canada, Eagle Creek, Iridium, Mares, Marmot, North Face, Patagonia y Tilley Endurables (Reinhard y Ceruti, 2010).

48 No he podido encontrar en internet otros antecedentes bibliográficos de Chávez. Sí hay textos suyos y en co-autoría con Reinhard citados entre las referencias bibliográficas de trabajos de síntesis (Reinhard, 1985; Reinhard y Ceruti, 2010). Es posible especular, entonces, que se trata de un autor marginal en los circuitos académico científicos del Perú, que construye su historial de publicaciones a partir de esta alianza.

49 De ellos en las publicaciones sólo se menciona que eran estudiantes de arqueología. Ver: http://culturademontania.org.ar/Arqueologia/ARQ_primeras_ascensiones_deportivas_arqueologicas_llullaillaco.htm. Consultado el 01/04/2018.

50 Por entonces estudiante de antropología con orientación en arqueología de la Universidad Nacional de Salta, docente y empleado del Museo de Antropología de esa misma ciudad.

51 Datos obtenidos a partir de una entrevista con Christian Vitry realizada en Salta el 19/12/2017.

de Salta, un grupo de montañistas fundado en 1956, muy consolidado por vínculos de amistad, parentesco y camaradería. A este club pertenecían, por ejemplo, Sergio Lazarovich -hermano de Mario- y Roberto Vitry -padre de Christian-, quien incluso llegó a presidirlo⁵². Desde el CECOPAM, Lazarovich y Vitry fueron los encargados de la logística y de reunir un equipo salteño de refuerzo que quedó constituido por el propio Vitry, Sergio Lazarovich y otros estudiantes de la Universidad Nacional de Salta (UNSA): Alejandro Lewis, Adriana Escobar y Antonio Mercado. Dentro de esta red, construida a partir de lo que podría considerarse una “sociedad erudita” o de aficionados, en términos de Podgorny, predominaban los lazos con la UNSA y el gobierno provincial.

Para Reinhard, la red peruana era conocida y en ella su autoridad estaba garantizada⁵³. La red argentina, en cambio, era nueva para él y de alguna manera entraba en colisión con su alianza con la Universidad Católica. El norteamericano sabía que allí no se dictaba la carrera, como sí sucedía en la UNSA. Pero, afirmaba, “Although the university did have an archaeology departament, it had only two-full time staff archaeologist and neither was interested in high-altitude archaeology” (2006:261). El rector de la Católica, en cambio, había comprometido sus instalaciones. Como imaginaba una fuerte rivalidad entre universidades, decidió mantener la expedición independiente, al menos nominalmente. El periodista Oieni relata de otro modo las negociaciones previas de Reinhard con referentes de ambas universidades:

“... habían ido a la UNSA a pedir autorización y la UNSA no se las dio, porque la UNSA tiene un posicionamiento crítico. “No, tenemos que analizar las implicancias de todo”, “¿ustedes qué están haciendo, trabajo científico, saqueo, extracción científica, qué están haciendo? Para nosotros...”. Entonces, tenían que discutir y no les dieron pelota. El plan B de Reinhard es la Católica. Entonces, van y hacen con la Católica, porque la Católica no les hace muchos planteos, ¿no? Esto me lo ha confirmado también el rector de la UNSA, gente de antropología de la UNSA que son amigas mías... yo después me enteré que fue ese el quilombo. E incluso, después, pidieron, creo que una suerte de juicio académico para los estudiantes de antropología que acompañaron la expedición, que eran de la UNSA” (Entrevista a Antonio Oieni, Salta, 21 de diciembre de 2017).

52 Entrevista a Vitry en la revista Ochenta Mundos, n°27, Año 5. Disponible en: <http://christian-vitry.blogspot.mx/p/entrevistas.html>. Consultado el 31/03/2018.

53 Por un lado, se sustentaba en el nombre de la entidad financiadora y sus antecedentes de ascensión a montañas de gran altura en Los Andes y los Himalaya. Por otro, lo autorizaba su trayectoria de investigaciones en la temática y su historial de publicaciones académicas. Si bien no había publicado en revistas y libros de gran prestigio académico, algo que sí haría después de la expedición y en co-autoría con Ceruti, en sus textos mostraba dominio bibliográfico y solidez teórica según los cánones de la arqueología. Era, además, hombre, blanco y estadounidense.

Una vez más, en el discurso de Oieni, constructor de opinión pública en Salta, la expedición aparecía ligada a la idea de saqueo. El conflicto entre universidades estaba planteado y tendría consecuencias en el desarrollo de los acontecimientos.

Además de remarcar las características ya mencionadas que hacían de Ceruti la co-directora “natural”, Reinhard narra una serie de altercados que la tuvieron como protagonista junto a Antonio Mercado (Tony), uno de los estudiantes salteños. Al igual que el conflicto anterior, éste también permite entrever líneas de tensión en el entramado territorial, así como las interpretaciones que de ello hace el arqueólogo.

“One morning Constanza came to my tent visibly upset. She had asked to copy some of the measurements data Tony had written down, and he had loaned her his notebook. He has used part of it as a diary, and Constanza stumbled on what he had written about her. His words were so full of venom as to be truly disturbing” (Reinhard, 2006:271).

Con el transcurso de los días la confrontación escaló hasta el maltrato verbal, lo que planteó un dilema al director. Mercado se llevaba bien con el resto del equipo, trabajaba duro y tenía conocimientos arqueológicos. Pero:

“... did have a chip on his shoulder⁵⁴, possibly due to his rough upbringing, and he still had a problem with authority, as he himself admitted. He had managed to overcome many obstacles to reach a point where he had nearly finished his university studies. On the other hand, Constanza came from a family of professionals in Buenos Aires, and from the beginning he saw her as having enjoyed a privileged upbringing. Worse, he was convinced that she had been acting in a brusque and authoritarian way toward him. (I couldn't help but notice that the faults he saw in Constanza were ones commonly attributed by Argentines to people from their capital city. There is a saying in Argentina: “God is everywhere, but he receives you in Buenos Aires”). It did not help that she was more experienced mountaineer than he was, and, unlike him, she had already published extensively on archaeology. But I also realized that Tony's attitude was itself founded in the male-dominated society of northwestern Argentina” (Reinhard, 2006:272).

Reinhard, en su relato, sólo puede interpretar la tensión entre Ceruti y Mercado como rivalidad entre dos personas, marcada por la diferencia de género, de clase social, de posición académica y experiencia profesional, y de lugar de nacimiento. Se muestra incapaz u omite deliberadamente revisar su propio rol, ocultando que lo que se disputaba era la

54 Es interesante notar que la expresión “to have a chip on your shoulder” es traducida en el diccionario de Cambridge como “to seem angry all the time because you think you have been treated unfairly or feel you are not as good as other people”. Llamativamente, el ejemplo de quien siente así es el quien no fue a la universidad. Ver: <https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles/have-a-chip-on-your-shoulder>. Consultado el 22/04/2018.

autoridad arqueológica en el lugar. En última instancia, como suele suceder cuando el género se convierte en problema, la rivalidad es entre hombres: los que autorizaban a Ceruti (Schobinger y Reinhard) y los que resistían esa autorización⁵⁵. Un fragmento de una entrevista a Mercado, realizada seis años después, permite complejizar esta lectura:

“[Ceruti] era codirectora del proyecto y gracias a ello, la Universidad Católica de Salta, que ni tiene una carrera de antropología, tiene un departamento de Arqueología de Alta Montaña. Pienso que es una ridiculez que la Universidad Católica, la Iglesia, el Opus Dei, estén manejando lo que no tienen que manejar y que nuestros arqueólogos de la Universidad Pública sigan callándose la boca” (en Ahuerma, 2010:6).

Un análisis de las tramas del poder eclesiástico y sus relaciones con el poder político, empresarial y militar en Salta excede ampliamente mis posibilidades⁵⁶. Resulta suficiente señalar que las palabras de Mercado sitúan a las instituciones involucradas en la expedición directamente en esas tramas. Oieni apunta en esta misma dirección, cuando narra una reunión que tuvo lugar poco después del conflictivo final de la excavación, reunión en que participaron Reinhard, Ceruti y el gobernador de la provincia, Juan Carlos Romero.

“... en esa reunión estuvo el director de la Católica, Cornejo Torino de apellido, que después fue procesado, él y su hermano... son dos coroneles que estuvieron relacionados, implicados con el caso de la voladura en Río Tercero y la venta de armas a Croacia y Ecuador en la época de Menem. Bueno, son los que firmaron los decretos... dos hermanos que estaban, digamos, en la estructura directiva de la Universidad... [Ceruti] en ese momento creo que era del Instituto Tilcara... pero después estuvo también en la Católica, y estaba relacionada con la Católica por sus estudios, ¿no?... bueno, el tema es que a mí me llamó la atención que Cornejo Torino estuviera ahí. Dije “aaah, por eso estaban las camionetas del Ejército”. (Entrevista a Antonio Oieni, Salta, 21 de diciembre de 2017)⁵⁷.

55 Rita Segato propone un modelo para interpretar la violencia de género que resulta iluminador en este sentido. Habla, por un lado, de un “eje vertical” en la relación entre el victimario y la víctima, y por otro de un “eje horizontal” en la relación entre hombres, marcado por vínculos de alianza y competición por el estatus. Este último eje es el más importante de su análisis. La autora sostiene que la alianza y la competencia entre hombres utiliza como sustrato -a modo de “tributo” muchas veces consentido- el cuerpo de las mujeres (2003, 2006, 2016a).

56 Una reseña crítica de las internas eclesiales y de las autoridades de la Universidad Católica de Salta -entre jesuitas, peronistas y el Opus Dei- a lo largo de las últimas dos décadas y en relación con los cambios de poder en el Vaticano puede encontrarse en: <https://www.elintransigente.com/salta/2011/7/11/cambios-vienen-ucasal-91746.html>. Consultado el 22/04/2018. Allí también se relatan, sin citar fuentes, presuntos vínculos empresariales de la universidad con corporaciones mineras y otras.

57 En noviembre de 1995, en la ciudad de Río Tercero, provincia de Córdoba, explotó un sector de la planta de Fabricaciones Militares, organismo dependiente del Ministerio de Defensa de la Argentina encargado de producir armamento para las fuerzas de seguridad. El saldo fueron siete muertos, más de trescientos heridos y gran cantidad de edificios destruidos. La voladura fue intencional, provocada para ocultar faltantes de armas vendidas ilegalmente a Croacia y Ecuador. Por aquellos hechos fueron juzgados y encontrados culpables el entonces presidente de la Nación, Carlos Menem, y una serie de funcionarios responsables del área, entre ellos los coroneles retirados Manuel y Jorge Cornejo Torino, el primero ex Director de Fabricaciones Militares y después vicerrector de la Universidad Católica de Salta, y el segundo ex Jefe de la Fábrica Militar de Río Tercero. Después de múltiples apelaciones, la condena quedó con

Poderes políticos, militares, empresariales y eclesiásticos, nacionales y provinciales quedaron, así, íntimamente ligados a las vicisitudes de la expedición al volcán Lulllaillaco, movilizados por las disputas surgidas del trabajo de campo y motivadas por las características excepcionales del hallazgo. Además de la incidencia de la diferencia de género en la confrontación entre Ceruti y Mercado, la posición clave de la arqueóloga en las negociaciones con estos múltiples factores de poder no puede ignorarse⁵⁸. Por su parte, Mercado, estudiante de la universidad pública y local, ocupaba una posición de resistencia. Desde días previos al hallazgo de las momias él era el único de los salteños que aun permanecía en la cumbre, ya que Vitry, Lewis, Escobar y Lazarovich habían partido por diferentes razones.

Para comprender lo que estaba en juego vale recordar que el equipo se conformó a partir de redes personales e institucionales diferentes, una peruana y otra argentina. En función de eso Reinhard distribuyó desigualmente tareas y remuneraciones. Desde la cumbre del Quehuar, inmediatamente antes del ascenso al Lulllaillaco, la principal tarea del director y los co-directores era supervisar el trabajo. El director, además, se ocupaba del registro fotográfico, fílmico y las comunicaciones satelitales. En la producción de “antigüedades portátiles”, la medición de estructuras y relaciones espaciales estaba a cargo de los estudiantes con más experiencia (Mercado, Perea y Arcadio Mamami, principalmente), y el registro en notas de campo era tarea de los co-directores. Finalmente, la prospección y excavación estaba a cargo de todos, menos los directores. Respecto a las mediciones y registros, Reinhard escribió: “I had decided that all the measurements should be duplicated. Thus both the Peruvians and the Argentines would have a complete record of the excavation... this also meant that there was a check on the quality of the data” (2006:269-70).

sentencia firme en agosto de 2017, veintidós años después del hecho. Menem, condenado a siete años de prisión, continúa libre dados los fueros que garantiza su banca en el Senado de la Nación Argentina, donde actualmente también se desempeña el ex gobernador de Salta, Juan Carlos Romero, quien además fue su compañero de fórmula presidencial en 2003. Fuentes:

- <http://www.telam.com.ar/notas/201706/193068-condena-menem-armas-ecuador-croacia.html>, consultado el 22/4/2018.

- <http://www.ambito.com/892379-rio-tercero-anulan-el-sobreseimiento-de-carlos-menem>, consultado el 22/4/2018

- <http://www.agensur.info/2013/03/contrabando-de-armas-manuel-cornejo.html>, consultado el 22/4/2018.

58 Tal vez estas alianzas son las que explican la presencia de Ceruti, inusual para una arqueóloga, en los principales periódicos nacionales y locales. Entre abril de 1999 y diciembre de 2017, pude contabilizar tres notas en *La Nación* (9/4/1999, 26/4/2001 y 21/10/2006), tres en *Clarín* (21/01/2002, 6/4/2002 y 22/10/2017), una en el portal *inSALTA* (13/6/2017) y una en *El Tribuno* (17/12/2017). Todas disponibles en las versiones online.

La nacionalidad era, entonces, un elemento importante para Reinhard, e incluía una dimensión competitiva que desde su perspectiva mejoraba los resultados.

El carácter competitivo, antes que colaborativo, del trabajo que el estadounidense propuso en la cima queda también retratado en un pasaje del texto que publicó en la revista *National Geographic* el mismo año del hallazgo. Allí narra que mientras estaban con buenos ánimos, “some members of the team began a competition to see how many swings of a pick or scoops of a shovel they could make before stopping to rest”. Pero luego esos ánimos habrían decaído, hasta que Arcadio Mamani, peruano, encontró la primera momia, el “Niño”. “Before we’d finished excavating the boy, Rudy Perea, a Peruvian archaeology student, and Antonio Mercado, an Argentine student, uncovered another mummy” (Reinhard, 1999:44). Era la “Doncella”, posteriormente considerada la momia mejor conservada del mundo y atracción principal del Museo de Arqueología de Alta Montaña. “Podría decir que fue de pura casualidad”, diría Mercado, “pero no, estoy seguro que... tenía que ser así, que teníamos que ser nosotros quienes la encontráramos” (en Ahuerma, 2010:4), “a ese cuerpo lo tenía que sacar yo”⁵⁹. Dos días después, Orlando Jaen, otro de los estudiantes peruanos, encontró la tercera momia, la “Niña del Rayo”.

La distinción entre nacionalidades también fue relevante para Reinhard a la hora de decidir quiénes cobrarían una remuneración por su trabajo:

“Thanks to the National Geographic’s support, I had just enough funding to cover the expenses of everyone participating on the expedition and salaries for those who stayed to work on the summits. This meant mainly the Peruvians, but that seemed to me only fair given their experience and their willingness to leave their families... I received no salary, and Constanza also refused one, because she had a grant” (Reinhard, 2006:259).

Con los peruanos, entonces, la relación laboral era de tipo asalariado. El trabajo de los salteños, en cambio, era *ad honorem*. Es probable que la segmentación y jerarquía que Reinhard estableció en la cumbre hayan contribuido a generar malestar entre los salteños. Como sea, las sospechas persistieron y minaron su autoridad en la dirección de la expedición. Al preguntarle por su participación en los trabajos, Vitry me contestó:

“... yo participé en toda la previa. Y después, de los treinta días, los primeros quince días. Yo tenía mi licencia de trabajo solamente por quince días, que la podría haber extendido más tiempo, pero yo me decidí volver. Porque, además, estaba Gordon, el fotógrafo de *National Geographic*, estaba con edema cerebral... Entonces, había que bajar urgente. En realidad, yo estaba medio preocupado por eso.

59 La Pulseada, N°74, octubre de 2009. Disponible en: http://www.lapuseada.com.ar/74/74_ninos.html. Consultada el 21/2/2018.

Además, no estaba bien, no me sentía del todo bien, cómodo, digo, ¿no?, en la expedición. Entonces, decidí bajar, bajarlo a él y bajarnos, terminar el trabajo ahí. Y bueno, después seguí colaborando desde acá. De hecho, yo me bajé y a los tres días ya apareció la primer momia, tres, cuatro días” (entrevista a Christian Vitry, Salta, 19/12/2017).

En otra entrevista Vitry afirmó que fue él quien le pidió a Mercado que continuara en el lugar, “... para que quedara uno de nosotros y tomara registro. Que se quedara para tener un acto presencial de todo el proceso de excavación, de lo que se iba a hacer ahí” (en Ahuerma, 2010:4). A su vez, Mercado le contó a *La Pulseada* que el clima en la cumbre se tornó insoportable, que el resto del equipo estaba determinado a excavar hasta encontrar cualquier cosa, porque no podían irse con las manos vacías: “... imagínate, la expedición arqueológica más alta del mundo y la camarita de la *National Geographic*... Reinhard ni excavó; tenía su séquito de laceradores a pico y pala y él filmaba y fotografiaba. Y puso la plata, claro”⁶⁰.

¿Cómo legitima su autoridad un arqueólogo que no excava ni se ocupa de los registros?

“Los peruanos son los que ya tenían la expertise en el trabajar con Reinhard. Porque Reinhard es el cerebro, pero los que cavan, trabajan, todo, eran los peruanos. Reinhard no es arqueólogo, es antropólogo... Acá estamos en la misma, digamos, somos antropólogos, pero nos especializamos en arqueología. En cambio allá [en Estados Unidos], no, directamente sos lo uno o lo otro” (entrevista a Christian Vitry, Salta, 19/12/2017).

La parte salteña del equipo no aceptaba la autoridad del estadounidense en la dirección de las excavaciones, hasta el punto de negarle el reconocimiento como arqueólogo. Y ese cuestionamiento se hacía extensivo a Ceruti, por los motivos de género y lugar de procedencia ya mencionados. Sin embargo, hay un punto de coincidencia en los relatos: la importancia del trabajo de los peruanos. Reinhard comienza la publicación original en *National Geographic* con una descripción de las destrezas del hombre que encontró la primera momia:

“Arcadio Mamani is one of the strongest men I’ve ever worked with. He grew up in the mountains of southern Peru... Lean and muscular, Arcadio has phenomenal endurance: He often keeps digging long after other team members stop. A proud follower of his family’s traditions, which have roots in those of the Inca themselves, he is always the one to make offerings of food and drink to the mountain gods, asking support for our work. And indeed Arcadio seems to have developed a sixth sense about archaeological sites” (Reinhard, 1999:40).

60 *La Pulseada*, N°74, octubre de 2009. Disponible en: http://www.lapuseada.com.ar/74/74_ninos.html. Consultada el 21/2/2018.

A las destrezas físicas necesarias se suman la intuición y los conocimientos rituales de intermediación con fuerzas que podrían favorecer u obstaculizar las tareas. Lo mismo destacó Vitry en la entrevista que me concedió:

“ Es parte, digamos, de la cosmovisión andina, ¿no? Porque los peruanos no es que sean un grupo de académicos investigadores, no, es gente del campo, gente vinculada a la montaña y con otro tipo de vinculación, que devinieron en colaboradores de los arqueólogos, arqueólogos y todo eso, ¿no? Pero todo el bagaje previo lo tienen como campesinos... incluso acá, cualquiera que va a la montaña en la zona del campo hace su pago, le pide permiso a la montaña. Entonces, hacés ofrenda a la montaña, hacés ofrenda en la base de la montaña, hacés un pequeño pozo, tirás hojas de coca, prendés un cigarrillo, das comida, das bebida, como la Pachamama... [pero] a la tierra en general y a la montaña en particular. Es decir, pedirles permiso a los apus o deidades de la montaña, para protección, cuidado y permiso, sobre todo para entrar a un lugar sagrado. Y antes de empezar las excavaciones, también, allá arriba, ¿no?, un pago. O sea, el pago a la montaña se hace permanentemente.

P: Bueno, me imagino que en tus expediciones debe ser similar, ¿no?

C: Sí, sí, yo también hago pagos (risas). Soy un inca medio desteñido (risas)”.

(entrevista a Christian Vitry, Salta, 19/12/2017).

Hay un juego de distinciones e identificaciones entre Reinhard, Vitry y los peruanos. Mientras el estadounidense contrata la fuerza de trabajo físico y ritual de los peruanos, Vitry se identifica con ellos en oposición a Reinhard por sus lazos con la montaña, a la que considera un lugar sagrado. Pero al mismo tiempo se distingue: ellos no son académicos o investigadores, son campesinos que devinieron arqueólogos; ellos tienen raíces incas, él está “desteñido”⁶¹. Corporalidades, tradiciones, cosmovisiones y paisajes se tornan relevantes en las interacciones, aparecen las marcas raciales⁶².

Valor científico, valor mediático y valor patrimonial. Riesgo.

Otro de los elementos que según Podgorny (2008a, 2009) apuntala la autoridad arqueológica en el campo es el tópico del *riesgo* en que se encuentra el patrimonio, expuesto a la destrucción por acción fuerzas naturales y humanas.

“... el fin de siglo [XIX] presencia el surgimiento de la preocupación por la destrucción de los objetos y las ruinas de la antigüedad. Daston (1995), recordemos, ha vinculado la “violencia vertiginosa” del

61 La idea de “inca desteñido” es una adaptación que Vitry hace de una nota que le hicieron en una revista especializada en montañismo, cuyo autor decidió titular: “El Inca rubio”. Revista Ochenta Mundos, n°27, Año 5. Disponible en: <http://christian-vitry.blogspot.mx/p/entrevistas.html>. Consultado el 31/03/2018.

62 No entiendo la raza como un dato de la biología de las poblaciones, sino como una matriz de alteridad históricamente construida en la que el color y la etnicidad se convierten en signos. Se trata de la lectura en el cuerpo de la posición de los pueblos en la historia (Segato, 2007a, 2010). Rufer señala que la producción de la raza es un efecto permanente de la conquista continuado en los estados nacionales (2018a).

progreso científico con el reemplazo de la búsqueda de la verdad por la objetividad, como meta de la ciencia y garantía de autoridad cultural. Ese vértigo experimentado por los científicos no sólo amenazaba la posibilidad de afianzarse a la verdad: los avances de la técnica y los cambios en el mundo material arrollaban con los mismos objetos que habían permanecido inmutables por siglos” (Podgorny, 2008a:174-175).

Para los arqueólogos, abandonar el campo al finalizar las excavaciones crea una situación de pérdida de control de la zona y los materiales. De allí la necesidad de educar a los pobladores locales para comprometer su colaboración con la empresa científica (Podgorny, 2009).

En varias de sus publicaciones académicas Reinhard (1993, 2006, 2014) y Ceruti (2007, 2012) han remarcado la vulnerabilidad de los sitios arqueológicos en las cumbres andinas. En la ponderación del riesgo al que estarían expuestos los materiales, su valor científico en tanto “evidencia” del pasado resulta un factor crucial que debe protegerse.

“Extraordinarily preserved in the cold environment of the high Andes, the mummified remains of the sacrificial victims and their associated funerary offerings provide invaluable evidence for the study of the ceremonial life of the Inca civilization. They are among the few pieces of material evidence of Inca religion that have survived the Spanish conquest and have been found in their original contexts. Unfortunately, during the last 100 years, many of the mountain-top shrines of the Incas have been destroyed by looters, and the scientific study of these sites only began in the past few decades” (Reinhard, 2014:225)⁶³.

El valor científico no sólo radica en los objetos y los contextos, sino en los propios tejidos y órganos de las momias, capaces de proveer “... a wealth of human biological information otherwise unobtainable... an unprecedented scientific treasure” (2014:227). Según este autor, los sitios de altura de los Andes no pueden ser protegidos dada la extensión del territorio, la posibilidad de que las montañas sean escaladas por varios frentes y, en muchos casos, su ubicación en las fronteras nacionales. Todo ello significaría que, tarde o temprano, serán saqueados. Entre los factores que destaca como coadyuvantes se cuentan el trazado de nuevos caminos -especialmente para las actividades mineras-, la pobreza y el desplazamiento de poblaciones, el valor monetario de los objetos en el mercado ilegal de antigüedades, el crecimiento del andinismo y el cambio climático, que implica el retroceso de los hielos permanentes en las cumbres.

63 Es interesante recordar que las políticas evangelizadoras españolas durante la colonización del continente americano incluyeron la “extirpación de idolatrías”, sustentada, entre otras prácticas, en la destrucción de los lugares sagrados de los pueblos preexistentes.

En el caso particular de las montañas salteñas, lo registrado en la cumbre del Quehuar confirmaría este diagnóstico. Allí los saqueadores habrían usado dinamita para remover parte del suelo congelado, afectando una parte del torso y la cabeza de la momia, algo similar a lo ocurrido en las cumbres del Chañi y el Chuscha a principios del siglo XX. El aislamiento del Lulllaillaco y su altura (es el segundo volcán más alto del mundo), en cambio, habrían dificultado este tipo de acciones:

“If human sacrifice had occurred at this altitude, it should be perfectly preserved... The discovery of such a mummy would be of incalculable value to science -and to Argentina’s cultural patrimony as well. It would be a powerful argument for the protection of pre-Hispanic archaeological sites, an issue Argentine scientists felt the government did not take seriously enough. The country’s archaeological heritage has been destroyed at an alarming rate due to economic development and the looting of sites” (Reinhard, 2006:279-280).

Sin embargo, el riesgo era palpable. Un cementerio ubicado en la base del volcán y asociado al conjunto de ruinas presentes en la montaña ya había sido saqueado⁶⁴.

“En un contexto de inevitable exposición de las cimas como consecuencia del creciente desarrollo turístico y minero en áreas cordilleranas, las investigaciones arqueológicas en alta montaña constituyen una prioridad. Es de esperar que nuestras investigaciones contribuyan a suscitar conciencia acerca de la urgencia de preservar este inigualable legado del mundo Inca para las generaciones venideras” (Ceruti, 2007:223).

Ya no es el progreso, como a principios del siglo XX, lo que amenaza al patrimonio arqueológico, sino el desarrollo, representado aquí por la actividad minera y el turismo. Ciencia, patrimonio y herencia-legado quedan entrelazados en la construcción de una idea de valor cuyo sentido se asocia al imaginario moderno de un “tesoro” del pasado, oculto en algún lugar remoto ahora accesible⁶⁵. Los arqueólogos no serían, entonces, aquellos “piratas” de los que hablaba Oieni, o simples “cazadores de tesoros”, sino los únicos capaces de poner a resguardo ese patrimonio y extraer el “valor real” de los objetos. Y esto por la autoridad con la que los inviste su formación científica.

A pesar de su aparente capacidad persuasiva, esta argumentación fue impugnada por los integrantes salteños del equipo. En la ya comentada entrevista a *La Pulseada*, Mercado

64 Este relato se contradice con algunos datos publicados en una obra de difusión arqueológica publicada en la década de 1970. “También en fecha reciente se realizó una ascensión al Quehuar o Quewar, donde se encontró el cuerpo de un niño o una niña, que no pudo recuperarse... Y, finalmente, se ubicó y excavó un cementerio en una ladera del volcán Lulllaillaco donde se encontraron los cadáveres de 16 hombres...” (Kirbus, 1976:68).

65 Aun hoy, en los lugares en que interviene la arqueología suelen narrarse historias sobre tesoros perdidos. En el área andina todavía se espera encontrar el “oro de los Incas”, enviado desde distintos puntos del imperio como pago de rescate del Inca Atahualpa a Francisco Pizarro, conquistador del Perú. En el cuarto capítulo de esta tesis retomaré estas ideas.

afirmó que Reinhard manipuló las evidencias de saqueo -“huaqueo”⁶⁶ en términos locales- en el cementerio de la base del volcán como “prueba tendenciosa” para justificar la excavación. El proyecto original, aprobado por la Dirección de Patrimonio, “... consistía en revisar tres cumbres... si se presentaban evidencias de huaqueo, realizar las acciones de rescate correspondientes”. Pero era claro para él que en el Llullaillaco “nadie había tocado nada”⁶⁷. Por su parte, Vitry me relató distintas objeciones y gestiones en contra del proyecto de rescate arqueológico a gran escala en distintas cumbres de la provincia:

“... nosotros hemos trabajado mucho, aun en contra de la arqueología, para que no se sigan realizando excavaciones... y yo hasta tuve una discusión con una directora de Patrimonio que me pidió una opinión sobre un proyecto de investigación de colegas, estamos hablando de los mismos, de Constanza, de Reinhard, para excavar en cumbres. Y existe una alta probabilidad de que aparezcan más cuerpos, si vos te ponés a excavar. Entonces, yo hice todo un informe, toda una argumentación, me peleé con esta directora de Patrimonio, después finalmente terminó dándome la razón. O sea, científicamente no hay motivos para el cual seguir extrayendo cuerpos. Hay veintisiete cuerpos, se sacaron en todos los Andes, en todos los estados de conservación. Si vos querés estudiar cuerpos, primero estudiá los veintisiete... cuando ya digás “le saqué toda la información y nos haría falta un paso más”, bueno, ahí sí se justifica. Pero científicamente no se justifica. Es más una cuestión mediática, de show. Entonces, vos fijate, en Perú apareció “Juanita” y sacaron quince cuerpos en el lapso de cuatro años. Acá sacaron estos tres y la proyección era esa... por suerte fuimos un grupo que ya está, quedó ahí... ese es un hito que se marcó, decir “bueno, seamos prudentes, hasta ahí está bien”. Y mirá, estoy casi atentando en contra de mi propia profesión, porque estoy diciendo, como arqueólogo, que no hay que excavar (risita). Pero bueno, por suerte tuvo eco, por suerte en mi criterio. Quizá estoy cometiendo el peor error, ¿viste?, y en el futuro capaz ya están profanadas todas las tumbas. No sé... no sé. Pero yo apuesto a esto. Y apuesto a otra cosa que es la educación” (entrevista a Christian Vitry, Salta, 19/12/2017).

Otra de mis entrevistadas, Fernanda Zigarán, coordinadora del área de investigación del Museo de Arqueología de Alta Montaña profundiza en esta distinción entre motivaciones científicas y otras, a las que llama “estéticas”:

“... es un hallazgo espectacular... pero en arqueología estamos acostumbrados a sacar datos, muchos datos, de cosas que nos son espectaculares. Entonces, por ahí, llueven [solicitudes para visitar el museo de] los que tienen por ahí intereses más, más... estéticos, intereses más... no sé, como la

66 “Huaca”, “del quechua wak’a, designaba todas las sacralidades fundamentales incaicas, santuarios, ídolos, templos, tumbas, momias, lugares sagrados, animales, aquellos astros de los que los ayllus o clanes decían descender, los propios antepasados, incluyendo las deidades principales, el sol y la luna”. En: <https://es.wikipedia.org/wiki/Huaca>, consultado el 7/5/2018.

67 La Pulseada, N°74, octubre de 2009. Disponible en: http://www.lapuseada.com.ar/74/74_ninos.html. Consultada el 21/2/2018.

National Geographic y *O'Globo*⁶⁸, de un turismo cultural, de un... lo que le llama la atención al común, a la mayoría de la gente, que por ahí, si vos le mostrás dos huesos pelados y, y media ollita, no entienden nada cuando le hiciste el documental. En cambio, para la comunidad científica, es un hallazgo más... el patrimonio se construye. Entonces, yo creo que ha sido mucho más funcional a la construcción de un patrimonio, en el tema de la divulgación y la espectacularidad para el turismo, que para... que de la ciencia en sí. No es que para la ciencia ha sido inadvertido, pero tiene el mismo valor que cualquier otro hallazgo arqueológico". (Entrevista a Fernanda Zigarán, Salta, 20/12/17).

Los testimonios de Vitry y Zigarán no niegan que el patrimonio arqueológico tenga un valor científico que esté en peligro. Lo que atacan es la idea de la urgencia, la supuesta motivación científica que enmascararía otro tipo de intereses, aquellos ligados a las lógicas del espectáculo, el show, el valor del hallazgo como mercancía en los medios masivos de comunicación.

Vale recordar que la expedición fue financiada por la *National Geographic Society* (NG), que se reservó por un tiempo la exclusividad de los derechos de publicación. Esta entidad se presenta en su página web como una organización científica y educativa sin fines de lucro "... that pushes the boundaries of exploration to further our understanding of our planet and empower us all to generate solutions for a more sustainable future"⁶⁹. Lo hace a través de la financiación de científicos y exploradores, y compartiendo sus hallazgos ("findings") con el mundo. Entre los ejemplos citados se encuentra el de Hiram Bingham, descubridor de Machu Picchu a comienzos del siglo XX.

Desde una mirada crítica, la NG "... runs the gamut from eleemosnary benefactor of science and of historical and geographic exploration to hard-shell mail-order house and hard-nosed diversified media conglomerate" (Abramson, 1987:4). Este último rasgo se habría profundizado en 2015, cuando la corporación 21th Century Fox compró el 73% de sus activos, incluyendo la editorial (revista y libros), los medios televisivos y digitales, y los estudios de la organización⁷⁰. Esos activos a su vez fueron adquiridos por la Walt Disney Co. a fines de 2017⁷¹. A lo largo de su historia, hay quienes señalan "... its occasional questionable forays into world politics or its unabashed attempts to alter history to suit its commercial needs" (Abramson, 1987:5).

68 O'Globo es un periódico y un canal de televisión propiedad del Grupo Globo, conglomerado mediático con sede en Río de Janeiro Brasil, hoy uno de los holdings de comunicaciones más importantes de América Latina.

69 <https://www.nationalgeographic.org/about-us/>. Consultada el 8/5/2018.

70 Ver: https://elpais.com/economia/2015/09/10/actualidad/1441875516_884761.html. Consultado el 8/5/2018.

71 Ver: <http://www.eluniversal.com.mx/espectaculos/television/con-que-se-queda-disney-tras-la-compra-de-fox>. Consultado el 8/5/2018.

Además de su carácter corporativo sostenido por la tríada ciencia-técnica-comunicaciones, presente desde su fundación⁷², la *National Geographic Magazine*, con un fuerte énfasis en el fotoperiodismo y la divulgación científica, "... ha contribuido poderosamente a modelar la imagen pública de la geografía, y, de manera más amplia, la forma de percibir el mundo, sus culturas y sus paisajes, por parte de sus numerosos lectores" (García Alvarez et al., 2013). Su actividad podría resumirse, entonces, como producción y distribución de narrativas e imágenes sobre el pasado, los paisajes, las culturas y las poblaciones que son consumidos por millones de lectores y espectadores a escala global. La arqueología ha sido uno de sus tópicos centrales desde el comienzo, particularmente el pasado incaico de Sudamérica.

¿Qué esperaba la NG de las expediciones en Salta durante 1999? En principio, tal vez una historia de montañismo acompañada de fotografías para una nueva revista: *National Geographic's Adventure*. Según Reinhard, algunos lectores disfrutaban más esa revista, "... because it featured in-depth stories, placed less emphasis on photography, and, of course, focused on adventutous topics" (2006:263). No se esperaba que la expedición llegara a las páginas de la revista principal, de alguna manera estaba relegada a un segundo plano. Además, los fondos se limitaban a los gastos de estadía en las cumbres y un puñado de salarios, pero no incluían costos derivados de la conservación de cualquier material que pudiera encontrarse. Una vez extraídas las momias, la situación se revirtió. Inmediatamente se arregló el envío de un equipo de filmación y una fotógrafa de la revista estrella.

La llegada de los periodistas Oieni y Stigliano al pie del volcán al momento de traslado a Salta y la publicación de una nota en el diario local *El Tribuno*, forzaron un replanteo de las estrategias de comunicación del hallazgo. Reinhard relata esas estrategias en el libro de memorias "*The Ice Maiden*" (2006:317-322). Por otro lado, los medios tuvieron un rol clave en las negociaciones surgidas a raíz del conflicto respecto a la institución encargada de la custodia de objetos y cuerpos. Para ello, el director de la expedición debía adelantar algunos de los resultados sin comprometer la prioridad informativa de la corporación financiadora. Con fecha 30 de marzo de 1999 el diario *La Nación* publicó una nota, la primera sobre el tema en la prensa nacional, titulada "Momias salteñas en apuros burocráticos". Allí, Reinhard

72 Entres sus fundadores se encuentra Alexander Graham Bell, empresario norteamericano en el rubro de las telecomunicaciones de fines del siglo XIX, y reconocido defensor de la eugenesia como tecnología de gestión poblacional. Ver: <https://www.britannica.com/biography/Alexander-Graham-Bell>. Consultado el 8/5/2018.

denunciaba la situación de violencia que “debieron soportar los integrantes de la *National Geographic Society* por las medidas preventivas que adoptó la Dirección de Conservación del Patrimonio” y argumentaba en favor de la Universidad Católica⁷³. Esta publicación forzó la intervención del Ministro de Educación y del Gobernador, Juan Carlos Romero. Así lo narra Oieni:

“... cuando llego acá me entero que les incautan los Niños, el ajuar, todo, los revisan hasta las medias, les sacan todo, terrible. Y ahí se arma un quilombo estrepitoso, porque Reinhard denuncia incluso a medios nacionales, *La Nación*, *Clarín*, que el gobierno de la provincia interfirió con una expedición y que se apropió de los cuerpos, y que iban a cometer una atrocidad, un crimen científico, porque acá no había modo de preservarlos... de ahí viene un proceso de negociación con Reinhard y Ceruti... Reinhard le tira misiles durísimos a Romero... Y Romero se planta que eso se iba a quedar acá sí o sí, que no se iba a ningún lado... porque no había, ya no había modo, “de acá no se van”. Entonces, hacen las paces. (Entrevista a Antonio Oieni, Salta, 21 de diciembre de 2017).

El corolario más inmediato de estas disputas mediáticas fue el rumor, suscripto por Oieni, de que el norteamericano planeaba enviar las momias al Museo Smithsonian de Washington. Este rumor fue desmentido tanto por Reinhard como por las autoridades de la Dirección de Patrimonio Cultural de Salta en diversas notas periodísticas. Lo interesante de este cruce de posiciones es que pone de manifiesto formas diferentes de significar el valor científico y el valor patrimonial del hallazgo, y discute quién está en condiciones de preservarlo y para qué. Ceruti afirmaba que las instalaciones elegidas por los funcionarios salteños eran “inadecuadas para el control y conservación de los materiales depositados, cuyo valor es de importancia no sólo para el país sino también para el patrimonio cultural de la humanidad”. El énfasis estaba puesto en el patrimonio nacional y mundial, en desmedro de la provincia y la localidad. Vitry, en cambio, sostenía que las piezas habían sido ubicadas en un lugar seguro y que “... posiblemente el doctor Reinhard está acostumbrado a un manejo más libre de sus hallazgos, tal como por ejemplo lo permite la legislación peruana. Pero no ocurre lo mismo en Salta”⁷⁴. Una vez más, el estado provincial emergía como factor de autoridad y legítimo propietario del patrimonio arqueológico. El antecedente más próximo en esas discusiones era la momia “Juanita”, desenterrada por Reinhard pocos años antes en un

73 Ver: <https://www.lanacion.com.ar/133107-momias-saltenas-en-apuros-burocraticos>. Consultada el 22/2/2018.

74 <https://www.lanacion.com.ar/133107-momias-saltenas-en-apuros-burocraticos>. Consultada el 22/2/2018.

rescate en Arequipa, Perú⁷⁵, y parte de una exhibición itinerante que en aquel momento visitaba Japón⁷⁶.

“... yo lo confirmé por otras vías, de que el destino de los Niños era el Smithsonian de Washington, y que había toda una logística preparada para llevárselos... porque es lógico, hay que ponerse desde la visión etnocéntrica del tipo [Reinhard]. Nosotros acá no teníamos ni antropólogos, no teníamos nada. “¿En Salta? Está loco, esto es patrimonio de la humanidad, nosotros somos los custodios de esto y esto no se queda”. Cuando viene el gobernador de Salta, se entera de todo este quilombo, dice “¿quéee?, ¿momias?”. Vio otra cosa y dijo: “ya está”... habla con Reinhard y Ceruti, y les dice: “miren, vamos a hacer un museo, el MAAM, lo vamos a dotar de lo mejor, vamos a poner lo mejor que tengamos”, “ustedes van a ser el presidente del comité científico y técnico, ustedes van a ser las cabezas. No se va a hacer nada sin ustedes, todo lo que se haga, ustedes supervisan”. Bueno, arreglan, listo... (me muestra una fotografía) ¿Ves? Este camión es supuestamente el camión el cual iban a llevar para después sacar a los niños por el vuelo charter en Jujuy, el aeropuerto, a Estados Unidos, a Washington. P: ¿Vos tenés confirmación de eso por fuentes?

A: Fuentes... fuentes confiables. Yo te digo, no hay que ser muy inteligentes para desprender eso... si los Niños se quedaban en Salta, si la idea de Reinhard era que los Niños se queden en Salta, ¿por qué este tremendo quilombo que llama a *La Nación*, *Clarín*... sí, porque acá se van a echar a perder. ¿Y qué está diciendo Reinhard? Acá no pueden quedar, el destino de esto no es acá... nosotros, en la carrera de antropología, no teníamos recibidos, no teníamos un bioantropólogo... estoy hablando ya ahora poniéndome desde la visión etnocéntrica de los tipos, ¿o no?: “aparte, estos bárbaros que están acá, no tienen ni un antropólogo, ¿les vamos a dejar esto?”. La otra: “estamos perdiendo, se nos está yendo de las manos Juanita, con todo lo que hemos hecho nosotros, y estos...”... a ver, el quilombo de los medios de prensa exime de mayores comentarios... yo he visto llamarlos a ellos ladrones, hasta me siento mal, ¿no?, porque no es correcto. Yo los llamé peor allá, pero después hicimos las paces. Yo después dije que ya están acá, no se van más, ¿me entendés? Lo mismo ha hecho Romero, “ya están acá, listo, ¿qué quieren?”. Aparte a Romero le quemó las manos. Romero, mientras se dio cuenta de que estaba interfiriendo en algo que le podía costar la cabeza y mundialmente lo podía crucificar, entonces ha dicho: “acá tengo que solucionar”... El Smithsonian de Washington no tiene lo que tiene hoy el MAAM, no tiene. No tiene porque no hay, no se hizo, porque estar ante los tres cuerpos humanos mejor preservados de la historia, eso es un desafío que supera todo lo imaginable y toda la tecnología que vos tenés”. (Entrevista a Antonio Oieni, Salta, 21 de diciembre de 2017).

Más allá de la verosimilitud del relato y de las interpretaciones de Oieni, interesa remarcar los efectos de la retórica del peligro al que está expuesto patrimonio cultural de la humanidad y de las capacidades tecnológicas necesarias para su preservación. En el imaginario del entrevistado, así como de aquellos estudiantes de antropología protagonistas

75 Reinhard, J. (1996). “Peru’s Ice Maidens. Unwrapping the secrets”. *National Geographic Magazine*, vol.189, n.º 6, pp. 62-81.

76 <https://www.lanacion.com.ar/134027-asombra-el-estado-de-las-momias-de-salta>. Consultada el 22/2/2018.

de la narración con que comienza este capítulo, una provincia periférica de un país sudamericano en medio de una crisis económica -poblada por “bárbaros”- carecía de los recursos necesarios para afrontar y gestionar el hallazgo. Y esto es efecto, a su vez, de relaciones de poder caracterizadas por la colonialidad del poder y el eurocentrismo⁷⁷, con una clara división del trabajo intelectual entre proveedores de datos primarios y objetos, y productores de teoría y con capacidad tecnológico-científica. Retomaré estas reflexiones.

Una vez finalizada la negociación entre los actores de este conflicto y firmados los acuerdos legales, se decidió la realización de una conferencia de prensa en que las autoridades provinciales y los directores de la expedición mostraran sus acuerdos. Expertos estadounidenses, como Craig Morris, antropólogo del Museo de Historia Natural de Nueva York, y Richard Burger, arqueólogo de la universidad de Yale, simultáneamente y desde sus lugares de trabajo, se encargaron de remarcar el interés científico de la colección. Establecidos estos consensos, lo que estaba en riesgo eran los intereses de la NG.

“What do we exhibit and how much information do we provide?... this was a delicate matter, since the finds were the cultural patrimony of the government. The National Geographic Society had first rights only to publish a popular article and to use photos taken during the expedition itself. The government was interested in providing as much information as possible to the media. The trick was in having enough interesting material remaining so that it didn't ruin a future NATIONAL GEOGRAPHIC article” (Reinhard, 2006:321)⁷⁸.

El “truco” estaba la preparación de la conferencia de prensa, que ilustra claramente aquello que Vitry nombra como “show”, la espectacularización en la massmediatización de ciertas noticias.

“The mummy of the “lightning girl” was also put on display, temporarily placed in a glassed-in freezer and her face half-covered by her head cloth. We arranged a collection of artifacts on a table, where they could be viewed and photographed. All this kept out of view of the public until the end of the press conference... The culminating moment soon arrived and the mummy and artifacts were unveiled. There was an immediate surge of people to the freezer, overwhelming anyone unfortunate enough to be in the way. While this took place in Salta, some of my video footage was aired on network TV in the U.S. and on the Internet. An international media frenzy followed, and the discovery made front-page headlines around the world”. (Reinhard, 2006:321-322)⁷⁹.

77 Ver: Quijano, A. (2000).

78 Mayúsculas en el original.

79 Ver: <https://www.nytimes.com/1999/04/07/us/entirely-preserved-inca-mummies-found.html>, consultado el 8/5/2018. También: <https://www.washingtonpost.com/wp-srv/national/daily/april99/mummies07.htm>, consultado el 8/5/2018.

En medio de este “frenesí mediático” y ante el interés que la noticia despertó en las audiencias, pronto los periódicos nacionales comenzaron a cuestionar la exclusividad. “Nadie puede saber qué están haciendo con las momias y tampoco se las puede fotografiar”, publicaba el diario *Clarín*, “más allá de las facultades que por un convenio el gobierno local le otorgó a Reinhard, éste impide que se hagan públicas las tareas de investigación”⁸⁰. Con un tono más irónico, en *La Nación* escribían: “Salta. Por el momento, la única momia que se puede ver en esta provincia se exhibe en el cine Ópera, en la película protagonizada por la nueva estrella de Hollywood Brendan Fraser”⁸¹. En contra de la exclusiva, se invocaba la legislación provincial sobre patrimonio cultural, la Constitución de la provincia y los decretos firmados por el gobernador. Se alegaba que, contra estas normas, el acceso a la cultura estaba siendo limitado, con una consecuente discriminación ideológica. Ceruti declaró que la NG les prohibió dar entrevistas y Reinhard dijo: “la National me financió la expedición, y no puedo difundir nada por la exclusividad. Y tampoco dejar que se saquen fotografías hasta tanto no aparezca mi artículo en su revista”⁸². Una vocera de la NG reivindicó la exclusiva y sostuvo: “... dado que los miembros de nuestra sociedad pagaron por esta expedición, nos reservamos el derecho a publicar los resultados de la investigación, la historia completa, en lugar de dejar que se divulgue de a poco”⁸³.

Por esos mismos días, el gobierno provincial anunciaba la creación de un museo para la conservación, investigación y exhibición del “tesoro arqueológico más importante que hay en el país; algo nunca visto en el mundo”. Lazarovich introducía un factor más en la ponderación del valor del hallazgo: “Sabemos que su exhibición va a atraer a mucha gente, por eso existe el plan para levantar un centro cultural de primer nivel”. Para eso, era necesario contar con mucho dinero, se pretendía gestionar ayudas económicas de la UNESCO y otras entidades internacionales. En esa misma tónica, el rector de la Universidad Católica de Salta, ya en custodia de los materiales, recordaba que la exhibición de “Juanita” en Japón, había permitido a los organizadores recaudar más de tres millones de dólares⁸⁴. El

80 https://www.clarin.com/sociedad/niegan-informacion-momias-incas-halladas-salta_0_BkIMH6TI0tx.html, consultado el 23/2/2018.

81 <https://www.lanacion.com.ar/148820-las-momias-saltenas-esperan-tener-su-museo>. Consultado el 22/2/2018.

82 https://www.clarin.com/sociedad/niegan-informacion-momias-incas-halladas-salta_0_BkIMH6TI0tx.html, consultado el 23/2/2018.

83 https://www.clarin.com/sociedad/momias-piden-devuelvan_0_Bk1MXaaxAFg.html. Consultado el 23/2/2018.

84 <https://www.lanacion.com.ar/148820-las-momias-saltenas-esperan-tener-su-museo>. Consultado el 22/2/2018.

rector tenía motivos para entusiasmarse. Después de ser exhibida en Washington y ser sometida a estudios de laboratorio en universidades de EEUU, el Instituto Nacional de Cultura del Perú cedió la custodia de “Juanita” a la Universidad Católica Santa María de Arequipa⁸⁵. Y, como había sucedido en el país andino con Fujimori, el presidente argentino también se involucró en las gestiones, meses antes de las elecciones presidenciales y pocos días después de la reelección de Romero como gobernador de Salta⁸⁶.

El “tesoro arqueológico” prometía ganancias importantes, ya fuera como producto mediático (artículos, documentales) o por su exhibición asociada al turismo cultural. Los tres tipos de valores invocados en las disputas reseñadas (valor científico, patrimonial y mediático) aparecían como valores contrapuestos sólo en la confrontación entre intereses privados e intereses públicos representados por las personas e instituciones involucradas. Se sumaba el rédito político capitalizado por las autoridades provinciales en medio de un proceso electoral.

¿Quiénes eran y cómo murieron? Narrativas arqueológicas.

Como suele ocurrir en el trabajo científico, los datos construidos a partir del hallazgo de los “Niños” fueron publicándose parcialmente, a medida que se conocían los resultados de las pruebas de laboratorio realizadas sobre los cuerpos y se revisaban los antecedentes históricos y arqueológicos. Dado el interés de las audiencias y una vez finalizada la exclusiva de la NG, cada avance en la investigación se difundió también en los medios de prensa. La interpretación arqueológica quedó finalmente estabilizada en 2010 con la publicación del libro *Inca Rituals and Sacred Mountains. A Study of the World's Highest Archaeological Sites*, de Reinhard y Ceruti, en los circuitos más prestigiosos de los EEUU. A ello se sumaron dos artículos de autoría colectiva publicados en la revista de la *National Academy of Sciences* (Wilson et al, 2007. 2012).

En esos textos, una detallada descripción de conjuntos artefactuales, estructuras arquitectónicas, relaciones espaciales y datos biológicos (acompañados por fotografías y otras representaciones gráficas) se interpreta en relación a documentos históricos, principalmente relatos de cronistas del Perú en tiempos coloniales, exhaustivamente

85 <http://www.ambiente-ecologico.com/067-02-2000/infogral67j.htm>, consultado el 10/5/2018. Ver también: <http://www2.caretas.pe/1999/1559/juanita/juanita.htm>, consultado el 10/5/2018.

86 <https://www.lanacion.com.ar/137994-menem-dono-un-lugar-para-las-momias-pero-llovieron-las-criticas>, consultado el 22/2/2018.

analizados. Lo primero que los textos construyen a través de esas fuentes es una espacialidad estatal, el “imperio incaico”, “the largest state to arise in the pre-Columbian Americas” (Reinhard y Ceruti, 2010:3), y una temporalidad, el lapso entre 1483 y 1532. La extensión territorial comprendía desde en norte de Ecuador hasta el centro de Chile, incluyendo el noroeste argentino. Conceptualmente, estaba organizado en cuatro (*tawa*) partes (*suyus*), conformando así el *Tawantinsuyu*, cuyo centro se ubicaba en el Cuzco, Perú, sede del gobierno central a cargo del Inca, su líder secular y religioso.

“The administration of such an extensive multiethnic state was itself a major feat, made possible by initiatives that incorporated conquered groups into a highly integrated economic, political, and religious system. The Incas helped ensure their control of the state through several means, including the establishment of a single language (Quechua) as the principal means of communication. They built a system of posts or way stations (*tambos*) to hold supplies and house travelers, and used runners (*chasquis*) for the rapid transmission of messages” (Reinhard y Ceruti, 2010:5).

La cohesión, afirman, se aseguraba a través de un sistema de redistribución de productos y servicios. Además, el control político se sustentaba en el traslado a gran escala de poblaciones (*mitimaes*). En ese marco, como queda patente en la cita anterior, la religión habría cumplido un rol fundamental. El panteón incaico, tríada formada por Inti (el Sol, de quien decían descender los Incas), Illapa (el Rayo) y Viracocha (el Creador), se integraba a los cultos locales, dedicados principalmente a los ancestros y a ciertos rasgos del paisaje considerados sagrados, por ejemplo las montañas. El sacrificio humano en la cumbre de algunas montañas, practicado durante una ceremonia particular, la *capacocha*, formaba parte de esta religiosidad de estado. Una profusión de citas de fuentes y antecedentes bibliográficos permiten a los autores afirmar:

“The basic concept behind *capac hucha* appears to be that major disasters of any type, ranging from the illness of an emperor to a drought, were brought about by acts that provoked a deity (or deities) to cause them. Thus, only a major offering could serve to reestablish stable conditions (be they environmental, political, or religious) in the empire” (Reinhard y Ceruti, 2010:8).

La construcción de complejos ceremoniales en las cimas de las montañas y la realización de *capacochas* habrían permitido a los incas la cooptación de la legitimidad ideológica de las élites locales, la apropiación imperialista de sus lugares sagrados e, incluso, la subordinación del culto a los ancestros a la religión del estado. Sin embargo, dadas las prácticas de reciprocidad, es probable que los participantes de la peregrinación vieran incrementado su estatus y que los propios líderes locales ofrecieran voluntariamente a sus hijos como ofrendas.

El volcán Llullaillaco -enclavado en un ecosistema específico, la *Puna*⁸⁷, y parte del conjunto montañoso que rodea al desierto de Atacama-, las ruinas en sus laderas y cima, los cuerpos momificados y los conjuntos artefactuales aparecen, entonces, ligados a esa espacialidad estatal en aquella temporalidad. El primer elemento que sustenta esa vinculación es un fechado radiocarbónico del cabello de una de las momias, que sitúa el momento de la muerte entre 1430 y 1520 AD. Apoya esta afirmación la presencia de caminos que pueden adscribirse al sistema de caminos incaicos, uno de ellos lleva hasta la base del volcán. Finalmente, la filiación del sitio quedaría confirmada por algunos objetos típicamente incaicos incluidos en el ajuar, como cerámicas, textiles y figurinas.

Pero, ¿quiénes eran estos niños y cómo murieron? Reinhard y Ceruti se refieren a ellos como “víctimas sacrificiales” de una *capacocha*. En su interpretación del registro arqueológico en relación con fuentes documentales, sostienen que habrían participado de un peregrinaje a pie desde sus regiones de origen hacia el Cuzco, de donde habrían partido nuevamente para ser sacrificados y enterrados en la cima del Llullaillaco como ofrendas a deidades locales.

“Reaching distant sacred mountains could require months of travel at distances of more than a thousand kilometers. According to historical sources, such pilgrimages would have included priests, their assistants, and inhabitants of the region through which the retinue passed. The child to be sacrificed—and possibly the child’s parents—would be included (cf. Cobo 1990:156–157; Molina 1959:95–97; Murúa 1946:265–267)” (Reinhard y Ceruti, 2010:89).

Habría una diferencia de estatus y rol, no sólo de edad, entre la mayor de las niñas sacrificadas, la “Doncella”, y los dos niños menores. Ella, de aproximadamente 13 o 14 años de edad según cálculos basados en radiografías dentarias y otras zonas diagnósticas del esqueleto, podría haber sido una *aclla*, mujer elegida a temprana edad en su comunidad local y trasladada para su confinamiento en el Cuzco. Las *acllas* tenía varios destinos posibles: convertirse en *Mamaconas* o Vírgenes del Sol, encargadas de confeccionar las ropas y bebidas del emperador, ser ofrecidas en matrimonio a los nobles o ser sacrificadas en *capacochas*. Los 14 años marcaban aproximadamente el tiempo en que se decidía ese destino. En cambio, Reinhard y Ceruti sostienen como hipótesis que los pequeños, el “Niño” (de 7 años) y la “Niña del Rayo” (de 6), eran hijos de integrantes de élites locales, lo que

87 La Puna es una meseta de alta montaña que va desde los 3.600 a los 4700 msnm, propia del área central de la cordillera de los Andes. Se caracteriza por la casi total ausencia de precipitaciones, vegetación arbustiva y herbácea -con ausencia de vegetación en grandes áreas, fauna de camélidos, roedores y aves. https://www.vidasilvestre.org.ar/nuestro_trabajo/concientizacion_y_educacion/campanas/dia_del_medio_ambiente/dia_del_medio_ambiente/ecorregiones/puna/, consultado el 12/5/2018.

quedaría confirmado por el buen estado nutricional evidenciado en tomografías computadas y radiografías, y algunos ítems de lujo incorporados en sus ajuares.

En un esquema de gobierno basado en traslados e intercambios, se torna importante identificar el lugar de origen de los niños. Si bien éste no puede ser establecido con precisión, algunos análisis de ADN mitocondrial permitirían una cierta aproximación. El procedimiento consiste en comparar marcadores genéticos transmitidos por vía materna -haplotipos- en muestras arqueológicas y actuales para medir la distancia respecto a ancestros comunes. En el caso del Lullaillaco, a pesar de la escasez de muestras registradas en las bases de datos, los resultados permitieron a los autores establecer que los niños estaban diversamente emparentados con poblaciones actuales de Perú, Bolivia y Chile⁸⁸. Ningún marcador genético los acercaba a poblaciones del noroeste argentino.

Un último conjunto de interpretaciones muy difundido en la prensa tiene que ver con las circunstancias que rodearon la muerte de los niños⁸⁹. Según distintos datos, en horas previas al sacrificio habrían consumido abundante comida y bebida -un fermento del maíz conocido como *chicha*-, y mascado hojas de coca. En el caso de la “Doncella”, aproximadamente tres meses antes habría ocurrido un cambio en la dieta y se habrían incrementado sus consumos de alcohol y coca junto a un aumento en los niveles de cortisol, hormona asociada al stress (Wilson et al, 2007, 2012). Los tres habrían sido enterrados vivos, algo confirmado por la presencia de aire en los pulmones, en hoyos cavados en la roca y rellenos con grava hasta formar una plataforma. Los acompañaba un conjunto de ofrendas seleccionadas según el género y el estatus de cada uno, junto a alimentos y vestimentas para el viaje que emprenderían.

“In female burials, only female statues made of gold, silver, and spondylus shell have been found. Statues may be aligned forming a row, and are usually placed on the side of the body opposite that at which the pottery and textile bags are located... In male burials, statues made of gold, silver, and spondylus shell have been found to represent men and camelids (llamas, alpacas, and possibly vicuñas)” (Reinhard y Ceruti, 2010:128-129).

Lo que inicialmente se presentó en la prensa como “suceso” era, así, parcialmente disciplinado, acomodado en marcos de sentido acordes con los mecanismos discursivos de la arqueología. Saberes arqueológicos, históricos y biológicos se entramaron en el relato del

88 Las expectativas y resultados de los estudios de ADN fueron difundidos ampliamente en la prensa nacional y local (*La Nación*: 8/8/1999, 9/12/1999, 5/4/2002; *Clarín*: 25/10/1999, 9/12/1999, 26/10/2003).

89 Ver notas en *La Nación* (9/4/1999, 5/4/2002, 6/4/2002, 30/6/2002, 21/8/2009, 30/7/2013) y *Clarín* (26/4/1999, 10/6/2001, 6/7/2002, 30/7/2013).

peregrinaje de los niños a la montaña en un tiempo pasado claramente circunscripto, en unas prácticas en el espacio comprensibles sólo por su inserción en una territorialidad extinta.

Colonialidad y neoliberalismo multicultural. ¿Qué puede un/a arqueólogo/a?

A lo largo de los apartados anteriores he compuesto el relato de una serie de acontecimientos de tal modo que quedaran esbozadas las posiciones de sus protagonistas, las instituciones e intereses que cada uno representaba, y algunas de las tensiones políticas provocadas por la espectacularidad del hallazgo de los “Niños del Lullaillaco” y su visibilización a escala nacional y mundial. He intentado, además, distinguir entre las prácticas arqueológicas situadas en el terreno y las narrativas sobre el pasado construidas disciplinariamente, en aparente desconexión con las prácticas. En este apartado me propongo reflexionar críticamente esa serie de acontecimientos y esa desconexión aparente, buscando trascender la disyuntiva que, en la crítica, suele forzarnos a elegir entre un universalismo abstracto o un autoctonismo nacionalista/localista (Gorbach, 2013). En otras palabras, mi objetivo es dotar de encarnadura a los poderes que modulan relaciones sociales concretas a partir de ciertas tramas discursivas, en este caso disciplinarias.

Politis y Curtoni (2011), como apunté en la introducción, afirman que la hegemonía anglo-norteamericana se hace presente en la arqueología a través de la importación de modelos interpretativos del pasado sudamericano. Algo similar ocurre con la promoción de valores universales por la introducción de políticas de gestión, protección, conservación e interpretación del patrimonio de la humanidad. Ambos aspectos se combinan con fuerza en la arqueología incaica. Los autores más prominentes y las discusiones teóricas más relevantes provienen de universidades norteamericanas. Las arqueologías incas de Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Ecuador y Colombia se han desarrollado gracias a la construcción de alianzas con esos centros académicos, de quienes ha dependido históricamente la financiación de los espacios de discusión. La relación entre esos centros y las academias sudamericanas está marcada claramente por la colonialidad que describiera Quijano (1992, 2000). Además, en EEUU se editan libros, documentales y materiales de difusión que son leídos en todo el mundo. Machu Picchu se ha convertido en meca turística global gracias a la promoción que, desde comienzos del siglo XX, recibiera por parte de unos pocos agentes norteamericanos, especialmente la *National Geographic*.

En el caso de la intervención en el Lullaillaco, esa hegemonía, la posición del Norte en la relación Norte/Sur Global, se encarnaría en la persona de Johan Reinhard. Un hombre blanco, estadounidense, enviado a Sudamérica por una de las mayores corporaciones del mercado editorial global en materia de difusión científica y en posesión de medios materiales suficientes para controlar una fuerza de trabajo local. Además, un aventurero, un emprendedor que encabeza una “expedición” en la que se tejen alianzas con centros académicos locales (las Universidades Católicas y el CONICET) que accederán como contraprestación a la publicación en EEUU -en co-autoría y en inglés-, a través de Chávez y Ceruti. Los trabajadores peruanos, racializados y asalariados, representan el otro extremo de la relación, completan el cuadro. Un director estadounidense, dos codirectores -uno peruano, otra argentina- y un grupo de asalariados peruanos, campesinos. En este esquema queda un resto, unas posiciones que no pueden encuadrarse claramente, las del grupo de salteños, que en función de sus propias alianzas locales construirán estrategias de resistencia.

Shepherd (2016) reflexiona sobre la colonialidad de la arqueología tanto en su dimensión epistemológica, la cancelación de la relación vivida con el pasado por la transformación de las concepciones locales de tiempo y espacio⁹⁰, como en cuanto práctica concreta de intervención en la localidad. En tanto práctica, la arqueología participa de las intervenciones en lo local de tres maneras: por su acceso a sitios en el paisaje, por las relaciones de trabajo en esos sitios y por la relación de propiedad-control del patrimonio frente al reclamo contrario de grupos descendientes y el comercio de antigüedades⁹¹. En los apartados anteriores narré las dificultades que enfrentó Reinhard en el ejercicio de su hegemonía. Si bien la expedición al Lullaillaco tuvo acceso irrestricto al volcán y sus adyacencias, esto sólo fue posible con la presencia de funcionarios provinciales y militares que, llegado el caso, desestimaron su autoridad para disponer el destino del patrimonio. Además, su autoridad para organizar las relaciones laborales en el sitio fue constantemente puesta en cuestión por los salteños. Sin embargo, lo que en un sentido aparece como resistencia a una hegemonía, construye otra hegemonía, la del estado provincial en relación con las poblaciones locales. Los habitantes de Tolar Grande sólo participaron como choferes

90 Ver la introducción de esta tesis.

91 En el próximo capítulo abordaré específicamente los tópicos vinculados con los reclamos indígenas y la patrimonialización, en relación con la construcción del Museo de Arqueología de Alta Montaña y la exhibición de los “Niños”.

para el traslado de los restos a la ciudad, no habían sido siquiera notificados de la llegada de la expedición.

En cuanto a la intervención epistemológica, queda expuesta en la narrativa arqueológica oficial. El pasado incaico se ha encapsulado y ubicado en un segmento acotado del tiempo de la historia lineal. Las identidades sociales y los aspectos vinculados a la descendencia, tradiciones como el pago a la montaña o la ancestría inca de los peruanos, quedan excluidos de las interpretaciones. En los resultados de las investigaciones, sólo el ADN mitocondrial se admite como rastro o huella material de descendencia. Y esa descendencia científicamente establecida aproxima a los “Niños” a poblaciones actuales de otros espacios, lejos de Tolar Grande, Salta y Argentina. Presente y pasado en ese espacio específico están escindidos, hay un hiato, una interrupción. El único contacto entre esas temporalidades ocurre en la materialidad de los cuerpos de los “Niños”, que por fuera de los conceptos científicos los arqueólogos no dudan en calificar como “máquinas del tiempo” o “ventanas al pasado”⁹².

La localización del Llullaillaco en un mapa del imperio incaico que se superpone a las divisiones políticas de los estados actuales, exactamente en la frontera internacional entre Argentina y Chile, enmascara otras formas de habitar y transitar ese espacio que, además, se presenta como virtualmente despoblado. Oculta, también, la presencia activa de otros agentes -corporaciones mineras, empresas turísticas- y su relación con los arqueólogos. Alejandro Haber (2017), como ya señalé, propone pensar estas cuestiones en términos de entramados territoriales, campos de batalla donde el capital, el Estado y los habitantes locales se encuentran y luchan. Allí:

“... 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 arqueología... es un participante habitual de los entramados territoriales locales en la frontera colonial” (Haber, 2016:156).

A partir de los acontecimientos que rodearon el hallazgo de los “Niños del Llullaillaco”, tanto en lo ya mencionado como en lo que desarrollaré en los próximos capítulos, creo necesario matizar esta distinción tajante entre dos posiciones. La estrategia de los salteños y los grupos indígenas, con posiciones ambiguas y cambiantes en su relación al estado y los capitales a lo largo del tiempo, quedaría oscurecida en un planteo tan maniqueo. Lo que sí resulta indiscutible de su argumento es que la arqueología es “... la disciplina del

92 En el cuarto capítulo abordaré los “restos” que deja esta operación epistemológica, lo que los discursos disciplinarios no pueden simbolizar, objetos “impuros” e “innobles” que tal vez puedan sustentar una indisciplina que reconecte las dimensiones afectivas y experienciales que nos vinculan al pasado.

conocimiento hegemónico a cargo del tratamiento de los restos territorializados de los ancestros de los subalternos” (2017:89), que “devora a los ancestros”.

“Para mucha gente... los ‘ancestros’ están aquí en un doble sentido: como una idea no corpórea, generalmente evocada mediante prácticas de designación y genealogía, y como restos corpóreos en el suelo. La presencia de los ancestros en el suelo... ofrece un marco material para las nociones de coexistencia y actúa como una forma de garantía... de los derechos al territorio y de la continuidad de las formas de la vida... uno de los actos fundacionales de la arqueología ha sido la exhumación y extracción de restos humanos ancestrales en nombre de la ciencia. Luego esos restos son sometidos a la mirada disciplinaria y al régimen de curaduría del museo” (Shepherd, 2016:30).

Para Shepherd, esta es una modalidad de intervención específicamente arqueológica, que sustituye un tipo de derecho por otro, “un derecho de conocimiento promovido sobre y contra un derecho de soberanía y continuidad de formas de vida” (2016:30). En nombre de la ciencia, los cuerpos de los “Niños del Lullailaco” fueron exhumados, transportados, sometidos a diversos procedimientos de laboratorio, renombrados, depositados y exhibidos en un museo. Como veremos, el margen de decisión de los arqueólogos fue muy limitado. La oposición a la ampliación del proyecto de rescate arqueológico en varias cumbres salteñas, emprendida por Vitry y otros integrantes de la Dirección de Patrimonio Cultural de Salta, merece ser destacada como aprovechamiento circunstancial de ese margen.

Para cerrar este capítulo deseo introducir una dimensión más al análisis: la transformación de las prácticas disciplinarias durante la segunda mitad de los años ‘90 del siglo XX. Según algunos autores este cambio implicaría el paso de la disciplina a la post-disciplina, fundamentalmente por el auge de la arqueología de contrato y la arqueología patrimonial en detrimento de la arqueología académica (Ayala, 2017; Jofre, 2017; Haber, 2016, 2017; Shepherd, 2016). Este tipo de prácticas, asociadas generalmente a emprendimientos mineros y turísticos, “construye y es construida por el Estado multicultural neoliberal y sus políticas de etnodesarrollo” (Ayala, 2017:143), y sus consecuencias sociales y políticas participarían en la reproducción de la lógica y los valores del mercado. En la arqueología de contrato, dice Shepherd :

“... el arqueólogo contrata sus servicios con una agencia estatal, una multinacional minera, un promotor inmobiliario, para llevar a cabo estudios arqueológicos y excavaciones con el objetivo de mitigar y aliviar el impacto destructivo del desarrollo, a menudo en relación con los requisitos de la legislación nacional. Esta relación clientelar contrasta con formas de arqueología lideradas por la investigación, situadas institucionalmente y “académicas” que precedieron... y que siguen constituyendo una parte menor de las actividades disciplinarias” (2016:35).

Un fenómeno concurrente con el auge de la arqueología de contrato ha sido el crecimiento en tamaño e importancia del movimiento indígena, así como la promoción de políticas culturales e identitarias por parte de las agencias internacionales de desarrollo. En ese marco, han surgido objeciones a la excavación de sitios arqueológicos y numerosas solicitudes de restitución de restos humanos, lo que ha convertido a la disciplina en un espacio de disputa. Shepherd señala que esta concurrencia es compleja:

“... en muchos casos, los procesos y protocolos de la arqueología de contrato requieren, o interpolan, formas de identificación étnica y los tropos de la cultura y la identidad. Igualmente, las élites locales con frecuencia se movilizan en torno a identificaciones étnicas para posicionarse frente a las multinacionales y las agencias estatales” (2016:36).

En el texto antes citado, Ayala va más allá. Para ella es crucial entender estos fenómenos como expresiones del multiculturalismo neoliberal o “neoliberalismo multicultural”, una tecnología de gobierno en que:

“... la cultura ha llegado a ser una categoría central en el discurso público y determinante en la construcción de las identidades sociales y políticas... una nueva forma de gubernamentalidad de tipo étnico que tiende a extender los mecanismos de intervención del Estado y a generar nuevas subjetividades, nuevos espacios de poder, nuevos campos de saber y nuevos mercados de bienes simbólicos exóticos... se asienta en una racionalidad neoliberal que tiende a responsabilizar a los agentes sociales, a tratar a las comunidades como pequeñas empresas, a generalizar las relaciones de mercado —que llegan a ser unos elementos esenciales del tejido social—, a flexibilizar y precarizar el mercado laboral y a someter la sociedad a la economía.” (Ayala, 2017:146).

En este contexto, los arqueólogos movilizarían su capital social y simbólico dentro del campo etnoburocrático tanto para la “... legitimación, autenticación, representación y consagración de nuevos agentes sociales”, por ejemplo los pueblos indígenas, como en la producción de imágenes verídicas de la cultura, el pasado y el territorio indígena (2017:146).

Hay una reflexión ausente en el conjunto de textos críticos que vengo analizando. El énfasis en la capacidad de agencia, la autoridad y el capital simbólico de los profesionales impide a los autores tomar en consideración su propio rol en tanto trabajadores precarizados. La falta de cualquier tipo de conciencia gremial y la inexistencia de sindicatos de arqueólogos en los países sudamericanos⁹³ reduce la dimensión política de sus prácticas a un posicionamiento ético en favor o en contra de estos factores de poder que modulan las relaciones sociales en las localidades donde trabajan.

93 En Argentina y Chile sólo existen Colegios de Arqueólogos cuyos estatutos están en consonancia con los postulados de esta “arqueología multicultural”. Ver: <https://colegiodearqueologos.cl/quienes-somos/>. Y: <http://www.aapra.org.ar/institucional-2/>, consultados el 14/5/2018.

Ahora bien, la expedición al Lullaillaco combina aspectos de arqueología de contrato (Reinhard y la NG), arqueología patrimonial (por la relación directa con la Dirección de Patrimonio Cultural de la provincia de Salta) y arqueología académica (por la vinculación de Ceruti al CONICET). Las corporaciones extractivistas y turísticas entran en juego con posterioridad al hallazgo y su patrimonialización, y su papel no resulta del todo claro. Puede pensarse, entonces, que sucedió en un momento transicional, una etapa liminal. Esta interpretación estaría en consonancia con la elección del año 1999 por parte de Politis y Curtoni (2011) como pasaje entre dos momentos de la historia reciente de la disciplina. Resta indagar con mayor profundidad ese proceso de patrimonialización y museificación de los “Niños del Lullaillaco”, la incidencia de las políticas públicas y el lugar de los pueblos indígenas en todo ese proceso.

Capítulo 2. Los movimientos indígenas y la “comunidad científica” ante el museo.

En el capítulo anterior focalicé mi atención en la producción de una narrativa que organizó la lectura de un acontecimiento puntual en la historia de la arqueología argentina: el hallazgo de los “Niños del Lullailaco”. El eje de mi relato fueron las tensiones políticas surgidas de la construcción de autoridad arqueológica en las prácticas de campo, que ocurrieron en un entramado territorial previamente estructurado. Vimos que gran parte de las negociaciones tuvieron que ver con la disputa por el valor de estos restos arqueológicos -científico, mediático, patrimonial- y por la definición de los agentes más capacitados para administrar o gestionar esos valores. En íntima relación con lo anterior, en este capítulo y el siguiente me propongo indagar los usos de la narrativa arqueológica en la producción pública de discursos sobre el pasado, especialmente en torno a la creación del Museo de Arqueología de Alta Montaña (MAAM) en la ciudad de Salta. Para ello, parto de las propuestas teórico-metodológicas de Rufer, según las cuales es posible analizar las producciones de historia como un “campo etnográfico” en que las narraciones, evocaciones y figuraciones de los mundos de pasado se experimentan en el presente como tramas de relaciones de poder y diferencia (2009a, 2009b).

“Los pasados públicos son producciones que al representar, evocar o designar trazos de historia imprimen en momentos diferentes lecturas encontradas, paródicas a veces, contradictorias otras tantas, sobre cómo se experimenta la violencia pasada en el presente, cómo se domestica en la narrativa, cómo se extirpa de la identidad o se la relocaliza en ella, cómo se la inserta en nuestra propia modernidad, o se la exilia” (Rufer, 2009b:174).

Leída con sensibilidad etnográfica, la producción de historia pública podría revelar “... reacomodamientos hegemónicos del Estado que usa al pasado y define ‘nuevas’ memorias, pero tratando de imponer al mismo tiempo las fronteras de lo que entra y lo que queda fuera de ‘lo nuevo’” (Rufer, 2009a:32). A su vez, esos intentos hegemónicos del Estado serían “leídos performativamente” por sectores subalternos y utilizados para decir otra cosa. En el caso de los “Niños del Lullailaco”, entonces, cobran relevancia las reinterpretaciones y reclamos que otros actores, sobre todo algunos referentes identificados como indígenas, construyeron para colocar en la discusión algunas demandas específicas.

A diferencia del trabajo de Rufer sobre Sudáfrica y Argentina, centrado en museos y conmemoraciones que formaron parte de políticas públicas explícitamente diseñadas para la

revisión (o el expurgo) de la historia reciente de la violencia estatal en el relato de la Nación, en este caso las políticas fueron reactivas, motivadas *ex post facto* por el hallazgo arqueológico. Además, el pasado evocado en el MAAM es un pasado lejano, anterior incluso a la colonización española del territorio, lo que torna más difusas sus inscripciones en las memorias locales. Aun así es posible preguntarse: ¿Qué trazos de la diferencia colonial⁹⁴ se actualizan en las disputas en torno a la creación del museo y en la propia narrativa museográfica? ¿De qué manera el museo contribuye a la fijación y administración estatal de esa diferencia? ¿De qué modo puede, también, permitir lecturas alternativas, pliegues que la cuestionen o impugnen?

De profanaciones y renacimientos. Las organizaciones indígenas y el museo.

El sábado 16 de diciembre de 2017, al mediodía, en medio del calor sofocante del verano del hemisferio sur, llegué por primera vez al MAAM, ubicado frente a la plaza central de Salta, a pocos metros de la Catedral. Llamativamente, había poco movimiento en las calles. Será el calor, pensé. Me detuve ante las puertas cerradas. Al ver mi desconcierto, un vendedor de anteojos de sol que había dispuesto allí sus mercancías me preguntó: “¿Venís por las momias?”. Le respondí que sí. “Todos vienen por las momias”, agregó, “está cerrado”. “Pero el cartel dice que está abierto”, insistí. “Sí, pero no”. Nuestro juego de palabras se prolongó hasta que un trabajador se asomó y pegó un papel en que decía que abrirían a las 18 hs., con entrada gratuita, por ser esa la “noche de los museos”⁹⁵. Volví cuando ya se había puesto el sol. Parada en el hall de acceso, repartiendo folletos y recibiendo a los que llegábamos, reconocí a la directora, Gabriela Recagno, a quien había visto en videos de youtube. Me acerqué a ella y me presenté diciendo que estaba investigando para mi tesis de maestría, que el tema eran los “Niños del Lullailaco” y que me interesaban las presencias

94 Entiendo aquí por “diferencia colonial” aquello que algunos autores refirieron acerca de la producción de subjetividades en la colonial/modernidad. Según la idea de diferencia colonial, por un lado, “... está el yo occidental, comprendido como un ser que existe en el tiempo, en la historia, en un mundo concebido como un lugar cosmopolita. En el otro lado está su “otra/o” local, concebida/o como un yo racial o étnico que mora fuera del tiempo y la historia en el mundo encerrado de la “tradición”, opuesto a la modernidad. Cada uno habita el tiempo de manera diferente” (Shepherd, 2016:23).

95 Además de wikipedia, no he encontrado otras referencias globales a la “noche de los museos”. La apertura de espacios culturales de modo gratuito y en horario nocturno habría comenzado en 1997, en Berlín. Ver: https://es.wikipedia.org/wiki/Noche_de_los_Museos. En Argentina, se realiza en Buenos Aires desde 2004. Ver: http://buenosaires.gob.ar/areas/cultura/museos/dg_museos/la_noche_de_los_museos/index.htm. En Salta, bajo el lema “la cultura no duerme”, se lleva adelante una vez al año, a partir de 2009. Ver: <http://www.culturasalta.gov.ar/ciclosanuales/la-cultura-no-duerme-concluido/27>. Todas las webs consultadas el 2/6/2018.

del pasado en el presente que posibilita el trabajo arqueológico. Dijo que hacía falta tiempo para hablar de eso, que llamara en la semana para conversar largo con alguna de sus colaboradoras, Katia Gibaja o Fernanda Zigarán. De todos modos, creyó importante decirme, allí, en medio de un flujo creciente de turistas, que el hallazgo y el museo habían generado muchas controversias. Y que el trabajo con los pueblos había permitido que algunos grupos hablantes del quechua resignificaran el pasado a partir de algo que “ellos ni sabían que estaba ahí”. Agradecí su atención y comencé mi primer recorrido por las salas del museo.

Esa pequeña conversación me recordó vagamente uno de los videos que había visto, el programa “En el camino”, dedicado a la difusión de destinos turísticos en Argentina⁹⁶. El primer lugar de la ciudad de Salta que el conductor visitó fue el MAAM, donde entrevistó a Recagno. Inmediatamente después de contar que el museo nació para albergar y difundir el patrimonio constituido por los “Niños del Lullailaco”, y exponer la narrativa arqueológica que reseñé en el capítulo anterior, la directora afirmaba:

“El museo generó muchísimas polémicas. Yo siempre digo que esto fue muy positivo, porque un museo debe generar polémica, debe ser disparador de ideas, de pensamientos, de polémicas; si no, es un mausoleo y no un museo, ¿no? Entonces, creo que eso fue positivo en su momento. Hubo comunidades originarias que se opusieron al hecho de presentar estos niños al público, o al hecho de haberlos sacado de la montaña, que es un lugar sagrado (Narrador en *off*: “Las comunidades originarias dijeron lo suyo, pero también un sector de los antropólogos resistió al museo”). Obviamente, colegas también, antropólogos y arqueólogos, se opusieron. Y hay muchos que se siguen oponiendo. Son discusiones que están siempre en el tapete en la ciencia, y de la sensibilidad también de las comunidades originarias, y de la comunidad urbana, porque la comunidad urbana de Salta hoy siente que los “Niños” son parte de su identidad, ya los considera como propios”. (Programa “En el camino”, 11/11/2016)⁹⁷.

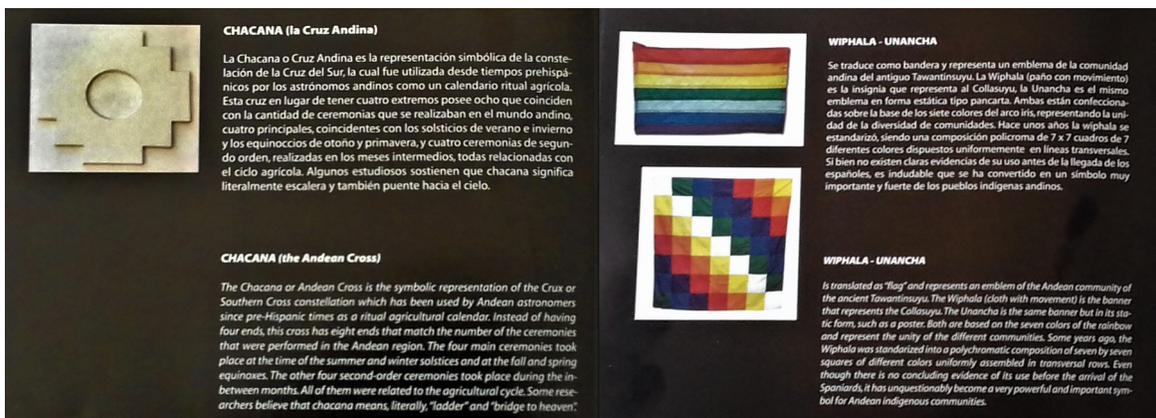
“Comunidades originarias”, “comunidad urbana”, “colegas”, “identidad”, “propiedad”. ¿Cómo interpretar estas referencias a la polémica que siguen inmediatamente al relato de la narrativa arqueológica? ¿De qué manera la controversia resulta positiva en esta producción pública de historia y se incorpora, así, a la gestión estatal del pasado y de la diferencia?

Una de las primeras manifestaciones de estas controversias fue publicada por el diario *Clarín* con fecha 27/4/1999, veinte días después de la conferencia de prensa que ofrecieran Reinhard y Ceruti, en una nota titulada “Enojo de Aborígenes. Momias: piden que las

96 El programa se emite semanalmente desde 1995 en el canal de cable TN (Todo Noticias), propiedad del grupo *Clarín*, el mayor consorcio mediático de la Argentina. El conductor y narrador, Mario Markic, viaja por carretera a distintos puntos del país, recorriendo lugares y entrevistando a personajes locales. La historia y los monumentos suelen ser tópicos recurrentes en sus relatos, narrados en tono poético.

97 Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Kle8ttisWOc>. Consultado el 2/6/2018.

devuelvan”. En esa nota, el periódico afirmaba que el secretario general del Consejo Indio de Sudamérica (CISA)⁹⁸ había enviado una carta al presidente argentino en que reclamaba que las momias fueran devueltas a organizaciones indígenas argentinas, para que fueran ellas quienes decidieran “el destino final de esos restos sagrados y venerados”. Además, calificaba el trabajo de los antropólogos como una “profanación”⁹⁹. Una organización autoidentificada como “india” y reconocida como tal por las Naciones Unidas, creada apenas un año antes del hallazgo de los “Niños”, irrumpía en la escena pública como interlocutor válido en la discusión por el destino de los materiales arqueológicos. Con un discurso de desarrollo integral (socio-económico, político, cultural y espiritual), esta organización no gubernamental del Perú se arrogaba la representación de los pueblos indios sudamericanos, nucleados en torno a un conjunto de símbolos que años después aparecerían en el MAAM: la bandera wiphala, símbolo contemporáneo del espacio andino sudamericano y las identidades políticas *aymaras* y *quechuas*, y la cruz cuadrada (*chacana*), representación gráfica de la cosmología andina desde tiempos incaicos¹⁰⁰. Unas etnicidades, una espacialidad andina con centro en el Perú, una temporalidad contemporánea y una temporalidad ancestral incaica, todo en una yuxtaposición legitimada desde los centros de poder global como identidad política.



Imágenes tomadas del catálogo del MAAM, páginas 112 y 114 respectivamente.

El siguiente registro periodístico de la intervención de grupos indígenas data de 2003, momento en que finalizó la construcción del edificio del MAAM y los “Niños” fueron trasladados hacia allí desde el laboratorio de la Universidad Católica de Salta, donde se

98 El CISA es una Organización No-Gubernamental internacional con sede en Puno (Perú), integrante del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas. Ver: http://www.puebloindio.org/CISA/CISA_estatut.htm. Consultado el 3/6/2018.

99 https://www.clarin.com/sociedad/momias-piden-devuelvan_0_Bk1MXaaxAFg.html, consultado el 23/2/2018.

100 http://www.puebloindio.org/CISA/CISA_estatut.htm, consultado el 11/5/2018.

conservaban desde la excavación. Habían pasado más de cuatro años. El periódico *El Tribuno* titulaba: “Ceremonia aborígen ‘Tampu de los Niños del Llullaillaco’. Para darles ‘hospedaje espiritual’ en Salta”¹⁰¹. Se trataba de una “feria aborígen” a cargo de distintas organizaciones: una biblioteca popular comunitaria de la cultura indígena, la Fundación Indígena Argentina Nahij Juala¹⁰² y la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA)¹⁰³. Los voceros de la feria, declarada de Interés Cultural por la Secretaría de Cultura provincial y de Interés Municipal por la comuna salteña, fueron el coordinador de la filial Salta de la AIRA y un “representante de la etnia colla” o “kolla”. Estas presencias daban cuenta de un deslizamiento de la organización indígena desde la centralidad del Perú hacia el sur, Argentina y Salta, y de la referencia étnica desde lo *quechua* a lo *kolla*, un gentilicio también de temporalidad incaica: los habitantes del Kollasuyo, porción austral del antiguo imperio. A pesar de ello, la inscripción en un movimiento continental continuaba, así como el reconocimiento estatal a través del registro de personerías jurídicas¹⁰⁴.

Las actividades de la feria comenzarían “... con una ceremonia ancestral denominada ‘tampu’, palabra que en quechua significa ‘hospedaje espiritual’”, que buscaba brindar a los “Niños” la misma energía sagrada “que les proveía el nevado que los cobijaba”. Era una ceremonia de “raigambre andina”, guiada por un chamán. Se sumaba la venta de comidas y bebidas “típicas de la Puna y Los Andes” y la recepción de donaciones destinadas a los niños que habitaban parajes alejados de la capital provincial. Raúl Vilte, representante kolla, decía:

“... nosotros creemos que los Niños del Llullaillaco están tan bien conservados no sólo por el frío propio de las alturas, sino también por la energía que el cerro sagrado les proveyó durante siglos. Por esa razón queremos efectuar esta ceremonia comunitaria, para que los niños reciban nuevamente esta energía y sigan conservándose, no sólo por la acción de un freezer. Estamos convencidos de que existe una razón para que los Niños hayan llegado a Salta y permanezcan en esta ciudad. Esto es un mensaje

101 Ver: <http://www.mapuche.info/indgen/tribuno030712a.html>. Consultado el 23/2/2018.

102 La Fundación Indígena Argentina Nahij Juala (Camino del Sol) está registrada desde diciembre de 1999 -año del hallazgo de los “Niños”- como persona jurídica exenta de impuestos, dedicada a “servicios de asociaciones”, con sede Salta ciudad. Ver: [https://www.cuitonline.com/detalle/30707012125/fundacion-indigena-argentina-nahij-juala-\(camino-del-sol\).html](https://www.cuitonline.com/detalle/30707012125/fundacion-indigena-argentina-nahij-juala-(camino-del-sol).html). Consultada el 23/2/2018.

103 La AIRA es una asociación fundada en 1975, con personería jurídica desde 1997, sede en Buenos Aires y comunidades adheridas en las provincias de Buenos Aires, Chaco, Chubut, Formosa, La Pampa, Mendoza, Neuquén, Río Negro, Salta, Santa Fé, Santiago del Estero, Tucumán, San Luis, Catamarca, Jujuy y Córdoba. Es también miembro del CISA, antes descripto, y el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI). Ver: <http://www.aira.org.ar/>. Consultada el 3/6/2018.

104 La personería jurídica es el reconocimiento de la calidad de sujeto jurídico -con derechos y obligaciones- de las personas y una diversidad de entidades (empresas, fundaciones, organizaciones sociales, etc.) que los estados otorgan. Cuando no se trata de individuos, sino de este tipo de entidades, se requiere un número de pasos burocráticos que deben ser aprobados por la autoridades de aplicación que fija cada jurisdicción.

para todos los que habitamos la zona, que nosotros interpretamos que está ligado a un renacer de las culturas ancestrales... La ceremonia será sencilla y servirá para el renacer del pueblo kolla”¹⁰⁵.

Este grupo no pensaba el trabajo arqueológico como profanación, sino como oportunidad para un renacimiento. “Lo destacable”, escribía el cronista, “es que las ceremonias serán públicas y se realizarán por primera vez en Salta, de forma que todos los presentes podrán participar”.

Transcurridos nueve años de la reforma de la Constitución Nacional Argentina¹⁰⁶; más de cinco de la reforma constitucional salteña¹⁰⁷; y poco más de dos años de la publicación de la Ley Provincial N°7.121, sobre desarrollo de los pueblos indígenas¹⁰⁸, estas organizaciones adquirirían visibilidad en el espacio público de la capital provincial. Y lo hacían prestando su acuerdo explícito a la creación del Museo de Arqueología de Alta Montaña, donde se resguardarían los cuerpos de los “Niños del Lullailaco”. Algo había ocurrido entre 1994 y 2003, nuevas organizaciones indígenas se constituían y obtenían sus personerías jurídicas.

Por otro lado, el estado provincial necesitaba dotar de contenido a la ley N.º 7.121, de 2001, que creaba el Instituto Provincial de los Pueblos Indígenas de Salta para promover “el desarrollo pleno del indígena y de sus comunidades” y “desterrar la postración y el marginamiento”, “superando la miseria mediante su incorporación en el mercado productivo y de consumo, tomando en consideración sus propios anhelos y necesidades”. El texto de la ley se hacía eco del estereotipo dominante sobre los pueblos indígenas: pobres, atrasados, sumidos en la miseria. Y por “desarrollo pleno”, se entendía la “integración en la vida provincial y nacional, a partir de sus potencialidades y formas organizativas básicas, respetando sus valores culturales propios”¹⁰⁹

Queda claro, entonces, que tanto para las organizaciones como para la gestión de gobierno, la cultura se convertía en el lenguaje de la política y la clave del desarrollo, por su

105 Ver: <http://www.mapuche.info/indgen/tribuno030712a.html>. Consultado el 23/2/2018.

106 Dice el art. 75, inc. 17: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural a los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten”. Reformada en 1994.

107 Que en su art. 15 reproduce con ligeras modificaciones el texto anterior. Reformada en 1998.

108 Uno de cuyos objetivos planteaba la necesidad de: “Promover el desarrollo pleno del indígena y de sus comunidades, fomentando su integración en la vida provincial y nacional, a partir de sus potencialidades y formas organizativas básicas, respetando sus valores culturales propios” (art. 1º). Ley Provincial 7.121, publicada en el Boletín Oficial de Salta el 9 de enero de 2001. Disponible en: <http://boletinoficialsalta.gob.ar/>. Consultado el 3/6/2018.

109 Ley N.º 7121 de la Provincia de Salta, sancionada el 14/12/2000 y publicada el 9/1/2001.

inserción en el mercado. En este caso, tal vez por la proximidad y los intercambios con sectores más organizados del movimiento indígena de Bolivia y Perú, esa cultura equivalía a lo inca y lo kolla, que debía recuperarse y ponerse en valor. La “ancestralidad”, así, aparecía como “congelada” en el tiempo, suspendida como potencialidad que aguardaba en estado latente, casi como los cuerpos de los niños que esperaban en un freezer el momento de su aparición pública, un pasado “dormido” que reaparecía intacto para tal vez “renacer”. La feria del “Tampu” reunía todos los elementos necesarios para transformarse en emblema de esta etapa de gestión de la diferencia.

Resulta importante remarcar, sin embargo, que los habitantes de las localidades más próximas al volcán Llullaillaco, Tolar Grande y San Antonio de los Cobres, aun no participaban -al menos visiblemente- de esta serie de acontecimientos, aunque sí habían colaborado en tareas de guía y traslado durante la expedición arqueológica. Algunos de sus representantes tendrían voz pública tiempo después, pocos meses antes de la inauguración del MAAM. Tal vez eso haya sido posible gracias a las repercusiones de un Foro de Turismo Indígena organizado en Salta por el Equipo NAYa¹¹⁰ -una comunidad virtual de antropología y arqueología- y una escuela local de turismo. Aquel foro, coordinado por Christian Vitry¹¹¹, se propuso como un espacio de reflexión “sobre las problemáticas que implican un turismo que no contempla en su planificación y organización a las comunidades en este caso el de las comunidades indígenas”. La discusión se llevó a cabo en una serie de talleres integrados por “miembros de las comunidades aborígenes, profesionales en antropología, arqueología, turismo, docentes, historiadores, investigadores, asistentes sociales, estudiantes de turismo y de carreras humanísticas”¹¹². Según hizo constar un periodista de *El Cronista* de Salta, en el evento participaron numerosos grupos de aborígenes de la provincia y de otros países, como Bolivia, Brasil, Colombia y Portugal. Vitry planteó que la atención estaba puesta en la incidencia del turismo en los pueblos originarios:

110 Ver: <http://www.equiponaya.com.ar/index.htm>. Consultada el 3/6/2018.

111 Vitry, por entonces empleado del Museo de Antropología de Salta, se había desempeñado como representante de esa institución en las tareas de laboratorio desarrolladas en la Universidad Católica. Estaba a cargo del monitoreo periódico del estado de conservación de los cuerpos. Además, participaba en ascensiones al Llullaillaco para medir las condiciones de temperatura, presión atmosférica y humedad que serían reproducidas en las cápsulas de criopreservación (datos obtenidos en entrevista a Christian Vitry, Salta, 19/12/2017). Al año siguiente, una vez inaugurado el museo, sería designado como parte de su personal (Decreto 134/05 del Ministerio de Educación de Salta en que se aprueba la planta del MAAM).

112 Ver: http://www.equiponaya.com.ar/turismo/foro_turismo_indigena_salta_2004.htm. Consultada el 3/6/2018.

“... ya que entendemos que si se suma a la paupérrima situación en la cual sobreviven, la misma se acentuará si desconocen las implicancias que tiene el turismo como industria... proponemos debatir cuáles son los costos y beneficios, no sólo económicos sino también culturales. Traer al centro de la discusión la situación de los pueblos originarios es buscar estrategias de mejora para sus condiciones de vida, considerando que esta mejora ha de ser definida por ellos mismos y no con antelación por otros... [pretendemos] indagar sobre la memoria de los pueblos en el actual contexto histórico para reconocerlos como sujetos de derechos y de obligaciones en relación a su patrimonio territorial, material, simbólico, económico y educativo; valorar sus conocimientos y saberes como grupos que produjeron cosmovisiones que forman parte de su identidad como pueblo”¹¹³.

En este fragmento de entrevista sucede lo mismo que en otro que comenté en el capítulo anterior, en relación con los trabajadores peruanos de la expedición arqueológica. En el discurso de Vitry se vislumbran huellas de la diferencia colonial, no superada por el reconocimiento como sujetos de derechos, la concesión de la autodeterminación o -como dice el texto de la ley- el respeto por sus anhelos y necesidades. Un *nosotros* de académicos y técnicos, representantes del yo-moderno occidental y urbano, frente a un *ellos* tradicional, sociedades de cultura y de memoria, no de historia. Todo ello a pesar de plantear con claridad la contradicción “entre un mundo que mercantiliza a las culturas como simples objetos deshumanizados, obligando a los pueblos indígenas a exhibirse por necesidad, y el discurso del respeto de la diversidad sociocultural”¹¹⁴.

Si bien los temas propuestos en el foro giraron en torno al turismo en relación a la identidad, el derecho a la tierra y el derecho a la cultura, también se debatió cuál debería ser el destino de los “Niños”. Las opiniones de los integrantes de las distintas etnias se dividieron en tres posiciones: que fueran devueltos a la cumbre del volcán, que se los restituyera a la comunidad a la que pertenecían, que se aprovechara el atractivo turístico de las momias para motorizar económicamente a la sociedad en beneficio de las comunidades¹¹⁵.

Apenas un mes después de la realización del foro, en 2004 y ante la inminencia de la inauguración del MAAM -ocurrída en noviembre de ese año-, los medios comenzaron a mostrar las posiciones de algunos habitantes de San Antonio de Los Cobres y Tolar Grande.

113 “Violan derechos de las momias del Llullaillaco”, por Adrián Agüero para *El Cronista* de Salta. Nota del 24 de agosto de 2004. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/print.php?id=218027>. Consultada el 23/2/2018.

114 “Violan derechos de las momias del Llullaillaco”, por Adrián Agüero para *El Cronista* de Salta. Nota del 24 de agosto de 2004. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/print.php?id=218027>. Consultada el 23/2/2018.

115 Idem.

El primero en tener visibilidad pública en el ámbito provincial fue Miguel Siares¹¹⁶, “cacique de la Comunidad Kolla de San Antonio de Los Cobres”, quien anunció una marcha de protesta en reclamo de la devolución de “un tesoro patrimonial, los ‘Niños del Llullaillaco’, que nos pertenece”. Acusaba al gobierno provincial de “profanar nuestras tierras” y “quedarse con nuestros tesoros culturales”, decisiones no consultadas con las comunidades, “un insulto”, un avasallamiento de “los derechos de los Pueblos Indígenas” consagrados en la legislación. Respecto a la futura exhibición de las momias, la catalogaba como “un ultraje, un genocidio cultural, un agravio y una profanación”. Todo ello, decía, “podría derivar en un levantamiento de las comunidades Kollas del NOA contra el Gobierno de la Provincia”¹¹⁷.

El colectivo que representaba Siares, sin embargo, no era la única organización kolla de San Antonio de Los Cobres, por lo menos otras dos organizaciones se habían formado sin visibilidad en la capital provincial: la Comunidad Kollas El Desierto, con personería jurídica desde 2002 y un cacique propio¹¹⁸, y la Asociación Colla Centro Comunitario Casa de los niños del Llullaillaco. Esta última, compuesta por artesanas, se proponía entre otras cosas: “promover el desarrollo integral”, “recuperar nuestra identidad y costumbres”, “defender las tierras”, “recuperar diseños ancestrales en artesanías”, “impedir saqueos de nuestras reliquias patrimoniales como los niños del Llullaillaco” y “crear proyectos para la comunidad y brindarles un trabajo en que ellos puedan vivir, en este caso la artesanía”¹¹⁹. Algunas de estas artesanas produjeron réplicas de los ajuares de los “Niños” que fueron comercializadas en la tienda del MAAM después de su inauguración¹²⁰.

116 La ley provincial N.º 7121, de 2001, creaba en Salta el Instituto Provincial de Pueblos Indígenas como ente autárquico y descentralizado del Poder Ejecutivo para gestionar el desarrollo de las comunidades. Su conducción estaría a cargo de un Consejo compuesto por un presidente y ocho vocales de distintas etnias, que cumplirían mandatos rotativos de dos años. El Consejo se creó finalmente en 2011. Miguel Siares fue designado vocal, representante kolla. Desde entonces forma parte del Consejo, que también ha presidido, en medio de conflictos de representación entre comunidades de distintas etnias y dentro de cada una de ellas, con denuncias de clientelismo político, tomas del edificio del Consejo, formación de organizaciones alternativas sin aval gubernamental, etc. Ver: <http://www.nortesocial.com.ar/noticia-norte-social.php?IdNoticia=202>. También: <http://www.quepasasalta.com.ar/nota/noticia-58498/>. En 2013, el Qollamarca Tinjunakuy, una coordinadora de Asociaciones y Comunidades Coyas Autónomas de Salta, desconoció la representatividad de Siares y lo declaró “persona no grata” por promover “... la división de nuestras comunidades con la promoción de los títulos individuales de nuestros territorios en contradicción a los principios comunitarios establecidos en nuestra organización”. Ver: <http://www.saltalibre.net/El-Qollamarca-declaro-persona-no.html>. Aún así, en 2015, y objetado por representantes de otras etnias, Siares asumió la presidencia del Consejo. Ver: <https://www.eltribuno.com/salta/nota/2015-1-27-0-0-0-asumio-miguel-siares-en-el-ippis-en-un-manto-de-dudas>. Todas las páginas web consultadas el 4/6/2018.

117 “Levantamiento Kolla por las momias”, por José Acho para Salta Libre. Nota del 24 de septiembre de 2004. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/print.php?id=224868>. Consultada el 10/5/2018.

118 Ver: <http://acarzoque.blogspot.com/2008/10/comunidad-kollas-el-desierto.html>. Consultada el 4/6/2018.

119 Ver: <http://asociacionllullaillaco.blogspot.com/2008/10/asociacion-llullaillaco.html>. Consultada el 23/2/2018.

120 Dato obtenido en las entrevistas a Vitry y Oieni, realizadas por mí en Salta en diciembre de 2017.

Poco después de las declaraciones de Siales, un medio nacional, *La Nación*, se hizo eco de las protestas en una nota breve:

SALTA.- La Comunidad Indígena Kolla de Los Andes pidió la restitución a Tolar Grande de los "Niños del Llullaillaco"... Los cuerpos están hoy en el Museo de Antropología y Arqueología de Alta Montaña que se inaugurará en esta ciudad. Pero los lugareños pedirán el apoyo de organismos nacionales e internacionales para "rescatar y reubicar en su casa de origen" a los que llaman "hermanos mayores"¹²¹.

Como parte de este movimiento político de revitalización de identidades andinas, en octubre de 2004 se realizó también en la ciudad de Salta el 3er Congreso Mundial de la Lengua Quechua: "Yuyay Yaku Wawakuna" (Los niños del Yuyay Yaku)¹²², auspiciado por la Universidad Católica de Salta y organizado por dos ONG's vinculadas de alguna manera con el Perú: la Fundación Ecos, representada por Katia Gibaja¹²³, y Comunidad Tawantinsuyu¹²⁴. Aquel congreso tenía como finalidad "defender, investigar y difundir el idioma quechua y la cultura andina desde la ciencia y la sabiduría milenaria andina", y su nombre se fundamentaba en que "si los niños del Llullaillaco despertaran, hablarían este idioma"¹²⁵. La cronista que cubrió el evento escribió que si bien se "alentaba la idea de debatir sobre este tema [de los niños momificados], el asunto fue dispuesto como apertura, no encontrando de parte de los organizadores el espacio-tiempo para escuchar otras ponencias contrarias al pensamiento disertante"¹²⁶. El orador fue Carmelo Sardinias Ullpu¹²⁷, quien después de trazar una genealogía del pensamiento y la cosmología andina desde tiempos pre-incaicos,

121 Ver: <https://www.lanacion.com.ar/642003-breves>. Consultada el 22/2/2018.

122 Ver: <http://www.mapuche.info/indgen/tribuno040908.html>. Consultada el 4/6/2018.

123 Las páginas web originales de la fundación no están disponibles, pero a partir de 2009, quien era representante de la organización, Katia Gibaja, crea un blog a nombre de la Fundación Ecos de La Patria Grande, que preside. Como veremos, Gibaja cumpliría un rol importante en el MAAM a partir de su inauguración. Nació en Perú, es quechuahablante por vía materna y licenciada en psicología por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Actualmente, además, dirige la Academia Quechua Qollasuyo en Salta y es Coordinadora de Acción Cultural del MAAM, donde se encarga también de tramitar las certificaciones internacionales de calidad. Ver: <http://fundacionecosdelapatriagrande.blogspot.com/>. Consultada el 4/6/2018.

124 Se trata de una organización de Lima, legalizada en 2002, "dedicada fundamentalmente a la investigación, preservación, difusión y práctica del conocimiento ancestral andino y de la medicina tradicional". Ver: <http://www.comunidadtawantinsuyu.org/la-ong/>. Consultada el 4/6/2018.

125 Ver: <http://www.mapuche.info/indgen/tribuno040908.html>. Consultada el 4/6/2018.

126 "Los niños de Yuyay Yaku: Las Voces que no se escuchan", por Carolina Rovira para *Expreso Imaginario*. Nota del 29 de marzo de 2005. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/print.php?id=278708>. Consultada el 4/6/2018.

127 Sardinias Ullpu es profesor universitario de Lengua y Cultura Quechua, oriundo Bolivia y residente en Buenos Aires. Es miembro de la Academia Mayor de Lengua Quechua del Cusco (Perú) y Presidente de la Agrupación Mink'akuy Tawantinsuyupaq en Buenos Aires, pertenecientes a la Gran Confederación del Tawantinsuyu, que trabaja para su reconstrucción. Trabaja en el Centro Universitario de Idiomas y en la Facultad de Agronomía de la UBA, en la Universidad de La Matanza (UNLaM) y en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Además, es militante social, trabajó con el Padre Mujica en la Villa 31 de Buenos Aires. Ver: <https://www.facebook.com/liliana.ferreyra/posts/1201714406513593>. Consultado el 4/6/2018.

nombrando con términos de parentesco los distintos grupos conocidos a través de trabajos arqueológicos e instando a recuperar sus memorias ancestrales, expuso su enfoque para abordar el tema. Habló del carácter sagrado de los sepulcros en la montaña; calificó su excavación como una profanación que provoca desequilibrios, rompe la armonía y la reciprocidad de la sabiduría de los ancestros; cuestionó el sentido de propiedad de las Ch'ullpas (Momias) por parte del gobierno de Salta o la *National Geographic*; y descalificó las narrativas arqueológicas construidas por Reinhard y Ceruti como “maniobras que tienen como fin enriquecer intereses ajenos a costa de calificar a nuestros niños de Yuyay Yaku como momias de exhibición y peor aun pretender crear teorías con el fin de desprestigiar la historia de nuestros pueblos”. Finalizó su exposición acusando al gobierno nacional y provincial de ser parte y encubrir un etnocidio, y reclamando la devolución de los cuerpos de los “Niños” y todos sus ajuares a la cima del volcán¹²⁸.

Resulta cuando menos llamativo el hecho de que se organizaron instancias de reflexión o posicionamientos respecto al hallazgo y exhibición desde espacios vinculados a la gestión gubernamental -los propuestos por Vitry y otros agentes como instancias participativas de discusión-, y desde la Universidad Católica, recientemente relevada de la responsabilidad de custodia de los restos arqueológicos -con un formato de conferencia magistral-. Una vez más, intereses ligados al gobierno provincial y a la iglesia católica, ahora en diálogo con representantes de grupos indígenas con diversos grados de organización y diferentes agendas, disputaban la posibilidad de producir discursos sobre los mundos del pasado y, de paso, incidir en el rumbo que tomaba el movimiento indígena. Sin embargo, ese movimiento desbordaba ampliamente los marcos previstos.

El último pronunciamiento colectivo del que tengo registro, más allá de algunas manifestaciones que continuaron esporádicamente por los menos hasta fines de 2008¹²⁹, ocurrió en noviembre de 2005, un año después de la inauguración del museo. En ese entonces no se exhibían los cuerpos, porque no se había construido aun las cápsulas de criopreservación, pero acababa de anunciarse y licitarse. El marco fue el 1° Foro Internacional de Educación Intercultural Bilingüe de Enseñanza Indígena y 1° Encuentro

128 “Los niños de Yuyay Yaku: Las Voces que no se escuchan”, por Carolina Rovira para *Expreso Imaginario*. Nota del 29 de marzo de 2005. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/print.php?id=278708>. Consultada el 4/6/2018.

129 En esas manifestaciones se combinaba el reclamo por la titularización de tierras con el pedido de no exhibición de los cuerpos en el museo. Ver: <https://www.elintransigente.com/salta/2008/11/18/salta-7123.html>. Consultado el 4/6/2018.

Nacional, Provincial e Internacional del Consejo de Ancianos, adscrito a la Secretaria de los Mayores, Provincia de Salta. Otro encuentro promovido gubernamentalmente. El texto, firmado por representantes de organizaciones argentinas y bolivianas de distintos grupos étnicos, retomaba y ampliaba los conceptos propuestos por Sardinas Ullpu. Además de suscribir a las ideas de profanación y saqueo de la montaña sagrada, y repudiar la exhibición, planteaba la disputa en términos de categorías lingüísticas, conceptualizaciones, nombres. “Llullaillaco”, traducido por Reihard y Vitry como “agua mentirosa o engañosa”¹³⁰, pasaba a ser “Yuyay Yako”, “agua de la memoria” o “memoria del agua”. Las tumbas o enterratorios eran “Chullpas” y “Wak’as”; la montaña sagrada, “Apu”; las momias, “Chullpakuna Ayawak’api, “Hermanos y Hermanas Ancestrales”, o “Mallku”, “Ancestros Sagrados”. Todas palabras quechuas. Denunciaban también que la inversión en las obras del MAAM y otros puntos de la capital provincial, unos US\$ 34 millones, apuntaban exclusivamente a incrementar el turismo. Las peticiones eran las mismas: no exhibición, devolución al lugar de entierro, repudio a las teorías “científicas” difamatorias de las culturas ancestrales. Se agregaba la exigencia de acciones penales contra los excavadores bajo la figura de “profanación de tumbas”, y la denuncia de “usurpación y usufructo de la herencia cultural ancestral”, una violación de los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas. Me interesa remarcar un punto de este pronunciamiento:

“8) Bajo ningún concepto los Pueblos Originarios (Indígenas) Andinos, ni sus Comunidades, Markas y Ayllus, ni sus integrantes, podrían avalar los aberrantes hechos cometidos en contra de los Derechos de los dichos Pueblos, ni avalar o auspiciar al Museo de Arqueología de Alta Montaña (M.A.A.M.), ni mucho menos considerarlo como un “nuevo santuario”, pues tales actitudes constituirían una traición a la propia Identidad Cultural, y una contraposición a los Principios Cosmológicos Espirituales y pautas culturales de los Pueblos Originarios (Indígenas) Andinos”¹³¹

Aquí se destaca el repudio al museo como exigencia de fidelidad a una identidad andina formulada de modo esencialista en términos cosmológicos y culturales. Caso contrario, sería una traición. Entre los firmantes se encontraban algunos representantes de las comunidades de San Antonio de Los Cobres y Salta que antes habían participado de rituales públicos de recepción de los cuerpos en el museo o vendido sus artesanías en la inauguración. También algunos que ya habían manifestado su repudio, como el cacique

130 Reinhard, 1993; Vitry, entrevista personal.

131 “Pronunciamiento por los Niños del Llullaillaco”, por la *Comunidad Qolla WASA PUKYU*. Texto del 17 de noviembre de 2005. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/print.php?id=349743>. Consultada el 4/6/2018.

Siares. Pero nadie de Tolar Grande firmó el documento. Es más, en declaraciones difundidas por un periódico cordobés, *La Voz del Interior*, Julio Cruz, cacique de esa localidad, afirmó estar de acuerdo con el museo y haber participado cuando se inauguró la exhibición. “Las comunidades de aquí están contentas con el museo”, dijo, “Pero tememos que se escalen otros cerros y los saqueen”¹³².

El momento más álgido de la discusión planteada por los grupos indígenas fue, entonces, entre 2003 y 2005, el lapso comprendido entre el traslado de los materiales arqueológicos desde la Universidad Católica al edificio del MAAM, la apertura del museo y la exhibición de los cuerpos. Más allá de los aspectos anecdóticos de esta serie de acontecimientos y posicionamientos públicos, es importante señalar que ponen de manifiesto un proceso complejo de construcción de identidades, no exento de conflictividades y utilidades estratégicas -a veces contradictorias- de las oportunidades políticas provocadas por el hallazgo arqueológico en un contexto de cambio en materia de políticas culturales. En este entramado de relaciones de fuerza reaparecían, por un lado, las mismas instituciones involucradas en las excavaciones arqueológicas: las universidades, el gobierno de la provincia, y un conjunto de profesionales y técnicos comprometidos con ellas de distintas formas. Por otro, hasta entonces invisibilizados, los representantes indígenas, en tensión entre movimientos andinos con reconocimiento internacional, fondos propios y organizaciones ya establecidas; y las poblaciones locales con una organización incipiente. En el medio de ellos, ganaban visibilidad algunos referentes o líderes que luego se incorporarían en estructuras gubernamentales recién creadas, vinculados opacamente a redes clientelares y partidarias.

Dos decretos del Ministerio de Educación de Salta, publicados el 2 y el 4 de febrero de 2005, confirmaron la planta de cargos del Museo de Arqueología de Alta Montaña, tres meses después de su apertura al público. En el primero de ellos se designaba a Christian Vitry, entre otros trabajadores, y se listaban las funciones del museo. Además de conservar el patrimonio arqueológico, promover investigaciones, otorgar permisos de excavación en las cumbres, difundir el conocimiento, participar en redes de intercambio nacionales e internacionales, gestionar la restitución de colecciones provinciales albergadas fuera de Salta, era misión del MAAM: “Exhibir en condiciones adecuadas el patrimonio custodiado... presentado en forma científica, con criterio de difusión educativa y teniendo como prioridad el

132 Ver: http://archivo.lavoz.com.ar/nota.asp?nota_id=204248. Consultada el 23/2/2018.

respeto debido a los pueblos y culturas que dieron origen a nuestra identidad”¹³³. El segundo decreto sólo designaba a una persona en un cargo técnico, sin mayores especificaciones: Katia Gibaja, una de las organizadoras del Congreso de la Lengua Quechua en la Universidad Católica¹³⁴. Dos posiciones de alguna manera enfrentadas, obtenían su lugar. A partir de ese momento, la cobertura periodística de las discusiones en torno al museo cambió de tenor. Ya no se trataba de posicionamientos de las comunidades indígenas, sino de opiniones de expertos -museólogos, antropólogos y arqueólogos-, que citaban a algunos referentes indígenas para respaldar sus puntos de vista. La conflictividad quedó “capturada”, “confinada” en el museo, inscrita en una polifonía que, como veremos, tendría incidencias en su narrativa.

En algunas entrevistas que dio a medios locales y en la conversación que mantuvimos durante mi estadía en Salta, Christian Vitry compartió su percepción acerca de este proceso.

“... a partir del Lullaillaco hubieron muchas construcciones, incluso hasta sociales, ¿no? Por ejemplo, una de las primeras organizaciones indígenas que se arman se llama justamente Asociación Niños del Lullaillaco. Después deviene en Comunidad Kolla de Tolar Grande. Pero al principio era un grupo de artesanas que se habían puesto el nombre de Niños del Lullaillaco... cabe aclarar que cuando se hizo la expedición no había comunidades indígenas autorreconocidas, en Tolar Grande, en San Antonio de los Cobres, en el Valle Calchaquí, en ningún lugar... la Constitución se había modificado en el '94. En Jujuy¹³⁵ estaban ya bastante más movilizados, pero acá en Salta todavía no, había un proceso de autoafirmación más vinculado con el criollo, con el gaucho, en que lo indio no aparecía. Pero yo creo, estoy convencido de que el Lullaillaco fue un empujón interesante para que eso pase”. (Entrevista a Christian Vitry, Salta, 19/12/2017).

En ese panorama sucedió el hallazgo. “En ningún momento imaginamos que esto iba a tener las consecuencias que tuvo”, relató a un medio, “al aparecer los cuerpos de tres niños en las montañas más altas, justo en la que es un referente para los habitantes del lugar, se desató la sospecha”. El cronista refiere que fueron los salteños, y no Reinhard, quienes “trataron de calmar los ánimos de la comunidad”, a través de fundaciones que

133 DECRETO N° 134/05 del día 17-01-2005. Publicada en el Boletín Oficial de Salta el 2/2/2005. ¿Cuáles eran esos pueblos y culturas? ¿Los incas prehispánicos? ¿Los kollas que se organizaban en sincronía con los eventos ocurridos a partir del hallazgo? ¿Ambos, pensados como una y la misma cosa? ¿Cómo se conciliaba la idea de “respeto debido” con los reclamos, denuncias e impugnaciones? ¿Qué identidad? Ley Provincial 6.649, publicada en el Boletín Oficial de Salta el 31 de diciembre de 1991. Disponible en: <http://boletinoficialsalta.gob.ar/>. Consultada el 1/6/2018.

134 DECRETO N° 151/05 del día 17-01-2005. Publicada en el Boletín Oficial de Salta el 2/2/2005. Ley Provincial 6.649, publicada en el Boletín Oficial de Salta el 31 de diciembre de 1991. Disponible en: <http://boletinoficialsalta.gob.ar/>. Consultada el 1/6/2018.

135 Provincia argentina ubicada al norte de Salta, limítrofe con Bolivia.

trabajaban en la zona, intentando explicar el sentido de lo que estaba sucediendo y “poner paños fríos en la cuestión” (en Ahuerma, 2010:3). No lo lograron y comenzaron los reclamos.

“En general, las comunidades no pedían que se devuelva, al menos las comunidades andinas me refiero. Porque acá se metieron todos, incluso los wichí¹³⁶... los wichí vinieron a pedir una reunión, que estuvo Reinhard incluso, le pidieron que se devuelvan y que ellos iban a cuidar que no se los roben allá arriba. O sea, no tenían idea de lo que era estar en una montaña a 7000 metros... Pero, en realidad, las comunidades andinas no solicitaban la restitución a la montaña, sino a su pueblo, digamos, que esté en San Antonio de los Cobres o en Tolar Grande el museo con las momias. Eso es lo que pidieron, no la restitución a la montaña”. (Entrevista a Christian Vitry, Salta, 19/12/2017).

Aquí se hace evidente una contradicción entre lo que recuerda o elige narrar Vitry, y lo que presentaba la prensa. Vimos que varias comunidades kollas se manifestaron en contra del museo y solicitaron la devolución de los “Niños” a la montaña. Tal vez este sesgo se deba a los grupos con los que efectivamente trabajó, de las localidades más próximas, y no a la totalidad del incipiente movimiento kolla. En aquel trabajo, dice, se habrían logrado acuerdos.

“La participación siempre estuvo presente, siempre, el diálogo con las comunidades, pese a que muchos de ellos, como en todos lados, hay dirigentes que realmente tienen gente detrás y hay gente que son ellos nomás, ¿no?, son unipersonal. Pero bueno, nosotros nunca hemos pedido ningún título de nada a nadie, ellos se identifican como tal, bueno, vengan, charlamos. A tal punto que cuando fue la inauguración de los cuerpos, la exposición de los cuerpos... porque los primeros años solamente se exponían fotos. Cuando ya se dieron las condiciones, se fabricaron las cápsulas, un día antes se hizo la inauguración para las comunidades indígenas... se desconectaron las alarmas, porque sabíamos que iban a llevar sahumeros y ese tipo de cosas. Incluso, ni bien se creó el museo, ellos lo consideraron como un templo, como un lugar de oración y todo eso, ¿no? Y, de hecho, frente al museo, en la plaza, habían hecho una apacheta¹³⁷ con un pago... pero a lo que voy es que siempre las comunidades estuvieron... La gente de las comunidades lo único que tiene que decir es que es de las comunidades y no paga absolutamente nada... o sea, siempre se tuvo un diálogo. Y como te dije antes, no es tanto la restitución, sino lo que las comunidades quisieron, sobre todo en su momento, era que el museo se traslade a la puna. Al ver que esto era una opción técnicamente inviable, después empezaron a pedir un porcentaje de las entradas, una cuestión económica... las comunidades están muy divididas,

136 La provincia de Salta concentra la mayor diversidad de grupos étnicos de Argentina y allí, desde mediados de los '90 del siglo XX se han desarrollado gran cantidad de emprendimientos agrícolas, gasoductos y explotaciones mineras que han avanzado sobre territorios ocupados por estos pueblos. Para el año 2002, en plena crisis económico-política, los índices de desnutrición, morbilidad y mortalidad infantil, y deserción escolar eran los mayores del país. El grupo más afectado era el wichí, pobladores de la región chaqueña y las yungas, biogeográficamente muy distintas de la puna. CELS: Derechos humanos en la Argentina, Informe anual 2002. Disponible en: <https://www.cels.org.ar/web/publicaciones/derechos-humanos-en-la-argentina-informe-2002-hechos-2001/>. Consultado el 5/6/2018.

137 Las apachetas son acumulaciones de rocas de diferentes tamaños conformando una especie de cono que se construyen junto a sendas y caminos en el espacio andino. Allí se realizan ofrendas de bebida, cigarros y otros ítems para la Pachamama. Catálogo del MAAM, página 75.

fragmentadas, ¿a quién le vas a dar, si es que le das, a quién le vas a dar la plata? Y eso iba a ser otro problema. Entonces, yo ahí esboqué un proyecto, lo hablé en su momento con las autoridades políticas de turno, pero tampoco fue viable... Como plata iba a ser muy problemático, yo lo que propuse es de que un determinado porcentaje vaya para centros culturales, bibliotecas, formación, becas a estudiantes. A lo cual las autoridades del gobierno dijeron que sí, pero los que dijeron que no fueron las comunidades. (Entrevista a Christian Vitry, Salta, 19/12/2017).

“Caciques unipersonales”, “comunidades fragmentadas”, disenso, diálogos, participación en las ganancias del museo. La mirada de Vitry complejiza la imagen de “comunidad”, añade una dimensión conflictiva -y por lo tanto política- en sus necesidades, compromisos y expectativas. Todo eso que la legislación, el discurso de los medios y de las propias organizaciones kollas tendían a borrar en una imagen estereotipada de ancestralidad, reducida a una particular sensibilidad espiritual y medioambiental, y formulada en términos jurídicos. Aquí se hacen presentes la agencia y la estrategia, emergen con claridad diferentes posiciones con capacidades de negociación desiguales.

En todo este proceso en que el pasado se remonta a tiempos prehispánicos y la cultura indígena se recrea en referencia directa a esa temporalidad, como renacimiento o recuperación de memoria, hay algo que nadie nombra. Son las violencias a las que han sido sometidos estos pueblos desde la colonización española del territorio, en las guerras independentistas, durante el proceso de conformación del estado nacional, en el pasado más reciente, y en el presente. La violencia fundadora del derecho, al decir de Walter Benjamin (2001), y la violencia legítima del Estado, conservadora del derecho, se disimulan en el lenguaje jurídico y la gestión institucional de la cultura. Esas violencias son las que garantizan tanto el origen mítico del Estado (o los estados: colonial, republicano; nacional y provincial), como su reproducción en las prácticas cotidianas.

Los marcos jurídicos: pueblos originarios y patrimonio arqueológico.

Hasta el momento del hallazgo de los “Niños del Lullailaco”, la única normativa nacional que regulaba la práctica arqueológica era la Ley 9.080 de Ruinas y Sitios Arqueológicos, promulgada en 1913 y reglamentada en 1921. En ella se establecía que las ruinas y yacimientos arqueológicos eran propiedad de la nación, y se designaba como organismos responsables de su investigación, resguardo de colecciones y publicación a tres museos: el Museo Nacional de Historia Natural, el Museo de la Universidad Nacional de La Plata y el Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional

de Buenos Aires. A pesar de ser una norma inconstitucional, dado el carácter federal de la República Argentina, se mantuvo vigente por casi ochenta años¹³⁸.

En lo referido al patrimonio, la Argentina había adherido por ley N.º 21.836, de 1978, a la Convención Sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural de la UNESCO. Este instrumento jurídico enfatizaba -del mismo modo que las retóricas de rescate de Reinhard y Ceruti- la idea de riesgo al que estaba expuesto el patrimonio “tanto por las causas tradicionales del deterioro, como también por la evolución de la vida social y económica que las agrava”. Se remarcaba, además, que “ciertos bienes del patrimonio cultural y natural presentan un interés excepcional que exige se conserven como elementos del patrimonio mundial de la humanidad entera”. El valor excepcional se atribuía según el punto de vista histórico, estético, científico, etnológico o antropológico. Los estados se comprometían a identificar, proteger, conservar, rehabilitar y transmitir a las generaciones futuras ese patrimonio¹³⁹. Se trataba, entonces, de un régimen de dominio nacional de los materiales arqueológicos, sometidos a escrutinio internacional para definir su carácter excepcional que, en caso de ser aprobado, otorgaría al estado la posibilidad de solicitar asistencia técnica y económica.

En la provincia de Salta, en cambio, desde 1991, estaba vigente la ley N° 6.649, “Sobre el acervo paleontológico, arqueológico, artístico e histórico documental como patrimonio cultural de la provincia”. Según esta norma, ese patrimonio estaba bajo la guarda del estado provincial. La provincia se atribuía la potestad de otorgar permisos de excavación y uso de los materiales arqueológicos con fines de difusión cultural o turístico¹⁴⁰. Como vimos en el capítulo anterior, la expedición al Lullaillaco se ajustó a esta ley, fue monitoreada continuamente por la Dirección de Patrimonio de Salta.

Retornando al nivel nacional, después de casi ochenta años sin legislarse en materia arqueológica y a más de veinte de la ratificación de la convención de la UNESCO, a fines de 1999 -el año de los trabajos en el Lullaillaco- se aprobó una nueva ley, la ley 25.197, Régimen del Registro del Patrimonio Cultural. Su principal objetivo era la “centralización del

138 Ley Nacional 9.080, publicada en el Boletín Oficial el 26 de febrero de 1913; y Decreto Nacional 291221/1921. Disponibles en: <http://www.saij.gob.ar/>. Consultadas el 6/2/2015.

139 Ley Nacional 21.836, publicada en el Boletín Oficial el 14 de julio de 1978. Disponible en: <http://www.saij.gob.ar/>. Consultada el 4/6/2018.

140 Un punto de discusión, denunciado inicialmente por las organizaciones indígenas, tenía que ver con el art. 9, que establecía que el carácter arqueológico, artístico e histórico de un bien tendría prioridad sobre el carácter turístico. Retomaré este punto más adelante. Ley Provincial 6.649, publicada en el Boletín Oficial de Salta el 31 de diciembre de 1991. Disponible en: <http://boletinoficialsalta.gob.ar/>. Consultada el 1/6/2018.

ordenamiento de datos de los bienes culturales de la Nación, en el marco de un sistema de protección colectiva de su patrimonio”. La definición de “bienes culturales” hacía eco de las formulaciones de la UNESCO, eran producciones humanas o resultantes de la acción humana y natural “de carácter irremplazable, cuya peculiaridad, unidad, rareza y/o antigüedad les confiere un valor universal o nacional excepcional desde el punto de vista histórico, etnológico o antropológico”. Las dos primeras categorías incluidas en esta definición, sintomáticamente, eran los productos de exploraciones y excavaciones arqueológicas, y los objetos funerarios de todo tipo¹⁴¹. A pesar de no ser formulado explícitamente, la temporalidad de la norma y la descripción de su objeto la remiten directamente al hallazgo de los “Niños”. Un acontecimiento particular en una localidad distante de la capital nacional incidía directamente en la agenda legislativa. La excepcionalidad de estos “bienes culturales” los inscribía en un régimen nacional que debía coordinarse con los gobiernos provinciales (art.4, inc.5).

La siguiente ley nacional, la 25.517, “Disposiciones sobre restos mortales de aborígenes que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas”, fue aprobada dos años después. En su artículo 1 establece que: “Los restos mortales de aborígenes... que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas, deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen”. Sólo los restos no reclamados podían permanecer a disposición de las instituciones, aunque debían “ser tratados con el respeto y la consideración que se brinda a todos los cadáveres humanos” (art.2). Finalmente, establecía que toda empresa científica que tuviera como objeto a las comunidades aborígenes debía contar con su consentimiento expreso e invitaba a las provincias a adherir a la ley¹⁴². La provincia de Salta jamás adhirió.

Varios autores han analizado aspectos relacionados con esta norma, especialmente en lo que se refiere a reclamos étnicos, restitución y repatriación de restos (Endere, 2000, 2001; Politis y Curtoni, 2011; Jofre, 2012; Cosmai et al., 2013; Huircapán et al., 2017). Algunos hacen referencia directa a las disputas en torno a los “Niños del Llullaillaco” y otros no. Sí existe consenso respecto a sus antecedentes, que pueden agruparse en dos. Por un lado, el “Acuerdo de Vermillion” sobre restos humanos, alcanzado en el Primer Congreso

141 Ley Nacional 25.197, publicada en el Boletín Oficial el 15 de diciembre de 1999. Disponible en: <http://www.saij.gob.ar/>. Consultada el 6/2/2015.

142 Ley Nacional 25.517, publicada en el Boletín Oficial el 20 de diciembre de 2001. Consultada el 6/2/2015. Reglamentada a través del Decreto Nacional 701/2010, publicado el 21 de mayo de 2010. Disponibles en: <http://www.saij.gob.ar/>. Ambas consultadas el 6/2/2015.

Mundial de Arqueología (WAC) de 1989, y la posterior promulgación en EEUU del NAGPRA (Native American Graves Protection and Repatriation Act) en 1990 (Endere, 2000). El segundo antecedente, éste a nivel nacional, fue la restitución de los restos del Cacique Inakayal, fallecido en el Museo de La Plata (de esa Universidad Nacional) e integrado a su colección a fines del siglo XIX. El traslado de los restos de Inakayal a una localidad de la provincia de Chubut, donde fue sepultado en medio de rituales y ceremonias, fue aprobado por la universidad en 1994 en respuesta a un pedido del Centro Indio Mapuche Tehuelche (Cosmai et al., 2013). Analizada en perspectiva, resulta claro que la ley 25.517 fue otro correlato de la difusión del conflicto en torno al Lulllaillaco, percepción reforzada por el hecho de haberse realizado en la Universidad Nacional de Salta, a fines de 1999, una mesa redonda “a efectos de discutir las implicancias éticas de este tipo de hallazgos con la presencia de representantes indígenas” (Endere, 2000:12)¹⁴³.

La última de esta serie de normativas nacionales fue la la ley 25.743 de 2003, “Protección del patrimonio arqueológico y paleontológico”, reglamentada el año siguiente. La norma resolvía en apariencia la inconstitucionalidad de la ley anterior, al reconocer las facultades de las provincias. Sin embargo, al mismo tiempo, delineaba una noción de Patrimonio Cultural de la Nación que, sin afectar el dominio público de las provincias y municipios, establecía un régimen burocrático de registro de colecciones centralizado en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL), con sede en Buenos Aires¹⁴⁴. Tres aspectos serían discutidos en ámbitos académicos y periodísticos: la obligación de inventariar las colecciones públicas y privadas, la obligación de notificar toda operación de compra-venta de materiales arqueológicos y la prioridad del estado nacional en la adquisición, y la ausencia de referencias a los derechos de los pueblos indígenas afectados por los trabajos arqueológicos y las exhibiciones.

Cosa de expertos: “salvajadas”, memoria ancestral y circo.

143 Por aquellos tiempos, yo trabajaba en un laboratorio de bioarqueología -el estudio de restos humanos provenientes de contextos arqueológicos- en la Universidad Nacional de Río Cuarto. Allí llegaban cartas de habitantes de una localidad donde mi director había excavado, Tilcara (provincia de Jujuy), en las que se solicitaba la restitución de restos. Solíamos discutir estos pedidos dentro del grupo de trabajo, pero prevalecía la posición del director: los reclamos eran ilegítimos. Además, se resistía la obligación de enviar inventarios a los órganos centralizados, rechazando toda injerencia en la “labor científica”.

144 Ley Nacional 25.743, publicada en el Boletín Oficial el 4 de junio de 2003, y Decreto Nacional 1.022/2004, publicado en diciembre de 2004. Disponibles en: <http://www.saij.gov.ar/>. Consultadas el 6/2/2015.

En 2005 el museo había abierto sus puertas y había transcurrido tiempo suficiente como para que los reclamos indígenas y la labor legislativa forzaran un posicionamiento de la “comunidad” arqueológica. Sucedió durante el XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina, realizado en la Universidad Nacional de Río Cuarto¹⁴⁵. Allí, en el “Primer Foro Pueblos Originarios – Arqueólogos”, se redactó un documento conocido como “Declaración de Río Cuarto”, citado profusamente en las discusiones posteriores sobre patrimonio arqueológico y pueblos indígenas. Es un texto breve en el que, por un lado, los pueblos indígenas reconocen la contribución de la arqueología para el conocimiento de su pasado y, por otro, los arqueólogos reconocen “el interés legítimo de las comunidades indígenas actuales por el patrimonio cultural que les pertenece y que es sustento del conocimiento, sabiduría y cosmovisión ancestrales”. También contenía críticas y recomendaciones. Se afirmaba que la ley de patrimonio violaba la Constitución Nacional, ya que no contemplaba a los pueblos originarios ni obligaba a consultarlos, por lo que se proponía su revisión en un marco de debate plural. El mandato de la asamblea del congreso antes había declarado que los cuerpos del Lullaillaco no debían ser exhibidos. En la declaración esto se hacía extensivo a todos los restos humanos incluidos en colecciones arqueológicas y se afirmaba el compromiso para colaborar en su restitución. Los arqueólogos, finalmente, eran llamados a “respetar la sacralidad ancestral de los restos humanos y sitios indígenas, y adecuar las técnicas y procedimientos arqueológicos para hacerlas compatibles con ese respeto”, y a “valorar responsablemente las consecuencias sociales y políticas de la investigación arqueológica en relación con los derechos de las comunidades indígenas”¹⁴⁶. Este conjunto de sugerencias y compromisos quedarían integrados en el Código de Ética Profesional de la

145 Como parte del equipo de la cátedra de Bioarqueología de esa universidad, me tocó integrar el comité organizador del evento. El autor del texto de la ley de patrimonio arqueológico, Eduardo Berberían, Investigador Superior del CONICET y titular de cátedra en la Univ. Nac. de Córdoba (máxima jerarquía del sistema académico-científico), era aliado de mi director. En ese congreso, Berberían coordinó un simposio titulado: “Patrimonio arqueológico: ¿De quién? ¿Para quién?”. En la UNRC había otro equipo arqueológico, la cátedra de Prehistoria y Arqueología, sin aliados relevantes fuera de esa universidad -pero intentando construirlos en la coyuntura de cambios-, que también participó del comité organizador. Múltiples disputas por cuestiones teóricas, territoriales, de gestión universitaria y prestigio académico confrontaban a los dos grupos. Tal vez a raíz de esas confrontaciones locales y nacionales, en las diversas alianzas, se propuso otro simposio: “Consecuencias sociales de la arqueología”, coordinado por Verónica Williams, Javier Natri y Alejandro Haber, algunos de los impulsores de la revisión crítica, ética y epistemológica de la arqueología. Ver: https://www.unrc.edu.ar/eventos/xv_cnaa/segunda_circular_simposios.htm. Consultada el 7/6/2018.

146 http://www.museo.fcnym.unlp.edu.ar/uploads/docs/declaracion_fuero_pueblos_originarios_arqueologos.pdf. Consultada el 20/2/2018.

Asociación de Arqueólogos Profesionales de la República Argentina aprobado en asamblea en el año 2010¹⁴⁷.

En lo sucedido durante el congreso y en el contenido de la declaración es posible intuir un quiebre en las tramas de poder dentro del campo arqueológico. Esto señalan Politis y Curtoni: "... the XV National Congress of Archaeology... represented a milestone in the discipline's history in Argentina because of discussions concerning the sociopolitical consequences of archaeological research and the place of indigenous people" (2011:518). Una lectura alternativa permitiría entrever que los viejos patriarcas de la disciplina perdían sus posiciones hegemónicas y emergía un conjunto de referentes más jóvenes que traían al centro de las disputas los aspectos éticos, especialmente la necesidad de interlocución con los movimientos indígenas que habían adquirido visibilidad en la escena pública¹⁴⁸.

Mientras estos movimientos sacudían las estructuras tradicionales de la práctica arqueológica en Argentina, la ley de patrimonio de 2003 había tenido otros impactos y generado otras polémicas, ahora entre coleccionistas de objetos prehispánicos y museos. No era una disputa menor, involucraba a funcionarios oficialistas de la Nación, por ejemplo Torcuato Di Tella (Secretario de Cultura de la Nación) y Américo Castilla (titular de la Dirección Nacional de Patrimonio y Museos), y Matteo Goretti, asesor del opositor jefe de gobierno de la ciudad de Buenos Aires, Mauricio Macri. Algunos, además de funcionarios, eran ellos mismos coleccionistas y empresarios poderosos, y de alguna manera se veían afectados por el centralismo de la ley y la burocratización del registro de colecciones.

147 Disponible en: <http://www.aapra.org.ar/institucional-2/codigo-de-etica-profesional/>. Consultado el 26/10/17.

148 Desde 2003, la presidencia de Néstor Kirchner había trazado un plan de incremento progresivo del presupuesto anual destinado a ciencia y tecnología. El CONICET recibió gran apoyo financiero, lo que permitió incorporar gran cantidad de jóvenes investigadores en ciencias sociales, incluida la arqueología. Además, se reforzaron las agendas de integración cultural sudamericana. Temas como la diversidad cultural y la memoria adquirieron un rol significativo (Politis y Curtoni, 2011). Hasta entonces, los patriarcas de la disciplina eran los únicos dos Investigadores Superiores en arqueología, Eduardo Berberían (U.N. de Córdoba) y Rodolfo Raffino (U.N. de La Plata), este último principal referente de la arqueología inca en Argentina. Gustavo Politis, subordinado de Raffino dentro de la universidad y el Museo de la Plata, hacía algunos años construía su posición y disputaba autoridad desde una universidad pequeña de la provincia de Buenos Aires. No le resultaba ajeno el tema de las restituciones, desde el área de arqueología del museo había participado en la del cacique Inakayal y otras posteriores. En el canal oficial del museo en youtube, en un video titulado "Los indígenas como sujetos de la historia" habla de los reclamos y restituciones, sin mencionar el hallazgo del Lullaillaco y enfatizando los antecedentes estadounidenses. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=kRFPIInSfOgo>. Politis fue promovido a Investigador Superior del CONICET en 2010. En 2015 fue distinguido como Investigador de la Nación Argentina edición 2013 por la presidenta Cristina Fernández de Kirchner y en 2016 como Personalidad Destacada de las Ciencias por la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires. Ver: <http://www.conicet.gov.ar/el-estado-argentino-distinguido-como-investigador-de-la-nacion-a-gustavo-politis/> y <http://www.conicet.gov.ar/el-dr-gustavo-politis-fue-reconocido-como-personalidad-destacada-de-las-ciencias/>. Todas las páginas consultadas el 8/6/2018.

Poco antes del tratamiento en el Congreso de la Nación, Matteo Goretti había presentado a las autoridades y la opinión pública nacional el proyecto de creación del Museo Argentino de Arte Precolombino (MAAP), entidad mixta del estado argentino y la fundación que presidía, donde se exhibiría su colección. Un relato detallado de los enredos personales y políticos que generó el proyecto en un momento de inestabilidad política y cambio de gestiones puede encontrarse en un texto de Daniel Schávelzon (2007), “El fracaso del Museo Argentino de Arte Precolombino, o sea el museo que no pudo ser: historia de la polémica Goretti-Di Tella”. Goretti fue señalado como contrabandista de piezas, saqueador de museos regionales y otras cuestiones. Los rumores se judicializaron, pero Goretti fue absuelto¹⁴⁹. Según Schávelzon, en el espíritu de la ley de patrimonio arqueológico:

“... se retomaba la vieja consigna del Positivismo en la ciencia [de fines del siglo XIX, cuando]... el Estado se apropiaba de las colecciones para construir una nueva imagen del país como parte de la política de representación de sí misma. ¿Podemos pensar que estas decisiones de una nueva ley se hacen posibles cuando el Estado se derrumba por la crisis y necesita reconstruir su propia identidad?” (2007:8).

Su tesis es que el museo no prosperó porque “no podía haber un museo de arte precolombino en un Buenos Aires de inmigrantes europeos” (Schávelzon, 2007:11), producto de la mentalidad “anti-indígena y anti-arqueológica, tan típicamente porteña” del Secretario Di Tella, que “triunfó, incluso arrastrando a arqueólogos y funcionarios que sabemos que no sostienen esas ideas” (p.17). Para reafirmar su interpretación, entre otras cuestiones, transcribe un fragmento de conversación personal que Goretti le relatara: “[Di Tella] Me dijo que no jodiera más con los indios, que habían desaparecido hace más de un siglo con la Campaña del Desierto (...), vos te llamás Goretti y yo Di Tella, venimos de los barcos, no jodas más con eso” (p.6)¹⁵⁰.

149 Sobre el proyecto, ver: <https://www.lanacion.com.ar/464517-el-arte-precolombino-busca-un-museo>. Sobre las polémicas por la creación: <https://www.lanacion.com.ar/638728-conflicto-internacional-por-un-museo>. En relación a las acusaciones sobre robo de piezas: <http://www.ambito.com/634398-asesor-pro-vinculado-a-robo-confirmando-que-trabaja-para-la-ciudad>. La absolución: <http://www.lavoz.com.ar/sucesos/sobresayeron-al-exasesor-macrista-mateo-goretti>. Todas las páginas consultadas el 8/6/2018.

150 La tensión identitaria entre la ascendencia europea de los argentinos y los pueblos originarios se manifestó, incluso, en un discurso de la propia presidenta Fernández de Kirchner en ocasión de un acto de conmemoración de la invasión inglesa a las Islas Malvinas, en 2015. Allí, dijo: “todos los que estamos sentados en esta mesa no somos pueblos originarios de la Argentina, somos hijos, nietos, bisnietos de inmigrantes. Porque esto es la Argentina, un país de inmigrantes”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Sp5eLmLpU4U>. En un discurso anterior, de 2010, había dicho: “Miren, soy hija de inmigrantes -todos somos hijos de inmigrantes- porque no soy descendiente de Luis XIV. Mis abuelos, como los abuelos o los padres de otros españoles, italianos y de tantas nacionalidades, bajaron de los barcos muertos de hambre aquí en la Argentina para venir a hacerse un hogar. También en lo que podríamos denominar “la última ola de inmigración”, que es de la Patria Grande Latinoamericana, es decir,

De la polémica Di Tella-Goretti, dos cosas resultan interesantes para esta tesis. En primer lugar, en 2006, Goretti donó al MAAM un conjunto arqueológico que era parte de la colección destinada al frustrado MAAP. En segundo lugar, en los argumentos de la polémica por aquel museo, ampliamente cubierta por la prensa, se evocó el caso Lullaillaco y se problematizó la relación arqueología/pueblos originarios. A la hora de definir qué es el patrimonio, a quién pertenece, cuáles son las responsabilidades del estado y quiénes deben tener acceso a él, los expertos citaron declaraciones sueltas de representantes de pueblos originarios, algunas ya comentadas, o hablaron en nombre de ellos. Ejemplo de esto constituye una nota de agosto de 2004 publicada en la revista Ñ -suplemento cultural semanal del diario *Clarín*¹⁵¹. Se titulaba “¿Quién protege el patrimonio cultural?” y su autor era el periodista Ezequiel Sánchez. En la nota, José Pérez Gollán, director del Museo Etnográfico de Buenos Aires, se pronunciaba por la no exhibición de los cuerpos de los “Niños del Lullaillaco”, argumentando que se trataba de seres humanos, “los antepasados de alguien; a nadie le gustaría mostrar a su abuela en un museo”. También se citaba a Pincén, descendiente de indígenas de la región pampeana, una de las más afectadas por la “Conquista del Desierto”, el avance territorial del Estado argentino sobre territorios indígenas a fines del siglo XIX, y defensor de los derechos de los pueblos originarios:

“[La de patrimonio arqueológico]... es una ley que nos declara pueblos muertos, ya que no nos considera ni nos menciona en ningún momento. Nos quita la posibilidad de exigir en igualdad de condiciones ante el Estado la restitución de nuestras pertenencias o mejor dicho del botín de guerra... Este Estado es el que va a cuidar nuestro patrimonio cultural. No sabemos cómo. ¿Cómo va a manejar el Instituto Nacional de Antropología a los gobiernos feudales y retrógrados que imponen su voluntad hoy en día en varias provincias del país? Gobiernos más propensos a ganar dinero y a congraciarse con el poder extranjero que a defender el patrimonio del pueblo”¹⁵²

Sugestiva afirmación la de “botín de guerra” en referencia los materiales arqueológicos y el Estado, ya que coloca el foco en la violencia fundadora jamás nombrada por los pueblos kollas. En el subtexto, además, puede adivinarse una referencia al gobierno de la provincia de Salta y sus intereses turísticos en el MAAM, cuya inversión en el museo -señala la nota-

chilenos, uruguayos, bolivianos, paraguayos”. En su discurso, la identidad se definía en términos nacionales y el componente europeo argentino se integraba a la “Patria Grande”, pero conservando su singularidad. Disponible en: https://es.wikisource.org/wiki/Discurso_de_Cristina_Fern%C3%A1ndez_en_el_D%C3%Ada_Universal_de_los_Derechos_Humanos. Páginas consultadas el 8/6/2018.

151 Ver: <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2004/08/07/u-807936.htm>. Consultada el 23/2/2018.

152 Idem.

había sido de \$810.525. Pero el asunto se complejizaba. El periodista afirmaba que la ley de patrimonio había puesto a la luz:

“... una disputa manifiesta por los derechos sobre la memoria de los pobladores originales que está inscrita en los objetos arqueológicos, y esa disputa va más allá del interés por querer saber o conocer. Hay sectores que reclaman para sí la propiedad de los bienes; pero ¿los coleccionistas, tienen derecho a hacer lo que quieran con las piezas por las que pagaron pero que constituyen la memoria de una nación? Las comunidades indígenas reivindican su derecho a la propiedad y a la decisión sobre el destino de piezas que tal vez hayan sido forjadas por sus ancestros. Pero, ¿están en condiciones de asegurar el cuidado y la protección de esas piezas para el uso educativo, cultural y científico que el resto de los ciudadanos de este país quiera darles? Por último, desde la perspectiva estatal, las cosas no están muy claras: las quejas acerca de que el patrimonio cultural de los argentinos se pierde en una especie de agujero negro cuando ingresan a la órbita estatal parecen tener su asidero”¹⁵³

“Memoria de los pueblos” *versus* “memoria de la Nación”, comunidades indígenas *versus* coleccionistas *versus* estado, valor monetario *versus* valor patrimonial y educativo. Para Schávelzon (2007), que no menciona el tema del Lullailaco, todo esto se alejaba del tema central: la creación del museo en Buenos Aires y la colección Goretti. Para él, a pesar de la importancia de lo que planteaba, el artículo contribuía a la confusión general. Pero, ¿era la creación del MAAP el punto central de lo que se ponía en cuestión? ¿Cómo comprender la trama de argumentos sin considerar lo que había sucedido (y seguía sucediendo) en torno al MAAM, que abriría sus puertas pocos meses después? ¿No incurriría él en una de las cosas que le reprochaba a Di Tella, un “porteñocentrismo” que le impedía mirar hacia Salta?

Con motivo del anuncio de la inminencia de la exhibición de los cuerpos de los “Niños del Lullailaco”, otra nota de estructura similar se publicaba en el diario *La Nación* un año después¹⁵⁴. Había pasado menos de un mes del Congreso Nacional de Arqueología en Río Cuarto. Los tiempos se acortaban. Esta vez, la primera opinión experta era la de Américo Castilla, Director Nacional de Patrimonio y Museos, sin jurisdicción sobre el MAAM por tratarse de un museo provincial. “Hoy no está considerado ético exhibir restos humanos”, señalaba, “los museos ya no deben ser sitios en donde se exhiben trofeos... Mostrar las momias del Lullailaco como si fueran objetos, en todo caso tiene más que ver con una visión mercantilista y de espectáculo, que científica”. Con él coincidía Pérez Gollán, director del

153 Ver: <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2004/08/07/u-807936.htm>. Consultada el 23/2/2018.

154 “Controversia por la exhibición en Salta de momias de 500 años”, nota del 13 de septiembre de 2005. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/738311-controversia-por-la-exhibicion-en-salta-de-momias-de-500-anos>. Consultada el 22/2/2018.

Museo Etnográfico de Buenos Aires. Como contrapartida, el director del MAAM, Gabriel Miremont, argumentaba que era su obligación mostrar las momias, porque la gente lo pedía. “El museo debe estar al servicio de la comunidad, y mi comunidad está de acuerdo en exponerlas”, decía, no mostrarlas sería “privar a la gente de su propia elección democrática sobre si desea verlas o no”. Por primera vez alguien hablaba de Salta y los visitantes del museo como “comunidad” y parte interesada en el tema, además de las “comunidades indígenas” y la “comunidad académico-científica”. Miremont reafirmaba su posición diciendo que las comunidades aborígenes de la zona apoyaban la decisión y consideraban el museo como un santuario. Para contradecirlo, la nota incorporaba una declaración de Rogelio Huánuco, titular de la Asociación Indígena de la República Argentina y “diaguita¹⁵⁵ de los Valles Calchaquíes salteños”. Huánuco se refería a las momias como “nuestros niños” y reiteraba la posición de rechazo resumida en el apartado anterior. Para cerrar la nota, el diario recurría a la opinión de Gustavo Politis como impulsor de la restitución de Inakayal, quien decía:

“Realmente, mucha gente no se imagina el significado de todo esto y el valor de los restos para las comunidades indígenas... Los niños del Lullaillaco no deben ser exhibidos porque se lesiona el sentimiento de los pueblos originarios. ¿Qué sentiría usted si en las Malvinas los ingleses exhibieran en un museo los restos de un soldado argentino? La arqueología es una ciencia del presente con potencial para transformar la realidad, no sólo al servicio de la cultura occidental. Por eso, National Geographic y la exhibición de momias muestran la peor cara de la arqueología”¹⁵⁶.

Castilla, Pérez Gollán y Politis sí nombraron la violencia, ya fuera en el sentido de los cuerpos exhibidos como trofeos, como por analogía con la guerra de Malvinas. En sus argumentos, sin embargo, las comunidades indígenas eran pensadas como una totalidad homogénea, con una sensibilidad única, sin fracturas, ni disensos, ni estrategias políticas. Es

155 Las fuentes coloniales se refieren con este nombre a los habitantes de los actuales Valles Calchaquíes (provincias de Salta y Catamarca), agrupados bajo el término “parcialidad”. Según Lorandi (2003), “parcialidad” era entendida en varios niveles, como una macroetnia diferente de otras, o como equivalente a lo que hoy entendemos por “grupo étnico”. Aparentemente, se trata de una voz de origen quechua, utilizada por inicialmente por los incas para referirse genéricamente a los pueblos de habla *cacán* conquistados por ellos en el noroeste argentino y el norte chileno. Una entrada en Wikipedia resulta interesante en este sentido: “Los principales autores que han estudiado la etnonimia de esta población concuerdan en que la denominación «diaguitas» es una castellanización del nombre que les daban los quechuas en el siglo XVI, y que estos, por su parte, usaban el nombre con el cual previamente les apelaban los aymara, probablemente constituido por la fusión de palabras parafónicas: *tha kita* (‘de una región apartada’), *da kita* (‘hombre cimarrón’), *tija kita* (‘habitante remoto’). Ver: <https://es.wikipedia.org/wiki/Diaguitas>. Consultada el 17/6/2018.

156 “Controversia por la exhibición en Salta de momias de 500 años”, nota del 13 de septiembre de 2005. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/738311-controversia-por-la-exhibicion-en-salta-de-momias-de-500-anos>. Consultada el 22/2/2018.

posible pensar que eran intelectuales y funcionarios proponiendo, desde el estado nacional, una nueva narrativa que se “hacía cargo” de las violencias del pasado sin reflexionar en su continuidad presente, incluso, en la relación entre ese estado y las provincias y localidades. Pérez Gollán fue un poco más allá, insistió en la necesidad de “devolver las momias a sus descendientes” y opinó que “la excavación del Llullaillaco fue una salvajada. La seriedad del trabajo fue relativa, porque ellos fueron sólo a sacar las momias y ahora se quiere hacer un circo con eso”¹⁵⁷. El periodista salteño Idangel Betancourt editorializó un número de la *Gacetilla Salta Libre* dedicado al hallazgo y museificación de los “Niños” con el siguiente título: “El MAAM. La construcción de una barbarie”¹⁵⁸. Los mismos calificativos utilizados para desacreditar la exhibición, “salvajada” y “barbarie”, aplicados en este caso al gobierno provincial, fueron los mismos que legitiman desde hace siglos la violencia sobre los pueblos originarios, fundados en categorías decimonónicas del evolucionismo social¹⁵⁹. De todas las opiniones posibles dentro de las comunidades indígenas, los expertos nacionales y la prensa seleccionaban aquellas que resultaban acordes a los lineamientos internacionales y la política nacional, simplificando y eliminando las dimensiones conflictivas del proceso de revitalización (y creación) de identidades étnicas.

En cambio, con sus aciertos y errores, y con las limitaciones impuestas por las autoridades máximas del gobierno provincial, los trabajadores del MAAM sí consideraban la

157 Idem.

158 *Gacetilla de Salta Libre*, Año 1, número 6. 2010.

159 Estanislao Zeballos, político y militar fundador de la Academia Nacional de las Ciencias en el último cuarto del siglo XIX, decía para justificar su trabajo de colección de cráneos de indígenas masacrados durante la Conquista del Desierto: “... si la civilización ha exigido que ustedes (los militares) ganen entorchados persiguiendo a la raza y conquistando sus tierras, la ciencia exige que yo la sirva llevando los cráneos de los indios a los museos y laboratorios. La barbarie está maldita y no quedarán en el desierto ni los despojos de sus muertos” (En: Stagnaro, 1993:62). Poco antes, Domingo Faustino Sarmiento, reconocido unitario y ex presidente de Argentina, había publicado su libro “*Facundo. Civilización y barbarie en las pampas argentinas*”. Casi al comienzo narra que en su exilio a Chile por presión de las fuerzas federales durante la guerra civil entre 1830 y 1850, escribió en una pared: “On ne tue poin les ideés. A los hombres se degüella: a las ideas no”. Dirigía esas palabras a Facundo Quiroga y Juan Manuel de Rosas, gobernadores de las provincias de La Rioja y Buenos Aires, ambos caudillos federales. “Facundo no ha muerto”, escribió, “está vivo en las tradiciones populares, en la política y revoluciones argentinas; en Rosas, su heredero, su complemento: su alma ha pasado a este otro molde, más acabado, más perfecto; y lo que en él era sólo instinto, iniciación, tendencia, convirtióse en Rosas en sistema, efecto y fin; la naturaleza campestre, colonial y bárbara, cambióse en esta metamorfosis en arte, en sistema y en política regular capaz de presentarse a la faz del mundo como el modo de ser de un pueblo encarnado en un hombre que ha aspirado a tomar los aires de un genio que domina los acontecimientos, los hombres y las cosas. Facundo, provinciano, bárbaro, valiente, audaz, fue reemplazado por Rosas, hijo de la culta Buenos Aires, sin serlo él” (Sarmiento, 1874:12). Bárbaros eran los indios, pero bárbaros también los líderes políticos de las provincias que defendían modos de gobierno no centralizados en la ciudad de Buenos Aires. En los eventos en torno a la creación del MAAM, las “salvajadas” de los bárbaros eran obra del gobierno de Salta, peronista, nucleada en torno a la figura de Juan Carlos Romero, señalado por algunos también como un caudillo.

complejidad de este proceso. Fernanda Zigarán, coordinadora del Área de Investigación del museo, me decía en entrevista:

“... la gente pregunta mucho qué piensan las comunidades... si partimos de que, no sé, en la mesa del domingo con la familia es una comunidad y no hay nunca un acuerdo, imagínate, o sea... en algún momento trabajé como voluntaria para el proyecto de Qhapak Ñan¹⁶⁰ y fuimos a la comunidad de Tolar Grande... en un principio Tolar Grande no tenía idea que ahí arriba estaban ofrendados Los Niños. Sí los hicieron suyos, sí los interpretaron... pero no todos piensan lo mismo... en aquel primer momento había mucha gente que se oponía rotundamente, por ejemplo, a la exhibición de los cuerpos; otra gente que sí quería que se exhibieran, porque decía que a través de la exhibición, iban a conocer su comunidad, su cultura; otra gente que quería que se exhibieran, pero allá. O sea, había en juego un montón de posturas... e incluso, de intereses políticos y económicos... ¿Con qué criterio la llaman comunidad?... nuestra Constitución es muy clara en cuanto a las cuestiones étnicas y culturales, hay posibilidades de etnogénesis abiertas por nuestra constitución, y de hecho se dan mucho en nuestro país, sobre todo por el tema de la tenencia de la tierra... pero Tolar es una comunidad que tiene una particularidad, Tolar como existe hoy, ha nacido con la llegada del ferrocarril. Entonces, es un pueblo actual, lo que no quiere decir que gente que haya tenido sus abuelos viviendo en la zona se haya venido a lo que hoy es el pueblo y haya sido siempre de la zona, ¿no? Y acordate también que el Lullaillaco tiene un límite mitad argentino, mitad chileno... hay un poco más de población [del lado chileno], actualmente hablando, ¿no?, que nada tiene que ver con lo que fue en el momento de la ceremonia [la capacocha]... hay gente viviendo del otro lado, bastante... y sigue siendo una zona de paso” (Entrevista a Fernanda Zigarán, Salta 20/12/2017).

En este fragmento, la idea de comunidad no sólo se presenta como heterogénea, con intereses contradictorios, sino que se añade una complejidad temporal: una cosa fue el tiempo de la ceremonia, otra el nacimiento del pueblo como localidad a mediados del siglo XX con el ferrocarril, otra es hoy. Ya señalé la tensión nación-provincia; se agrega ahora una condición de frontera, de tránsitos, el Lullaillaco está en el límite internacional y es también una referencia importante para la gente del otro lado. ¿Cómo representar una complejidad espacio-temporal y política como la vislumbrada hasta aquí? Como sostendré más adelante, la opción del museo fue remitirla directamente a la temporalidad incaica e insertarla en una espacialidad imperial del pasado, con algunas marcas del presente indígena, pero despojado ya de su potencia política.

La patrimonialización arqueológica a nivel local.

160 Se trata del proceso de declaración de los caminos incaicos como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, un proyecto conjunto de varios países andinos. Más adelante me detendré en este punto.

Para el caso mexicano, Sandra Rozental (2008, 2011) ha analizado el proceso de patrimonialización arqueológica de un objeto particular, la “Piedra de Tláloc”, una escultura monumental que fue extraída de su localidad -Coatlinchan- en 1964 y trasladada con gran pompa al Museo Nacional de Antropología, donde es presentada como pieza clave del patrimonio nacional. A pesar de la distancia temporal que separa la extracción de la “Piedra” del hallazgo y patrimonialización de los “Niños”, y de las distinción entre los grandes relatos nacionales, los marcos jurídicos y los modos de gestión cotidiana de la diferencia en México y Argentina, poner ambos casos en relación me permite problematizar algunos aspectos hasta ahora no considerados.

Lo primero que llama la atención es que la narrativa del Museo Nacional de Antropología de México describe la extracción “como un intercambio entre socios iguales donde Coatlinchan le regala la piedra a un todo mayor del cual es parte: la nación” (Rozental, 2011:343). Eso, aun cuando la autora ha registrado una serie de prácticas de resistencia en la memoria de los habitantes del pueblo, narrativas que interpretan esa extracción como un despojo. La violencia de los acontecimientos, que implicó incluso la movilización del ejército mexicano, ha sido elidida en la narrativa oficial. En el caso del MAAM, en cambio, como vimos a lo largo de este capítulo, la conflictividad -la “polémica” en palabras de su directora- es parte fundamental de la narrativa. Y también es un elemento que toman en consideración quienes lo visitan, tal como expresan ocasionalmente en el Libro de Visitantes. Algunas de las entradas del primer libro (noviembre de 2004), consultado durante mi estadía en Salta, dan cuenta de esto.

“Tendrían que devolverlos a la pacha!” 20-11-04.

“Devuelban (sic) las momias!!!! Meli”.

“Vería con gran agrado que nuestros aborígenes que se encuentran vivos, también sean respetados y que no tengan que andar mendigando por su tierra, por se aceptados o reconocidos. Por favor no los discriminen y devuelvanles todo o por lo menos parte de su patrimonio. Gracias. Lila”.

“Como se hizo y logró este museo, Sr. Gobernador; lo mismo puede hacer con los derechos de nuestros hermanos aborígenes que “siguen vivos” y siguen alzando su voz, hasta que los escuchen, como escucharon a estos tres hermosos niños incas. Aunque queramos negarlos, como hacen ciertos sectores políticos, son ellos, wichis, coyas y otros hermanos, los descendientes verdaderos de aquellos incas que reinaron 500 años atrás. Muy atentamente. Guillermo Cittadini”.

“¡Por favor! Devuelvan esto donde pertenece. Jesús Ferreyra. 22-11-04”.

“Deberían reincertarlas (sic) científicamente en el lugar de donde se extrajeron tanto a los niños como a los ajuares. Firma. 23-11-04”.

Entradas similares pueden leerse todavía en los libros de 2016 y 2017.

Este reconocimiento de los “hermanos aborígenes” que “siguen vivos” y reclaman que su patrimonio sea devuelto pone en cuestión el régimen mismo de patrimonialización. A diferencia de México, donde la excavación, conservación, resguardo y exposición de materiales arqueológicos es facultad exclusiva del estado nacional, las normativas patrimoniales en Argentina permiten ciertas brechas que mantienen vivas las discusiones. A los intentos fallidos de centralización de datos y registros en la capital se superpone el dominio provincial de los bienes. Se agrega la necesidad de informar a las comunidades locales, contar con su consentimiento y restituir restos humanos cuando sea solicitado. Sin embargo, las regulaciones del reconocimiento legal de las comunidades -régimen de personería jurídica-, las múltiples mediaciones en las instancias de consulta y el fortalecimiento de una red de expertos, hacen que este tipo de negociaciones jamás ocurra en términos de igualdad, sino en un marco burocrático que gestiona la diferencia.

Otro aspecto analizado por Rozental tiene que ver con las consecuencias de la patrimonialización en las comunidades de origen. Según su trabajo etnográfico en Coatlinchan, “... el monolito estaba presente en su ausencia” (2011:347), a través de una serie de reproducciones en distintos espacios del pueblo, en proyectos de estudio y revitalización étnica llevados adelante por organizaciones comunitarias, y en una ceremonia pública en que se inauguró una réplica de tamaño real que fue presentada como restitución. Afirma que “... estos objetos designados como patrimonio de todos son considerados propios... han llegado a formar parte también inalienable de su identidad” (2011:349).

“El caso del monolito de Coatlinchan sirve, espero, como un espejo donde se refleja esta contradicción, ya que para los habitantes del pueblo la piedra es suya, estaba ubicada en su territorio del cual fue extraída a la fuerza y fue hecha por sus antepasados y no por los ancestros de todos los mexicanos... Incluso, consideran que la piedra era parte de su territorio, un lugar tan inamovible y propio como cualquier elemento del paisaje, como los cerros, las cuevas y los ríos” (Rozental, 2011:349).

Hemos visto que para los habitantes de Tolar Grande y San Antonio de los Cobres, los “Niños” no pueden pensarse como algo separado del volcán Llullaillaco y el resto de los *apus*. Además, para algunos integrantes de movimientos indígenas, su extracción ha alterado el equilibrio de las fuerzas cósmicas, la relación entre el pasado y el presente, algo similar a lo que Rozental describe en Coatlinchan (2008:210 y ss.).

Pero lo más interesante del argumento de esta autora para el caso que analizo es la consideración de la extracción de la piedra no únicamente como un despojo al que fue

sometido el pueblo, sino como producción de “una serie de relaciones y prácticas sociales que no existirían con tanta fuerza si no fuera por su designación como patrimonio nacional y por su traslado” (2011:353). La ausencia de la piedra en la localidad habría creado un tipo de vínculo de los habitantes con ese objeto que les permitió tejer “lazos con un pasado remoto que cada día se vuelve más presente en el pueblo... una especie de portal a través del cual se pueden vincular... [con] los artífices prehispánicos del artefacto” (2011:354-355). En la historia de México, donde la ciudadanía es pensada como participación directa en la grandeza del pasado prehispánico, sólo quienes viven cerca de un sitio arqueológico encarnan para Rozental la categoría de “personas arqueológicas”. Si bien el estado se arroga la facultad de expropiar esas tierras, sean de propiedad individual o colectiva, por lo general se limita a regular su uso, prohibiendo la edificación. Y en un contexto de transición entre un estado de bienestar y un estado neoliberal, generador de profundas ansiedades por la reconfiguración de las relaciones productivas, la creación de una “personalidad arqueológica” se convierte en “mechanism for social and cultural continuity and creative endurance, connecting people to land and community in ways no longer available to all mexican citizens” (2008:196). Todo esto lleva a la autora a especular que, en el caso de Coatlinchan, “the claiming of archeological personhood by certain groups... is related to the particular geopolitical position and socio-economic circumstance of the town” (2008:216). Así, dado el abandono de las prácticas agrícolas y la escasez de oportunidades laborales en el sector industrial, la adopción de una “personalidad arqueológica” permitiría explorar nuevas estrategias de generación de ingresos, que incluyen la relación con el estado a través de programas culturales y la inserción en rutas turísticas.

Una especulación similar es posible para el caso del Lullaillaco. En 1999, después de más de una década de políticas neoliberales, la Puna se encontraba casi despoblada. La minería había interrumpido sus actividades en la zona y los ferrocarriles que dinamizaban la vida económica de las poblaciones habían cerrado. Los jóvenes migraban a las ciudades en busca de empleo o para continuar su escolarización más allá del nivel primario. Sólo quedaban en los pueblos algunos ancianos y niños pequeños, dejados allí y visitados frecuentemente como estrategia para evitar el desarraigo. Esta situación continúa hoy, apenas modificada por la generación de empleo que trae aparejada la reactivación de la minería y las industrias turísticas¹⁶¹. En ese marco y en un país como Argentina, donde los

161 Patricia Ayala analiza una situación similar en la zona del Salar de Atacama, al norte de Chile, parte del mismo sector biogeográfico en que se localiza el Lullaillaco. Durante la década de 1990 se habrían

restos arqueológicos por lo general carecen de monumentalidad y espectacularidad, el hallazgo de los “Niños del Lulllaillaco” abrió posibilidades que fueron exploradas por los habitantes de las localidades más próximas. En esta línea pueden leerse los intentos de llevar el museo a Tolar Grande o San Antonio de los Cobres, la demanda de participación en las ganancias generadas por el MAAM, y la disposición de interactuar con arqueólogos y autoridades provinciales. Se trataba de un “recurso” escaso, disponible sólo para las comunidades cercanas al Lulllaillaco y sujeto a un condicionamiento identitario. Para apropiárselo, los miembros de las comunidades debían construirse discursivamente como descendientes de los incas, “kollas”, y crear instancias donde esa identidad ancestral pudiera ser performada ante alguna audiencia. Además, era un recurso que no estaba al alcance de todos los que se identificaran como “kollas”, lo que debió generar fricciones al interior de los movimientos, provocando acusaciones de clientelismo o traición a una identidad andina formulada estratégicamente -y promovida por el estado- en términos esencialistas.

En el transcurso de los años que siguieron al hallazgo de los “Niños”, especialmente a partir de 2004, con la recuperación económica post-crisis del 2001, Tolar Grande fue posicionándose como el “Corazón de la Puna”, como “Paisaje de Origen”, punto intermedio y destino de varios itinerarios de ecoturismo, andinismo, turismo arqueológico, científico¹⁶² y cultural. Allí, todos 31 de agosto se realiza el cierre de la Fiesta Nacional de la Pachamama, con el auspicio de la Secretaría de Turismo de la provincia, y organizada por redes de turismo rural comunitario, la municipalidad y la comunidad Kolla¹⁶³. Entre otras actividades, se propone un recorrido a pie por los “cerros sagrados” y una ceremonia de “convido y ofrendas a la Madre Tierra”¹⁶⁴. En los comunicados promocionales se afirma que:

producido profundas transformaciones en las comunidades como consecuencia de las políticas indígenas y patrimoniales desplegadas por el estado chileno, y la incorporación de agentes globales de la minería transnacional y el turismo. En un clima de conflictividad social, la arqueología de contrato habría contribuido de manera creciente a la inserción de habitantes locales en proyectos de etnodesarrollo turístico y patrimonial. “Esto se asocia a un paulatino retorno a sus comunidades de origen, donde el turismo y los servicios asociados comenzaron a constituirse en un trabajo asalariado que les permitió acceder a beneficios económicos antes vinculados solo a la minería. En este sentido, lo que en un inicio fue rechazado por los atacameños como un avasallamiento de espacios y recursos... se convirtió en una posibilidad laboral, estable y rentable, en su propio territorio ancestral” (2017:154).

162 Desde 2000, se desarrolla en Tolar Grande un proyecto de observación astronómica, con inversiones de capital europeo. Ver: <https://www.lanacion.com.ar/1011684-salta-podria-ser-la-sede-de-un-gran-telescopio>. Consultada el 23/2/2018. También: <http://www.miningpress.com/club/310507/tolar-grande-la-nina-mimada-del-turismo-en-salta>. Consultada el 19/6/2018.

163 Ver: <http://turismo.salta.gov.ar/contenido/2675/en-tolar-grande-se-realizara-el-cierre-de-la-pachamama>. Consultada el 19/6/2018.

164 Crónicas periodísticas disponibles en: https://www.clarin.com/ediciones-antteriores/pueblo-agradece-tierra-pesar-tener_0_H1F14AjRyE.html; <https://www.eltribuno.com/salta/nota/2011-9-5-14-33-0-tolar-grande-cerro-la-fiesta-de-la-pachamama>. Ambas páginas consultadas el 23/2/2018.

“El objetivo de esta ceremonia es que salteños y turistas puedan compartir experiencias junto a los miembros de la Comunidad Kolla logrando conocer la mirada de los hombres y mujeres de la puna, vivenciar el encuentro intercultural y la integración con la naturaleza a través del intercambio de experiencias basadas en el respeto mutuo, solidaridad y comercio justo”¹⁶⁵.

Al cierre de la Fiesta de la Pachamama, en los meses de marzo se agregan homenajes y conmemoraciones del hallazgo de los “Niños del Lullaillaco”. Los concurrentes se trasladan hasta el pie del volcán y realizan ofrendas, que en 2017 incluyeron el sacrificio de un cordero. Ese año, en diálogo con periodistas salteños, la representante de la oficina de Turismo de Tolar Grande afirmaba que las conmemoraciones habilitan el debate en la comunidad: “Unos sostienen que debieran regresar al lugar sagrado donde fueron enterrados, otros creen que de esta manera serían profanados con seguridad y se perdería algo importante del conocimiento de una cultura”. Otra vez el disenso como parte de la narrativa que se ofrece al turista. También invitaba a revisar nuestras ideas sobre el sacrificio, muy distintas, sostenía, a las de la “cultura andina”: “estos niños, que hace varios siglos cedieron su tierna vida a un propósito divino en el lugar más cercano al Sol, hoy nos sirven de vínculo con la sabiduría milenaria de los pueblos que habitaron el mundo andino”¹⁶⁶.

Pero estas ceremonias, cubiertas por la prensa provincial y nacional, se han convertido también en momentos en que la comunidad puede expresar algunas demandas. En 2012, por ejemplo, el inicio de la Fiesta el 1 de agosto se realizó en San Antonio de los Cobres. En esa oportunidad, el oficiante de ritual pidió “que nunca falte el trabajo” y que “las empresas mineras de la región que no dañen el medio ambiente”¹⁶⁷. No es una preocupación menor, la puna salteña es parte de una región donde se concentra la mitad de las reservas mundiales de litio. Y el gobierno provincial desarrolla políticas fuertes de promoción de la minería¹⁶⁸. La conmemoración ritual del pasado se convierte, entonces, en espacio de reclamo político, en la voz pública de las comunidades frente a otros agentes.

A lo largo de este capítulo hemos visto de qué manera el pasado prehispánico fue disputado simultáneamente a nivel local, provincial y nacional, a partir del encuentro entre una contingencia -el hallazgo de los “Niños del Lullaillaco”- y un conjunto de condiciones

165 Ver: <http://turismo.salta.gov.ar/contenido/2675/en-tolar-grande-se-realizara-el-cierre-de-la-pachamama>. Consultada el 19/6/2018.

166 Ver: <https://www.eltribuno.com/salta/nota/2017-3-28-21-9-0-llullaillaco-homenaje-al-sueno-eterno-de-los-ninos>. Consultada el 19/6/2018.

167 Ver: https://www.clarin.com/sociedad/fiesta-pachamama-piden-mineras-ambiente_0_S1XISXb3D7I.html. Consultada el 19/6/2018.

168 Ver: <https://www.eltribuno.com/salta/nota/2017-12-3-0-0-0-la-fiebre-del-oro-blanco-en-el-oeste-salteno>. Consultada el 23/2/2018.

estructurales -el surgimiento y consolidación de movimientos indígenas, el cambio en las políticas culturales promovido desde agencias internacionales, la crisis de las políticas económicas neoliberales y el posterior cambio hacia el fortalecimiento del estado-. Distintos grupos y sectores usaron estratégicamente ese pasado, poniendo de manifiesto “lógicas, intereses y sitios de poder, asimétricos y disímiles” (Rufer, 2009a:369). A través de narrativas diversas, actualizaron diferentes temporalidades (el pasado inca, el siglo XIX como tiempo paradigmático de la nación, el presente) y pusieron el foco en espacios disímiles (el “mundo andino”, la provincia de Salta, la Argentina, la “Patria Grande”). Algunas de esas narrativas recurrieron a la explicitación de la violencia del estado sobre los pueblos indígenas, otras la silenciaron, diluyéndola en una temporalidad ancestral idílica que permanecía dormida. Nadie, sin embargo, soslayó la conflictividad del presente, momento político por excelencia. Las nociones de “cultura” y “patrimonio” se constituyeron en los ejes de ese conflicto.

En el capítulo siguiente intentaré analizar de qué modo la heterogeneidad temporal y espacial, la conflictividad y la violencia fundadora del estado, son recreadas, estabilizadas y/o capturadas en el Museo de Arqueología de Alta Montaña, entendido como un artefacto narrativo que propicia una “lectura agenciada” (Rufer, 2009a). ¿Cómo se juegan allí las representaciones de la “Nación y sus Otros”¹⁶⁹, lo moderno y lo ancestral-tradicional, el pasado y el presente?

169 “La Nación y sus Otros” es el título de un libro de Rita Segato (2007), cuyas conceptualizaciones resultarán fundamentales en la construcción argumental del capítulo.

Capítulo 3. ¿Museo o mausoleo? Narrativas museográficas.

La provincia de Salta es un destino turístico muy visitado todo el año, especialmente en temporada alta, desde mediados de diciembre a febrero, y julio. En la ciudad, la oferta gastronómica, de paseos, museos, locales de artesanía y productos regionales, centros culturales e iglesias (el turismo religioso ha ganado terreno en los últimos años) se condensa en el centro. Justo frente a la plaza central, a pocos metros de la catedral y apenas visible entre las mesas de varias casas de comida y cafés, se encuentra el edificio del MAAM, “un histórico y señorial edificio de mediados del siglo XIX”¹⁷⁰. En días de mucha concurrencia, sólo puede distinguirse mirando hacia arriba, por las marcas en la fachada “de estilo neogótico de neta impronta victoriana”¹⁷¹. Flanqueadas a la izquierda por la bandera argentina y a la derecha por la de Salta, en los arcos de las ventanas se ven cuatro gigantografías de piezas arqueológicas: el perfil de una estatuilla antropomorfa de oro, una vasija incaica, una estatuilla antropomorfa con su vestimenta y tocado de plumas, y una de plata que representa una llama¹⁷². Las banderas, así, marcan los límites del museo en la fachada compartida.



Fachada del MAAM. Fotografía tomada por mí.

A ras del suelo, el camino de ingreso es señalado por un cartel y más fotografías, entremezcladas con las mesas de la cafetería. A pesar de que los visitantes conocen este

170 Ver la página del MAAM. Disponible en: <http://www.maam.gob.ar/index1.php#>. Consultada el 11/6/2018.

171 Resulta interesante esta relación entre el siglo XIX y el neogótico-victoriano. En aquel momento, la “modernización” del país incluía la adopción de cánones estéticos europeos, especialmente ingleses.

172 Mamífero camélido doméstico, propio de los Andes.

lugar como el “museo de las momias” y que -como decía el vendedor de anteojos de sol- todos van allí a verlas, ninguna fotografía retrata a los “Niños”, sólo sus ajuares funerarios.



Sector inmediatamente anterior al ingreso al museo. Fotografías tomadas por mí.

La página oficial del museo señala que el interior del edificio, de cuatro plantas, “fue remodelado, a fin de adaptarlo a su nueva función, aunque conservando estructuras históricas... Cuenta con un área de exposición permanente y otra destinada a exposiciones temporarias, laboratorios para estudios científicos y laboratorios de conservación museológica. También posee una sala de usos múltiples, cafetería y tienda de recuerdos”¹⁷³. Se accede a través de un hall de ingreso situado en la planta baja, que es también el punto final del recorrido. Es un espacio luminoso, pintado de blanco, adornado con murales compuestos por líneas de color beige que rodean las aberturas y casi sin mobiliario -sólo una pequeña mesa y un banco de madera-. El conjunto produce una sensación de calidez, aunque el vidrio y el blanco también remiten a una cierta asepsia de laboratorio. Hacia la derecha se encuentra la recepción y el guardarropas, junto a una puerta de vidrio que deberá atravesarse para comenzar el recorrido. Allí hay siempre un guardia de seguridad. A la izquierda, detrás de un vidriado, se hace visible la escalera central, una escalera doble que independiza el ascenso del descenso. Más a la izquierda, la puerta final del recorrido y otra puerta que comunica con la cafetería. Finalmente, una máquina expendedora de medallas¹⁷⁴ con motivos que representan los atractivos turísticos de la ciudad y una manta con fotografías de los productos que pueden adquirirse en la tienda de recuerdos: reproducciones de piezas arqueológicas y objetos de diseño. Una placa de vidrio con el escudo de la provincia nos recuerda quiénes eran las autoridades en el momento de la inauguración. La

173 Ver la página del MAAM. Disponible en: <http://www.maam.gob.ar/index1.php#>. Consultada el 11/6/2018.

174 Las medallas son “un recuerdo turístico de vanguardia y de promoción cultural, fundado en el modelo de expendio de medallas que funciona con gran éxito en Europa”. Son parte de un emprendimiento privado que cuenta con el apoyo del Ministerio de Cultura y Turismo. Las máquinas expendedoras están ubicadas en “lugares turísticos estratégicos”. Ver: <http://turismo.salta.gov.ar/contenido/678/presentaron-las-medallas-del-recuerdo>. Consultada el 11/6/2018. Son cuatro series: “Salta”, “Atractivos”, “Religiosa” y “MAAM”. Las dos últimas están disponibles en la máquina del museo.

boletería no está ahí, aunque sí un cartel con horarios y tarifas de ingreso diferenciadas: turistas extranjeros, turistas nacionales, habitantes de Salta, estudiantes-docentes-jubilados. Otro cartel nos advierte que está prohibido tomar fotografías y filmar.



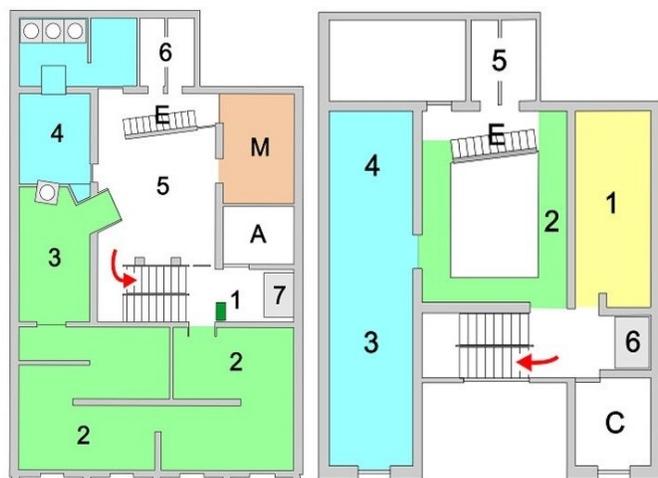
A la izq., máquina expendedora y manta. Detrás, la cafetería. A la der., placa de autoridades. Mis fotografías.

Ya antes de entrar, entonces, diversos elementos encuadran la lectura: la ubicación en el corazón del centro histórico de la ciudad, símbolos nacionales y provinciales, autoridades responsables de la creación del museo y varias posibilidades de consumo. No se nombra a los “Niños”, ni están representados en fotografías u objetos. Pero relumbra ya el oro y la plata de los ajueres, y el dorado de las medallas, magnificados por el lente de la cámara. Del mismo modo, resaltan los colores y las texturas de los textiles, la cerámica y arte plumario.

El intacto pasado presente.

Desde el hall de ingreso el recorrido comienza en la escalera que lleva directamente al tercer nivel (segundo piso). La temperatura cambia, se hace más fría a medida que ascendemos. Las claraboyas en el techo y las paredes blancas intensifican la luz solar. Ya no se escuchan los ruidos de la calle, sólo el rumor de los visitantes. En el descanso, visible desde el pie de la escalera, una foto del Lulllaillaco sugiere que nos vamos acercando. La situación de estar ascendiendo, la temperatura y la foto del volcán a la vista crean una evocación mimética de aquel lugar del que se extrajeron los objetos que pronto contemplaremos, con el que forman un todo ya desaparecido, pero que se reconstruye en cada experiencia¹⁷⁵.

175 Barbara Kirshenblatt-Gimblett se refiere a este tipo exhibiciones con la noción de *in situ*, en que los objetos son presentados metonímicamente, como una parte en relación de contigüidad con un todo ausente, que puede o no ser recreado por los curadores de las muestras (1998:19).



Segundo piso:

- 1 Boletería
- 2 Sala Colección Llullaillaco
- 3 Sala Niños del Llullaillaco
- 4 Laboratorio de Criopreservación
- 5 Patio de exposiciones temporales
- 6 Baños
- 7 Ascensor

Primer piso:

- 1 La Reina del Cerro
- 2 Montañas sagradas
- 3 Qhapaq Ñan
- 4 Sala de videos
- 5 Baños
- 6 Ascensor

Llegamos por fin a una recepción con un pequeño mostrador de madera: la boletería. Junto a ella, una puerta también de madera, cerrada. Sólo después de pagar accederemos a la primera sala de la exposición permanente¹⁷⁶, la “Sala Colección Llullaillaco”¹⁷⁷, compuesta por dos segmentos claramente diferenciados, cada uno a su vez dividido en dos tramos.

La luz cambia abruptamente, se hace muy tenue, escenográficamente dirigida a algunos puntos. Lo demás parece sumido en una semi penumbra. El frío se hace aun más notable. Se escucha

una melodía reiterativa que combina instrumentos de viento andinos, con el silbido del viento y una percusión *in crescendo*, que genera por momentos una sensación de tensión, de suspenso. De frente, una gigantografía envolvente de la cima rocosa del volcán nos sitúa directamente en el lugar y una pantalla a la altura de los ojos reproduce un video corto. Sin voz en *off*, a partir de textos en español e inglés que configuran una posición de narrador omnisciente y objetivo, situado fuera del tiempo, el video organiza los acontecimientos, encadenándolos en el tiempo vacío de la Nación.

“En marzo de 1999 se produjo uno de los descubrimientos más importantes en el campo de la arqueología de alta montaña, el hallazgo de 3 niños pertenecientes a la Civilización Inca junto a más de un centenar de variados objetos que los acompañaban, en la cumbre del volcán Llullaillaco, a 6700 metros sobre el nivel del mar. Se trata de un importante y destacado “Santuario de Altura” donde se ofrecía a los dioses un ritual conocido como “Capacocha”. Hoy este maravilloso hallazgo está aquí, conservado, investigado y presentado al público en el Museo de Arqueología de Alta Montaña de la Provincia de Salta, el que propone un viaje de 500 años para ver y entender una cultura que aún hoy permanece viva¹⁷⁸.”

176 Uso la primera persona del plural como recurso estilístico. Al conocer los propósitos de mi visita, las autoridades del museo me permitieron ingresar gratuitamente todas las veces que fue necesario.

177 Los planos del museo y el recorrido están disponibles en: <http://www.maam.gob.ar/index1.php#>. Consultada el 11/6/2018.

178 Video titulado “Introducción”, disponible en la página del MAAM: <http://www.maam.gob.ar/index1.php#>. Consultada el 11/6/2018.

El video reproduce a continuación algunas imágenes del camino desde la ciudad de Salta, un vehículo en movimiento se adentra en el paisaje que pronto se hace desértico. Se divisan a lo lejos las cumbres nevadas y el foco se centra en el volcán, con planos de



acercamiento sucesivos. Aparecen entonces los expedicionarios, escalando hacia la cima cubierta de nieve. Después, las tareas de excavación arqueológica, parte del equipo usando palas y sacando tierra, los arqueólogos tomando notas, extrayendo los pequeños objetos del ajuar y las momias envueltas en sus paquetes funerarios. Un video graff nos recuerda que es marzo de 1999. El video concluye con un gran primer plano del momento en que el rostro de la “Niña del Rayo” es expuesto al apartar los textiles quemados

que lo cubrían. La foto reproduce aproximadamente esa imagen final¹⁷⁹. La arqueología de alta montaña es la protagonista inicial de un “viaje” en el tiempo hacia una “civilización” antigua a través de los restos de un ritual, que es también viaje en el espacio -de la ciudad al volcán-, y hacia una “cultura viva”. El lugar de enunciación es el museo, el “hoy” y “aquí” de la experiencia, en la Provincia de Salta, así, con mayúsculas. A pesar de afirmar que el museo permite “ver” y “entender” una “cultura viva”, el video no muestra a los habitantes actuales de los lugares que el vehículo atraviesa, ni sus espacios vitales, ni sus prácticas. ¿Se presume, entonces, que los “restos arqueológicos” representan a la cultura viva? ¿Es, en cambio, una presencia invisible y sin nombre, presupuesta en el paisaje? ¿La representa el rostro de la niña muerta hace más de 500 años?

Ya entonces podemos dirigir nuestra mirada hacia otro punto de la sala. A la derecha de la gigantografía, un texto en la pared nos habla de “La geografía sagrada”:

“Para las culturas americanas precolombinas la naturaleza fue considerada sagrada, en especial las montañas que fueron dioses o apus que protegían a las comunidades. El estado inca le dio suma importancia a este antiguo culto, y construyeron en las cimas pequeños edificios para rituales religiosos, hoy conocidos como “adoratorios o santuarios de altura”. De todos los picos de la región, el volcán Lullailaco es el más alto y posiblemente fue uno de los más importantes, si tenemos en cuenta el trabajo invertido en la construcción de los edificios que van de la base a la cima, el camino y el tipo de ofrendas allí depositadas hace cinco siglos”.

179 Tomada de Reinhard y Ceruti (2010:77).

Y a la izquierda de la gigantografía, “El volcán Llullaillaco”:

“El Llullaillaco es un volcán de 6.739 metros ubicado en el Departamentos Los Andes, al Oeste de la provincia de Salta. Es una de las altas cumbres de la cordillera que fue utilizada por los geógrafos para marcar el límite internacional con Chile. Este volcán no se encuentra activo... puede ser visto desde cientos de kilómetros de distancia... En la lengua quechua “llulla” significa mentira, cosa engañosa, aparente, vana o falsa, “yaku” o “llaco” quiere decir agua. Las montañas son grandes reservorios de agua, allí se producen las precipitaciones en forma de nieve, y luego el agua sale por las vertientes. Cuando más alta es una montaña más importante es su vertiente. En ese sentido, el Llullaillaco es una montaña que en cierta forma “engaña” o “miente” respecto al agua; no la entrega en forma de vertiente, sino a través de pequeñas lagunas de altura y cortos cauces ubicados a más de cinco mil metros de altura. Estudiosos del idioma quechua sugieren que también podría significar “agua de la memoria”.

A pesar de no haber ningún mapa, los textos ubican al volcán en una geografía particular que mezcla una temporalidad pasada remota, sagrada desde tiempos inmemoriales e incorporada al estado inca; y un pasado no tan lejano, el siglo XIX, tiempo del trazado de fronteras internacionales. Nada dice de los tránsitos y utilidades en el presente, ni de las memorias o el lugar que ocupa para los habitantes actuales o del pasado reciente. El estado inca, la provincia de Salta y la nación Argentina adquieren una relación de continuidad. El último texto explicita, además, una disputa por el sentido del nombre del volcán: “mentira” no es lo mismo que “memoria”. Como relaté en apartados anteriores, los arqueólogos optan por la primera traducción y los pueblos indígenas por la segunda¹⁸⁰. A pesar de ello, no se nombra a los pueblos, sino a los “estudiosos del idioma quechua”. ¿Vive, entonces, la cultura en la lengua tal como la estudian los especialistas, independientemente de sus hablantes?

Para continuar el recorrido debemos girar 180 grados. Casi oculto junto a la puerta hay otro texto: “Arqueología y montañismo”:

“La Arqueología estudia el pasado del hombre. Intenta reconstruir las formas de vida de las sociedades antiguas, investigando tanto los restos materiales que se conservaron hasta el presente como su relación con el entorno natural. Los arqueólogos trabajan desde las selvas hasta los polos, desde el fondo del mar hasta las más altas montañas, buscando rastros de cultura. El estudio de los adoratorios de altura está relacionado con el montañismo. Este deporte colaboró a que se conozcan muchos sitios

180 ¿Es casual que estos dos términos aparezcan como contrapuestos? ¿La memoria se opone a la mentira? ¿Es que los pueblos proponen la memoria para contrarrestar lo que suponen mentiras de los arqueólogos? Al abordar antecedentes de estudio de los usos del pasado para legitimar las identidades nacionales y sociales, Rufer se detiene en el problema de la verdad histórica de las narrativas oficiales y la memoria. Desde su perspectiva, no interesa evaluar las distorsiones o faltas a la verdad, sino concebirlas en sus aspectos productivos, “como elementos que permiten analizar las dimensiones políticas que subyacen en las luchas por las interpretaciones y reevaluaciones del pasado” (2009a:31).

arqueológicos y motivó a los investigadores a practicar su profesión en las montañas, con las dificultades propias que ofrece este tipo de terreno”.

Sigue con un listado de ascensiones al volcán, desde 1952 hasta 1999. Los nombres se suceden. Sobre el final, Beorchia Nigris es presentado como quien “da a conocer al mundo científico los planos del sitio” y Reinhard como el que “dio a conocer al mundo a los Niños del Lullaillaco”. Dos mundos distintos de interlocución, el científico y el otro. La arqueología, como estudio del “pasado del hombre” a partir de restos y rastros, aparece como una empresa masculina, de hombres que soportan condiciones ambientales extremas. Sintomáticamente, el listado excluye a la arqueóloga Constanza Ceruti. Junto al texto sobresale una especie de maniquí que cuelga del techo, atado con cuerdas de montañismo: un traje idéntico al que usó Reinhard en la expedición al Lullaillaco. Su altura sobrepasa la estatura promedio de los visitantes, causando desde cerca una impresión un tanto siniestra.



Adelante a la derecha, la gigantografía del volcán y el monitor donde se proyecta el video. A la derecha, el traje de escalador. Fotografía tomada de la página web del MAAM

El recorrido continúa con dos vitrinas que contienen objetos vinculados con el montañismo de mediados del siglo XX, sin cédulas explicativas: recortes de periódicos donde se narran los primeros ascensos al Lullaillaco, cámaras fotográficas, brújulas, compases, una libreta de notas abierta en una página donde se esboza un croquis del volcán, una cajita de metal del “Club Andino Chile”, palas y picos, botas, guantes, aparejos, cantimploras. Casi nadie se detiene a leer los recortes, resulta muy difícil con una luz tan tenue. Entre lo que sí puede distinguirse, llaman la atención dos titulares que se refieren a las expediciones: “Al

asalto del Llullayaco” y “Asalto a la Puna de Atacama”¹⁸¹. Las notas están ilustradas con fotografías de vehículos, montañas, expedicionarios, minas. Una ellas, sin fecha ni nombre del periódico, se acompaña con el retrato de dos “mujeres indígenas de San Antonio de Los Cobres”. En sus rostros, las marcas raciales que significan lo andino, también legibles en sus vestimentas, quedan asociadas al paisaje. Se alcanza a leer:

“Cuenta una leyenda que cuando los conquistadores se acercaron a esa zona, los indios cargaron todos sus tesoros en llamas y partieron hacia la cumbre. Una vez allí, cortaron las gargantas de los animales y las rellenaron con las piedras preciosas. ¿Estarán en las ruinas escondidas? Quizás ahora, después de la noticia, el andinismo será para muchos un deporte mucho más atrayente”.

Una historicidad todavía no evocada en la narrativa se hace presente. La de otro “asalto”, el de la conquista española del territorio, cuando los “indios” ocultaron sus tesoros para protegerlos de la rapiña. La leyenda vincula pasado y presente de la enunciación, el hallazgo despierta la ambición de encontrar tesoros¹⁸². Y hoy esos tesoros, como dice el video introductorio, están en el MAAM, son propiedad de la Provincia de Salta.

Recapitulando, en el primer tramo del primer segmento de la sala, la sensación es que el tiempo comienza a retroceder en una serie de aventuras en la montaña que primero nos llevan a 1999 y después a mediados del siglo XX. El montaje actúa simultáneamente en dos registros. Por un lado, una inmersión en la sacralidad del paisaje, reforzada por la música, el frío y la semipenumbra: hay mucho de misterio en el recorrido que se nos propone, cuyo registro no es consciente. No se parte de la fragmentación sensorial, como en las exhibiciones museísticas convencionales (Kirshenblatt-Gimblett, 1998), la atención sostenida se logra al involucrar más de un sentido. Sabemos, además, que los objetos provienen de un “santuario” antiguo y que -sea porque lo explicitan los guías o porque conocemos el debate previo- algunos pueblos indígenas consideran al museo en sí como “santuario”. Es probable también que muchos lleguemos a través de paquetes de turismo religioso¹⁸³. Entonces,

181 “Asaltar” es robar o apropiarse de algo a través de una irrupción violenta, sea sobre una persona o sobre un lugar. ¿Qué idea construyen estos titulares sobre las expediciones de montañistas y arqueólogos en la cima de las montañas? De manera indirecta, tal vez sin intención de los curadores de la muestra, queda reforzada la acusación de ciertos sectores del movimiento indígena: es saqueo, despojo.

182 A pesar de presentarse textualmente como búsqueda de “rastros y huellas de cultura”, las prácticas de la arqueología quedan retratadas, entonces, como “búsqueda de tesoros” que actualizan la sed colonial de oro, plata y “piedras preciosas”, sorteando las condiciones ambientales más extremas en esa aventura. ¿Cómo no recordar aquel personaje cinematográfico creado por George Lucas: Indiana Jones?

183 Una de las mayores atracciones del turismo religioso en Salta es la Virgen del Cerro, que habría comenzado a manifestarse a su intermediaria, María Livia, en la década de 1990. Su adoratorio también está construido en la cima de un pequeño cerro en las afueras de la ciudad y se le atribuyen grandes poderes curativos a través de la imposición de manos de María Livia. Peregrinos de todo el país lo visitan a lo largo del año. Los santuarios del Señor de los Milagros y la Virgen de los Milagros -cuyas imágenes están incluidas en las medallas que se expenden en el MAAM- junto a la Catedral, completan el listado.

desde antes de llegar, estamos predispuestos de manera particular, somos receptivos a este registro en clave espiritual y afectiva. Sin embargo, paralelamente a la afectación sensorial y la atmósfera religiosa, otro registro recrea un conjunto de “datos” y “conceptos” sobre una disciplina, unos rasgos geomorfológicos, unas prácticas ceremoniales del pasado. Tecnologías y textos construyen contenido intelectual.

Así pasamos al segundo tramo de este segmento, pasaje que implica a la vez otro salto temporal, más abrupto, y un giro en “U” del caminar. Estamos de vuelta en la cima del volcán, nos lo recuerda la gigantografía de un conjunto de ruinas, la “Choza doble” y una vitrina en que se exhiben esterillas de fibras vegetales, perfectamente conservadas aunque muy poco atractivas visualmente. Un texto coloca en relación estos dos elementos:

“Las “Chozas Dobles” son dos habitaciones unidas, presentan “casas” o “refugios” más altos conocidos en el mundo prehispánico... todavía se conservan los dinteles de las aberturas y algunos tirantes de madera que formaban parte del techo. Las excavaciones realizadas durante la expedición del año 1999 sacaron a la luz travesaños de madera dura y cardón, paja atada con fibras vegetales y restos de adobe, elementos que formaban parte del techo original. Los esterillados sobre el piso, sirvieron como aislantes de las bajas temperaturas del suelo. Tal vez, los niños se encontraban sentados sobre ellas mientras los preparaban para el viaje divino”.

Estos fragmentos nos anticipan lo que sigue en el segundo segmento de la sala, nos introducen en el tiempo del ritual, su magia es la del contacto con los cuerpos de los niños vivos. Sin embargo, aquí todavía se muestran para evocar la cima del volcán y el trabajo de los arqueólogos, el todo “intacto” del que formaban parte. En el conjunto de la muestra representan una transición, un pasaje: los niños están a punto de emprender su “viaje divino”, nosotros a punto de adentrarnos en la capacocha. Pero se hace necesario un contexto, un marco de referencia que nos permita interpretar lo que veremos, darle sentido¹⁸⁴. Ese marco es el “Mundo Inca”, construido a partir de la textualización¹⁸⁵, algunos dibujos de Guamán Poma de Ayala¹⁸⁶, mapas del imperio con sus caminos reales (“Qhapaq

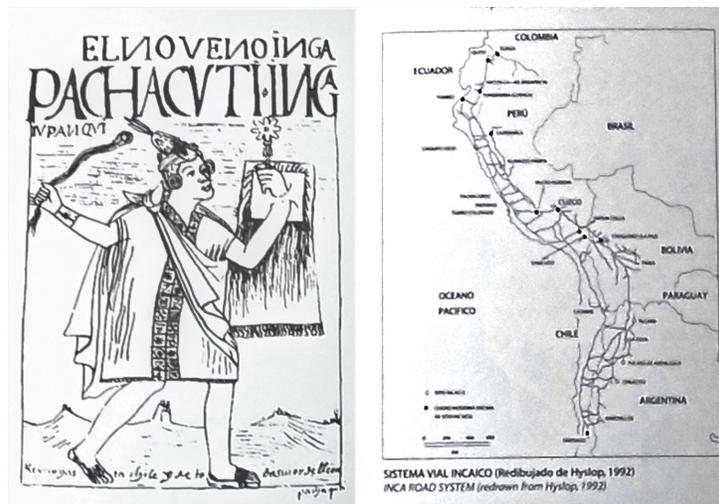
184 Kirshenblatt-Gimblett propone la categoría *in context* para pensar las estrategias de exhibición que utilizan técnicas particulares para disponer objetos ya no *in situ*, sino en contexto. Ante un problema interpretativo, de marcos de referencia, el énfasis se coloca en las ideas, que ejercen un fuerte control cognitivo sobre los objetos, manifestándose así un poder de clasificación que los organiza y relaciona en determinados marcos históricos o culturales (1998:21-23).

185 “Museums were to teach “by means of object lessons”, but objects could not be relied on to speak for themselves”, escribe Kirshenblatt-Gimblett (1998:31). Por esa razón, los curadores suelen objetivar textos y textualizar objetos en esquemas organizativos que los explican. Esto puede ocurrir a través de etiquetas, moldes, copias, impresiones, fotografías y diagramas. Así, los museos cumplen con sus metas educativas logrando que los objetos puedan ser leídos como libros.

186 *La Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala es un documento escrito entre fines del siglo XVI y principios del XVII, hallado en 1908 en la Biblioteca Real de Copenhage y publicado por primera vez en 1936 por Paul Rivet. Se distingue de otras crónicas de tiempos coloniales por ser narrado

Ñan”) y una línea del tiempo. Se despliega, entonces, un conocimiento histórico autorizado que el museo compone en relación con ciertos hechos -o datos- visuales. Como los etnógrafos del trabajo de Kirshenblatt-Gimblett, el arqueólogo “is a detective who toils long and hard to decipher material clues” (1998:33). Su *expertise* crea el valor de los objetos, les da sentido.

“Desde mediados del siglo XV hasta 1532, cuando los conquistadores españoles llegaron a Perú, gran parte del Noroeste y centro Oeste del actual territorio argentino fue incorporado al estado Inca, gobernado entonces por Pachacuti, el Noveno Inca y conocido como “El Reformador del Mundo”. Antes de la expansión Incaica, la región andina estaba ocupada por numerosas y florecientes poblaciones... Los Incas extendieron sus fronteras y dominación por los Andes, ocupando un territorio que abarcó parte de los actuales países de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina. El espacio geográfico estaba pensado y dividido en cuatro regiones o suyus, que unidos formaban el Tawantinsuyu, con su centro principal en el Cusco, que no era una ciudad como las actuales, sino una zona sagrada, un recinto de poder, el centro del cosmos incaico... conformando uno de los estados más extensos y poblados de la América prehispánica”.



A la izquierda, Pachacuti. A la derecha, la extensión territorial del Imperio Incaico, con red de caminos. Imágenes tomadas del catálogo del MAAM, páginas 26 y 31 respectivamente.

“Utilizaron un sistema unificador basado en un estricto control y pago de tributos al Inca... impusieron la lengua quechua, controlaron los recursos naturales y producción agrícola, ganadera y minera de diferentes pisos ecológicos, generando una economía autosuficiente. La circulación de bienes y tributos, a través del territorio, estaba asegurada por un sistema de caminos que unían diferentes poblados, zonas de producción y centros administrativos... La red de caminos sirvió como instrumento

por un “hombre andino” que se posiciona en la genealogía de la nobleza incaica del Cuzco. Además, porque incluye descripciones e ilustraciones del pasado del imperio incaico, a la vez que lecturas críticas del presente colonial del autor (“Prólogo” de Franklin Pease, en Guaman Poma de Ayala, 1980). En el museo, los dibujos se presentan descontextualizados, sin referirse al contenido de la crónica, sólo para ilustrar.

de integración política y simbólica... Su poder les permitió disponer de mano de obra para construir grandes obras en los lugares difíciles como las montañas a más de seis mil metros de altura”.

La pared situada inmediatamente en frente a estos textos e imágenes está dividida en dos campos. En la parte superior se ha trazado una línea de tiempo sobre la que se han dispuesto puntos que representan hitos en la secuencia. La línea no comienza ni termina en estos puntos, lo que sugiere continuidad en ambos sentidos. El primer punto es el año 10.000 a.C. (“*Grupos cazadores*”). Los hitos intermedios son: 3.000 a.C. (“*Domesticación de animales y vegetales*”), 600 a.C. (“*Primeras aldeas*”), 600 d.C. (“*Aldeas desarrolladas*”), 1.000 d.C (“*Los Pueblos (Diaguitas)*”) y 1.400 d.C. (“*Llegan los Incas*”). El último, junto a la puerta, es 1532 d.C. (“*Llegan los españoles*”). El tiempo lineal aquí representado sugiere que se trata de una secuencia de desarrollo progresivo que comienza con grupos de cazadores y concluye con la “*llegada*” de los españoles”. A diferencia del contenido de los textos, aquí no hay invasiones, conquistas ni colonizaciones. Un momento sucede al anterior simplemente porque hay ciertos desarrollos o porque otros “*llegan*”.

En la parte inferior de la pared se ha pintado un mural que representa el “*peregrinaje hacia el Lulluailaco*”. En el centro de la escena se aprecia a los niños durante la marcha”. El sentido de la peregrinación es el mismo que el de la línea del tiempo -aquí invertida en relación a los modos habituales-, de derecha a izquierda. Simultáneamente el tiempo avanza desde el pasado más remoto hacia el momento de la capacocha, y la procesión va hacia allí, al momento del “*viaje divino*”. Y hacia allí es donde también nosotros nos dirigimos.



Extraído del CD “*Presentación Mundial de los Niños del Lulluailaco*”, para la prensa. Fundación TELECOM y MAAM.

Un punto a destacar es que, si bien la pintura representa niños y adultos en el peregrinaje, todos los personajes son retratados con rasgos añejados. Esta característica se repite en otros dibujos pintados en las paredes del museo y, fuera de él, en un sinnúmero de artículos de *merchandising* turístico que es posible comprar en las inmediaciones. ¿Qué

implicancias tiene ésto en las maneras de pensar la alteridad, la diferencia racial y étnica? ¿Y qué significaciones disponibiliza al tratarse de una producción pública?



Fotografías tomadas por mí en tiendas de recuerdos y artesanías de los alrededores de la plaza central de Salta.

A pesar de que la narrativa se propone como un viaje hacia el pasado, en la disposición de objetos, textos e imágenes de este primer segmento de la sala vemos converger distintas temporalidades en el presente de la experiencia que organiza el museo. La referencia inicial a una “cultura viva” en contigüidad con los restos arqueológicos, sumada a los recortes de periódico en que se retrata a mujeres indígenas y las representaciones añejadas dentro del museo y fuera de él, dan cuenta de un modo de significar la diferencia como infantilización-feminización, arcaización e identificación con un paisaje conquistado, saqueado, “asaltado”. La evocación del siglo XIX en la arquitectura del museo y el señalamiento del volcán como hito en el trazado de límites internacionales, junto a la bandera argentina en la fachada, remiten al proceso de construcción nacional.

¿Qué relación puede trazarse entre estos mecanismos de representación por infantilización, feminización y arcaización, y las proyecciones más generales de la conquista que se reeditan en la historia nacional y la memoria pública? De Souza Lima, para el caso brasileiro, caracteriza el proceso de construcción nacional como consolidación de un modo de relación y gubernamentalidad de los pueblos indígenas que llama *poder tutelar*, basado en la centralización y el monopolio del ejercicio de poderes diversos a través de instituciones clave. La construcción del poder tutelar habría implicado históricamente la implantación y reproducción del estado, “con sus técnicas (prácticas administrativas), leyes y normas, constituidas y constituyentes de un modo de gobierno sobre lo que sería denominado *indio... status* que se engendra y transforma al ser engendrado” (1995:39)¹⁸⁷. Para este autor, las poblaciones nativas no pueden pensarse como portadoras de esencias culturales inmutables, inmunes a las cambiantes configuraciones de poder estructuradas a lo largo del tiempo. Se

187 Mi traducción. Cursivas en el original.

trata de unidades sociales que se identifican y son identificadas por una supuesta continuidad con aquellas presentes en la conquista y colonización del espacio geográfico, destruidas o sometidas a través de la guerra, e incluidas en variados sistemas de dominación hegemónicos por los conquistadores. Deben pensarse, entonces, historizando sus interacciones con el estado colonial y la sociedad nacional, considerando las dimensiones conflictivas de esas relaciones. De este modo es posible pensar que el poder tutelar es una forma reelaborada de la guerra de conquista, “un modelo formal de una de las formas de relación posibles entre un “yo” y un “otro” separados por una alteridad (económica, política, simbólica y espacial) radical” (1995:43). Implica, por tanto, la repetición -de forma diferenciada-, en cada pacificación, de los principios primeros de la conquista¹⁸⁸. Uno de los efectos del poder tutelar sobre estos pueblos es que la posibilidad de acceso a ciertos derechos básicos depende de ser “... definidos en cuanto actores políticos dotados de una relativa incapacidad, haciéndose necesaria, así, la presencia de un aparato que los represente políticamente” (1995:75).

En el capítulo anterior di cuenta del proceso legislativo, de negociación y gestión de la transformación de las modalidades administrativas de la diferencia -en este caso de los pueblos kollas- en el marco de políticas multiculturales llevadas adelante por el estado nacional y provincial. ¿Cómo pensar, en este contexto, la infantilización y feminización de los pueblos indígenas? ¿Qué continuidades en la transformación del poder tutelar pueden rastrearse a partir de las huellas de sus efectos en el museo? En primer lugar, aquí la visibilidad de los pueblos actuales queda subordinada al hecho de hablar una lengua impuesta, el quechua, y ser nombrados como kollas, parcialidad subsumida en una totalidad estatal superadora, el imperio inca, capaz de un poder de integración económica y simbólica sin precedentes. El gesto de la dominación, así, es remontado a un tiempo anterior a la invasión española y la consolidación territorial de la Argentina. Como en la línea del tiempo, ese pasado ha quedado atrás, es un segmento recortado de una continuidad. Pero simultáneamente, los “Niños del Llullaillaco” y la “cultura viva”, investidos de una potencia sagrada que experimentamos sensorialmente, son producidos en el mismo acto como un pasado presente en la capacocho, traídos a nuestro encuentro por los arqueólogos y el museo en tanto agentes estatales. Su presentación está mediada, son representados.

188 Una idea similar puede encontrarse en el trabajo de Rufer, “La raza como efecto estructural de conquista: una hipótesis de trabajo” (2018a).

Rufer (2012b), al preguntarse por el acto académico de representar a los otros, aborda esta problemática en términos de “diferencia colonial”, un conjunto de marcas de condición histórica producidas por las metrópolis coloniales y continuadas por los aparatos estatales (con sus leyes de ciudadanía) después de las independencias nacionales: la racialización, la subordinación lingüística y una subordinación de género que se superpone sobre las otras dos. Todas esas marcas están presentes en el MAAM. Para este autor, el proceso de constitución de estados-nación independientes instaura un orden jurídico que no interpela a -ni puede ser interpelado por- las poblaciones previamente sometidas y sus sujetos.

“... el resultado es casi siempre el mismo: las poblaciones deben ser tuteladas por el nuevo estado-nación-pater que para producir comunidad imaginada, necesita un desdoblamiento del colonialismo en la minorización de los sujetos indios y en la re-instauración patriarcal de la ley... mediante este proceso se construye y se legitima la necesidad histórica (hasta hoy vigente) de que esos sujetos sean representados por otros, esos que en efecto conocen el orden del discurso sometido a la ritualización y a los procedimientos precisos para producir los efectos de autoridad” (Rufer, 2012:62-63).

En segundo lugar, muy ligado a lo anterior, la infantilización y feminización actualizan un debate de larga duración, vigente desde las primeras etapas de la colonia española, cuando religiosos y juristas disputaban cuál sería el status jurídico de los *indios* y las formas que debería adoptar la administración colonial. Un hito particular es representativo de ese debate, la Junta de Valladolid¹⁸⁹, uno de cuyos ejes fundamentales fue la legitimidad de la guerra en relación al mandato de evangelización. La idolatría, la práctica de sacrificios humanos -sobre todo de niños- y la antropofagia fueron esgrimidos (pero también parcialmente impugnados) como motivos suficientes para emprender la *guerra justa*, que discursivamente se configuraba como instrumento de protección para las víctimas inocentes¹⁹⁰. Distintas interpretaciones de argumentos aristotélicos sustentaron distintas posiciones. Una de ellas retomaba la lectura que poco antes hiciera Francisco de Vitoria de los textos de Aristóteles para negar la servidumbre natural de los indios y proponer un sistema de protectorado:

“... dichas personas [los indios] tenían una necesidad natural de ser regidos por otros, *como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido*. El hecho de que según Aristóteles existan personas dotadas de una inteligencia superior por naturaleza, no implica que sean por naturaleza amos

189 La Junta de Valladolid fue un debate que tuvo lugar entre 1550 y 1551 a raíz de múltiples denuncias en relación a la brutalidad del trato que recibían las poblaciones nativas en los territorios recientemente anexados a la Corona Española. Los principales contendientes fueron Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas.

190 Ver, por ejemplo, Morán Beltrán (2002) y Manero Salvador (2009).

de los menos dotados en inteligencia, sino que poseen mejores facultades naturales para dirigir y gobernar a los otros” (Morán Beltrán et al, 2002:132, mi resaltado).

La infantilización y la feminización constituirían una de las estrategias legitimadoras del poder tutelar, a tono con el carácter patriarcal del poder político como fue constituyéndose en la historia europea. Sin embargo, otra faceta se deja adivinar en la “Brevísima relación de la destrucción de las Indias” de Bartolomé de Las Casas:

“Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras; la otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente *no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres*), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas” (Las Casas, 2011:16-17, mi resaltado).

La guerra, empresa en la que sólo combaten los hombres, no habría dejado más que mujeres y niños para administrar. Para el poder tutelar colonial, entonces, los hombres eran enemigos de guerra o debían asimilarse a las posiciones subordinadas de las mujeres y los niños. Tal vez la escena de la peregrinación, las demás pinturas del museo y las representaciones en el merchandising son restos, signos dispersos de esta manera de entender la alteridad a partir de discursos jurídicos de inspiración religiosa que subrayan el carácter necesario de la evangelización y legitiman la colonización. Una vez más, lo religioso, ahora ligado no a cuestiones espirituales sino seculares, administrativas.

Ya estamos listos para la última sección de la primera sala, anticipada en una gigantografía y una vitrina junto a la puerta de acceso. La estrategia narrativa comienza a hacer foco en los objetos, antes que en la evocación del Lullaillaco, contextualizados con más textos y otros dibujos de Guamán Poma de Ayala. Una fotografía de mayor tamaño que una persona amplifica, sobre un fondo homogéneamente negro, los colores y texturas de una bolsita tejida en miniatura (“chuspa”) que formaba parte del ajuar del “Niño”. A su lado, la vitrina contiene una selección de objetos que, según la cédula, “representan al mundo Inca, provenientes de los cuatro puntos del Tawantinsuyu”: cerámicas, otra chuspa, unas ushutas¹⁹¹ y un conjunto de estatuillas de camélidos.

Al atravesar la puerta, el sonido cambia. Ahora escuchamos muchas voces, principalmente femeninas, que repiten palabras en quechua. Alcanzo a distinguir el nombre

191 Vocablo quechua, castellanizado en la palabra “ojotas”. Sandalias, calzado equivalente a lo que en México se denomina “huarache”.

“Lullailaco”. Los instrumentos musicales, queñas o sikus, suenan suavemente y, creo recordar, se oye apenas el silbido del viento. El frío persiste, lo mismo que la semipenumbra. Aparecen ante la vista las vitrinas intercaladas con fotos amplificadas y textos que cubren las paredes. La primera de ellas, junto a la puerta, se acompaña con una cédula que contiene una explicación y un listado de los nombres de los objetos: “Junto a la Niña del Rayo se encontraban objetos relacionados al entorno femenino. Representan el mundo terrenal en miniatura”. Dentro de la vitrina, los objetos están organizados en tres partes.



En la primera, en la foto¹⁹², cuatro estatuillas con vestidos y tocados de plumas, con espejos detrás para apreciar los detalles. En la segunda, “ushutas, ollita, jarrito, platos y plato pato”. En la tercera, una chuspa recubierta con plumas y una estatuilla antropomorfa de plata, también con su vestido y tocado, acompañada por una lupa que amplifica el rostro.

Un poco más adelante, un extenso texto titulado “La Ceremonia”, acompañado por una gigantografía que retrata una pequeña “estatuilla femenina de oro laminado con tocado de plumas” sobre fondo negro, nos marca el sentido en que debemos interpretar la capacocha. Aquí una selección de pasajes:

“Las actividades religiosas en el mundo andino se relacionaban con la naturaleza y la fertilidad, especialmente el ciclo agrícola y las estaciones del año. Uno de los rituales más importantes del calendario Inca fue la Capacocha o Capac Hucha que puede traducirse como “obligación real”; se realizaba en el mes dedicado a la cosecha. También en ocasiones especiales como la muerte del Inca... De las cuatro direcciones del estado Inca algunos poblados enviaban uno o más niños al Cusco, los que eran elegidos por su excepcional belleza y perfección física, libres de todo defecto, por lo general hijos de caciques y con el fin de realizar alianzas en estos ritos... Allí los sacerdotes efectuaban sacrificios de algunos animales y después, junto al Inca, oficiaban matrimonios simbólicos entre las criaturas de ambos sexos... Luego de esta celebración los niños, sacerdotes y acompañantes regresaban a su lugar de origen... el séquito iba al lugar donde realizarían la ofrenda... La criatura era vestida con la mejor ropa, le daban de beber chicha (alcohol de maíz), y una vez dormida era depositada en un pozo bajo la tierra, junto a un rico ajuar. Según la creencia Inca, los niños ofrendados

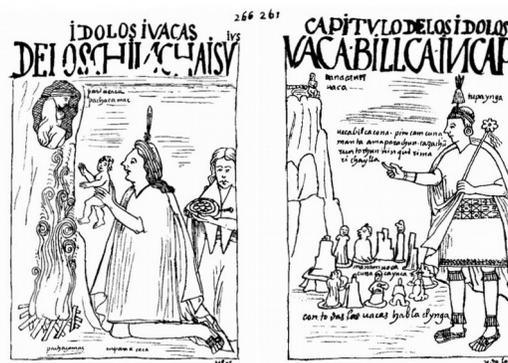
192 Tomada de: <https://www.elintransigente.com/salta/2016/9/10/quieres-museo-estos-dias-feriados-mira-horarios-401834.html>. Consultada el 22/6/2018.

no morían, sino que se reunían con sus antepasados, quienes observaban las aldeas desde las cumbres de las montañas. Las ofrendas humanas se realizaban sólo en las huacas o adoratorios más importantes del Tawantinsuyu. Las vidas ofrendadas eran retribuidas con salud y prosperidad, servían además para estrechar los lazos entre el centro del estado y los lugares más alejados, como también entre los hombres y los dioses”.

Una vez más la oposición entre el centro y la periferia, la política y la religión. El Lulllaillaco, y Salta por extensión, se presenta como lugar relevante en la geografía imperial. En el texto, además, se hace notable que la palabra “sacrificio” se reserva para los animales, mientras que los niños son tratados como “ofrendas” que, para los incas, no morían. Se agrega una distinción de género: las estatuillas son femeninas, algunos objetos se asocian a entornos femeninos y, en el Cusco, niños de diferente sexo contraían “matrimonio simbólico”.

Las vitrinas siguientes reproducen esta misma estrategia, se acompañan con cédulas, listados y dibujos. En algunas se muestran grupos de objetos que componían los ajuares, seleccionados por ciertos atractivos visuales a veces resaltados con lupas y espejos: una más con el ajuar de la “Niña del Rayo” y dos del “Niño”. Hay también objetos aislados, tocados y textiles. En todos los casos se distingue entre objetos y materiales asociados a lo femenino, y objetos y materiales asociados a lo masculino. El texto “Ofrendas” y dibujos de Guamán Poma nos presenta más claves de lectura:

“En los rituales de ofrecimiento o pago a las deidades se entregaba lo mejor que se poseía con la idea de ser retribuidos de igual forma. La vida de los niños fue la principal ofrenda como muestra de agradecimiento. Los ajuares de los niños tienen una marcada diferencia entre lo masculino y lo femenino, representando en algunos casos las actividades propias de cada sexo como también la jerarquía y el lugar de procedencia. En el arte incaico, muchas veces se representaban las escenas de la vida andina en modelos a menor escala... Las estatuillas... están vestidas de la misma manera que los niños que acompañaban. Se piensa que los niños se debían transformar simbólicamente en estas figurillas para su viaje eterno. De esta forma se convertían en Incas niños procedentes de distintos lugares del extenso territorio”.



Ilustraciones tomadas del catálogo del MAAM, p. 36. A la derecha, la leyenda: “con todas las uacas habla el Inga”.

Hasta ahora hemos visto el ajuar de una niña y el de un niño. Otro texto, “Casamiento de los niños y el mundo en miniatura”, nos explica el sentido del “matrimonio simbólico” en el marco de la capacocha.

“Durante la ceremonia de la Capacocha se realizaba el matrimonio ritual de los niños con el fin de reforzar los lazos sociales en un territorio tan extenso y diverso. La hija del jefe de un poblado se “casaba” con el hijo de otro, de manera que ambas aldeas quedaban emparentadas y unidas a través de la intervención del Inca. Este matrimonio simulado era acompañado con objetos en miniatura fabricados en oro, plata y concha marina, como figurillas de animales, seres humanos y pequeños juegos de vajillas, que acompañaban como ofrendas a los entierros. La materia prima de los objetos provenía de diferentes partes del Tawantinsuyu... El mundo en miniatura, los niños e incluso su muerte, imitaban el universo social de los adultos, el cosmos del Inca, un mundo ideal pero invisible...”.

Pero no sólo de niños se trata, también de mujeres jóvenes, presuntamente vírgenes. Una vitrina expone el tocado de plumas blancas que coronaba a la “Doncella”, reproducido en miniatura en una de las estatuillas de plata que formaba parte del ajuar. La cédula junto a la vitrina dice: “el color blanco y la plata refuerzan la idea de feminidad”. El texto “Importancia del textil en el mundo andino” aclara un poco más cuál era la relación entre las vírgenes, el Inca y el trabajo textil:

“... La actividad textil fue muy importante para los Incas y el trabajo era realizado por especialistas... Estas telas finas se llamaban Cumbi. Los textiles de la nobleza fueron confeccionados en las aclla huasi o Casa de las Escogidas. Lugar de privilegio donde se encontraban las hijas y hermanas del Inca, junto a niñas de singular belleza reclutadas en las diferentes provincias. Allí las acllas, conocidas también como vírgenes del sol, eran educadas y trabajaban en la fabricación de textiles y la preparación de bebidas para las celebraciones rituales. De ese lugar surgían las mujeres que el Inca ofrecía como esposas a otros jefes regionales, también las niñas que eran ofrendas al Sol...”.

Sólo una mirada con fuerte sesgo de género puede calificar de “privilegiado” un lugar donde se confinaba a las mujeres jóvenes, se las forzaba a trabajar, se las entregaba en matrimonio o se decidía su muerte como ofrenda. ¿Eran eso las aclla huasi o se trata de los imaginarios de quienes las describieron, actualizados en la mirada de historiadores y arqueólogos? Independientemente de la verdad histórica o arqueológica, un rasgo arquitectónico del museo llama la atención y permite una aproximación interpretativa a este tema. Muy cerca del final de la sala, el espacio se angosta, se convierte en pasillo sinuoso. Tal vez no sea casual que, para acceder a la sala donde se exhiben los cuerpos de los “Niños”, debamos atravesar primero un pasillo que se angosta y luego empujar con fuerza

una puerta muy pesada. Esto, que podría interpretarse como una metáfora de violación¹⁹³, se acentúa por ser la “Doncella” la máxima atracción del museo, la que se exhibe en temporada alta, la más fotografiada y analizada.

Además, el texto anterior está ubicado precisamente en el sector más estrecho del pasillo, frente a la puerta y junto a una vitrina que exhibe la última pieza de la sala: el “unku o camisa andina”, confeccionada con la técnica “cumbi”, de uso masculino y reservado a personajes notables. Esa pieza, aquí aislada, se encontró sobre el hombro de la “Doncella”, como marca de la masculinidad del poder soberano. Está confeccionada siguiendo un diseño estandarizado, el “Damero con llave inca”, que fue elegido como isologotipo del MAAM.

“La base del dibujo... es un cuadrado conteniendo otros cuatro menores con un punto central y localizados en las esquinas, dos de estos cuadrados se unen por una diagonal... Se supone... que estaría representando la alianza o hermandad entre Collasuyu y Chinchaysuyu, ubicados ambos en los extremos de la diagonal con relación a los otros dos suyus incaicos, representados en los dos cuadrados de las esquinas restantes” (Catálogo del MAAM, p.126).



Imágenes tomadas del sitio web del Museo de Arqueología de Alta Montaña.

La diferencia sexo/genérica, la “conversión” identitaria que propiciaba el ritual en vinculación con jerarquías y lugares de origen, la ofrenda de los niños a un orden superior de carácter estatal y religioso. ¿Cuánto de ésto se pretende característico de la “cultura viva” y su relación con el ordenamiento estatal actual y su poder tutelar? ¿O es ésto lo que las prácticas de estatalidad producen: una conversión identitaria que implica la disolución de

¹⁹³ En el próximo capítulo profundizaré en el análisis de este tipo de metáforas en la historia colonial y en las prácticas arqueológicas.

otras identidades, y la imposición de una pauta patriarcal y heteronormativa que interviene principalmente sobre las mujeres y los niños?

Cabe destacar que además de citas sueltas de autores de crónicas coloniales, en la narrativa del museo no se explicita que la interpretación de la ceremonia y los aspectos económicos, políticos y religiosos del Imperio Inca está mediada por esos relatos. Se omite, entonces, que se trata de “datos” contruidos en una temporalidad diferente a la del ritual por necesidades administrativas de la metrópoli española, especialmente por integrantes de la iglesia católica, agentes de una empresa evangelizadora no exenta de violencia. Gareis señala que la Extirpación de Idolatrías¹⁹⁴ fue un asunto de primer orden para el gobierno colonial y que “la destrucción de las representaciones de dioses y de las momias afectó sobremanera a las sociedades andinas que la sufrieron... no sólo atentaron contra las religiones andinas sino también contra la identidad cultural de los pueblos afectados” (2004:266). Paradójicamente, los restos de la religiosidad inca que sobrevivieron la Extirpación, son interpretadas aquí a partir de documentos que tal vez justificaron esas campañas o describieron sus efectos. La violencia es silenciada, pero persiste en la caracterización del ritual. Esto es lo que denuncian las organizaciones indígenas al afirmar que los arqueólogos construyen teorías que desprestigian la historia de los pueblos, tal como vimos en el capítulo anterior. De alguna manera, el lugar de enunciación del museo se inscribe en la misma línea de gestión de la diferencia llevada adelante por el estado colonial, aunque esta vez no procure la destrucción, sino la conservación.

Con todos estos elementos que, intencionalmente o no, el museo construye como contexto interpretativo de la capacocha, estamos en condiciones de acceder a la “Sala de los Niños del Lulluillaco”, punto culminante de la muestra que, sin embargo, no concluye allí. Ya atravesamos el pasillo, transpusimos la pesada puerta de acceso. La luz se hace todavía más tenue. No hay música, ni audios, sólo silencio. En las paredes laterales de la antesala vemos fotografías de los tres “Niños”, acompañadas por textos que describen la situación del hallazgo de cada uno: su posición y la del ajuar. Abajo, una composición realizada por el

194 La Extirpación de Idolatrías fue una serie de campañas institucionales emprendida a partir de 1610 por el Arzobispado de Lima para perseguir los cultos precolombinos. Siguió el modelo de la Santa Inquisición, que tenía jurisdicción sólo sobre los cristianos (Gareis, 1989, 2004). “Durante las mismas fueron condenadas miles de personas, destruida gran cantidad de representaciones de deidades andinas — llamados “ídolos” por los extirpadores— e incineradas parafernalia y momias de los antepasados” (Gareis, 2004:264).

fotógrafo oficial del MAAM, Lisardo Maggipinto, para la folletería del museo. Las fotografías son similares a las que están expuestas.



Además, impresos en las paredes, hay planos que reproducen la planta de la plataforma donde estaban enterrados y el perfil aproximado de la excavación, señalando las profundidades a las que fueron encontrados cuerpos y objetos. Otra vez se hace presente la arqueología, en sus técnicas de registro, pero con líneas estilizadas que evocan el estilo pictórico del resto del museo. Las fotos del “Niño” y la “Doncella” ocupan la pared derecha, y la “Niña del Rayo” y los planos la pared izquierda. De frente, un biombo de cristal esmerilado, opaco, separa la antesala de la cápsula criopreservadora en que se exhibe uno de los cuerpos. En ese separador, del techo hasta el suelo, vemos la ampliación de uno de los dibujos de Guamán Poma de la sala anterior y el siguiente texto:

“El MAAM luego de varios años de trabajo científico y técnico presenta a uno de los niños del Lullailaco, siempre en un marco de profundo respeto, habiendo asegurado la conservación de los cuerpos a través de la tecnología y conocimiento específicos existentes a la fecha. El museo respeta todas las opiniones relacionadas con la presentación de los cuerpos humanos y por ello ofrece al visitante la opción de contemplar a estos representantes del mundo inca o no, continuando el recorrido”.

Se nos interpela como visitantes, se nos dice que se respetan nuestras opiniones, cualquiera sean, y que tenemos la opción de no mirar. Junto a la cápsula, cuyo interior debería estar a oscuras, un interruptor rojo acciona una luz que dura unos minutos y después se apaga. Si deseamos mirar, lo presionamos. Si no, sólo nos dirigimos a la puerta de salida. En la práctica, la continua afluencia de personas que accionan el interruptor impide que el cuerpo en exhibición quede completamente a oscuras, y el sentido único del recorrido hace que no podamos volver sobre nuestros pasos. Es imposible sustraer la mirada. Vemos el cuerpo muerto perfectamente conservado de un niño, una niña o una joven. De alguna manera, si llegamos hasta allí, a pensar de lo que dice el texto, el museo nos obliga a

contemplar. Nuestro margen de decisión queda reducido a la aceptación o represión del impacto emocional que nos provoca aquello a lo que hemos sido expuestos: la evidencia de la muerte infantil y la perturbadora conservación de un cuerpo. Los curadores de la muestra parecen haber tenido clara conciencia de ese impacto, tal vez por ello agregaron textos que intentan el control cognitivo de la intensidad de la experiencia, amplificada por el propio dispositivo exhibitorio. Esto entra en consonancia con algunas ideas de Kirshenblatt-Gimblett, quien afirma que las muestras *in context* habrían surgido por la necesidad de dar a los visitantes algunos principios para mirar, un contexto o marco que transformara objetos en apariencia grotescos, vulgares, extraños, groseros en lecciones objetivadas (1998:23). ¿Cuál es la lección aquí?

“Para los Incas el mundo de los muertos no difería mucho del de los vivos. Los cuerpos eran conservados, cuidadosamente atendidos y participaban de las principales ceremonias que oficiaba el estado. En noviembre (Aya Marçay Quilla), el mes de los difuntos, se sacaban los cuerpos de sus tumbas y realizaban procesiones y ofrendas. No se sabe si el entierro... tuvo la intención de conservar los cuerpos. Hoy la ciencia y la tecnología reproducen artificialmente las condiciones ambientales que permiten el cuidado de estos delicados cuerpos, para que, como en el tiempo de los Incas, puedan interactuar con la comunidad. La posibilidad de contemplar un rostro inca, de más de 500 años de antigüedad, permite un acercamiento con las personas que habitaron estas tierras en otros tiempos. Una comunicación vivencial y participativa que moviliza lo más profundo de nuestro ser cultural y humano, permitiendo conocer un poco más a la cultura Inca, que se esforzó en hacer realidad una utopía de integración inter-cultural en los Andes prehispánicos”.

Los cuerpos se presentan así como documentos de otra cosa, de otra cultura, de otro tiempo, de otra vida. En el próximo capítulo abordaré aspectos de la relación entre vida y muerte en esa “comunicación vivencial”, y la “economía de la muerte”, el aprovechamiento estatal de las potencias espirituales. Por ahora me interesa remarcar dos cosas. En primer lugar, la aparición de fuerzas hasta ese momento no nombradas: la ciencia y la tecnología. Como pronto veremos, ambas cumplen un rol importante en la continuidad de la narrativa. Se las asocia con el “cuidado” de “delicados cuerpos”. En segundo lugar, la proyección al pasado del momento socio-político en que se creó el museo. La utopía de integración intercultural latinoamericana, la recreación de la “Patria Grande”, fue la propuesta de los “gobiernos progresistas” de la región a principios de este siglo¹⁹⁵. Lo que es tratado como

195 Maristela Svampa (s/d) afirma que a partir del año 2000, América Latina fue escenario de un *cambio de época*, un nuevo ciclo político y económico marcado por el protagonismo creciente de los movimientos sociales, la crisis de los partidos políticos tradicionales y sus formas de representación, el cuestionamiento al neoliberalismo y la relegitimación de discursos políticamente radicales. Para muchos se trataba de un “giro a la izquierda”, una “nueva izquierda latinoamericana”, “posneoliberal”. Una gran diversidad de

documento de una época remota se transforma, así, en testimonio de ese pasado reciente (¿presente?) en que los movimientos indígenas participaron en la disputa de lo público.

Un segundo texto reafirma esa interpretación a la vez que le introduce matices. Se trata de un poema escrito en quechua y traducido al español, ubicado junto a la cápsula de criopreservación. Es el único texto firmado de la exhibición. Su autora es Katia Gibaja, a quien ya me referí, incorporada a la planta del MAAM en el momento de mayor conflictividad con las organizaciones indígenas. Se titula: “Plegaria a los Niños del Llullaillaco”:

“Silencio, Silencio, Silencio!
Aquí adentro se encuentra
lo que nuestro Ser Supremo nos envió;
Tres niños para la memoria.

Las flores se están abriendo!

Silencio, Silencio, Silencio!
Caminaremos...
No sólo con las ushutas, sino también
con la fuerza de nuestros pies.

Con mucha fe
entremos
Nos dejaron...
Wiracocha, Ser Supremo, el sol, el rayo
De esta manera están viniendo,
Ellos brillan con luz propia
De esta manera los enviaron”

¿Qué silencio es el que demanda el poema en su reiteración? ¿El de los visitantes, sumidos en la solemnidad de una experiencia trascendental? ¿El de la expectativa de los pueblos, llamados a esperar una grandeza que está por venir? ¿El silencio de lo

experiencias políticas se integraron, a partir del progresismo entendido como *lingua franca*, en un nuevo espacio regional. “Dicho arco abarcaba desde el Chile de Patricio Lagos y Michele Bachelet, el Brasil del PT, con Lula Da Silva y Dilma Roussef, el Uruguay bajo el Frente Amplio, la Argentina de Néstor y Cristina Kirchner, el Ecuador de Rafael Correa, la Bolivia de Evo Morales, la Venezuela de Chávez-Maduro, hasta el fallido gobierno de Fernando Lugo en Paraguay e incluso el sandinista Daniel Ortega, en Nicaragua” (Svampa, “Populismos Latinoamericanos en el fin del ciclo progresista” En: <https://infrapolitica.com/2017/04/11/populismos-latinoamericanos-en-el-fin-del-ciclo-progresista-por-maristella-svampa/>, consultado el 24/6/2018).

históricamente acallado, silencio sempiterno del indígena? ¿Y cuál es la memoria que evocan los “Niños”? ¿De qué, de quién? Volveré sobre todo esto.

Hasta aquí, en el planteo de las primeras salas es posible percibir la tensión entre dos modos de significar la muerte y la exhibición de los “Niños”. Por un lado, una mirada técnica y científica, anónima, ligada a su preservación e investigación en términos de patrimonio. Por otro lado, una interpretación espiritual o religiosa, presente en las cédulas que recrean la sacralidad del paisaje y el ritual incaico, en la atmósfera mística en que nos sitúa, y en el poema firmado por una integrante del staff que suele interactuar con los visitantes y transmitir en nombre propio sus ideas sobre el cosmos incaico.



“Sala Niños del Lullaillaco”. Fotografía tomada de la página web del MAAM. En primer plano, la antesala con fotos y descripciones de cada “Niño”. En el centro, biombo de cristal. Atrás, bajo las luces azules, el poema de Gibaja y la cápsula exhibitoria. Al fondo a la derecha, la puerta de salida y una pantalla con el monitoreo de parámetros ambientales a través de un sistema informático. Una cédula junto al monitor dice: “La iluminación de esta sala es baja, con un promedio de 50 luxes, para asegurar la preservación del patrimonio que en ella se encuentra”. La tecnología se convierte en objeto de exhibición.

La perspectiva científica y la perspectiva mística.

Al comienzo del capítulo anterior narré mi primera visita al museo, cuando la Directora Recagno me recomendó hablar con alguna de sus colaboradoras, Fernanda Zigarán, coordinadora del Área de Investigación, o Katia Gibaja, Coordinadora de Acción Cultural. Dos días después volví para intentar hablar con ellas. El Congreso de la Nación iba a tratar una reforma a la ley previsional y todas las plazas de Argentina serían sede de protestas masivas. El MAAM se ubica frente a la plaza central de la ciudad de Salta, por lo que ese día

estaba cerrado al público. Pero el hall sí estaba abierto y allí, sin mencionar mi conversación con la Directora, pude hablar con un trabajador. Le conté el motivo de mi visita. Me recomendó hablar con Zigarán, que había salido, pero pronto volvería. La esperé largo rato. No llegó. Insistí con un guardia de seguridad, que me dijo que también podía hablar con Gibaja, “la que hace presente todo lo de los pueblos originarios”, porque es peruana o, por lo menos, “tiene un acento más del norte”¹⁹⁶. La llamó a su interno, que daba ocupado. Ya nada podía hacer esa mañana, un policía se asomó y sugirió cerrar las puertas. Al día siguiente llegué otra vez al museo y me acerqué a la ventanilla. Tres trabajadoras conversaban. Les narré mi encuentro con Recagno y una de ellas, después supe que era Fernanda Zigarán, me preguntó qué perspectiva me interesaba conocer, si la científica o la mística. Ella sólo podía hablar de la científica, dijo, de la otra podría dar cuenta Gibaja.

Este conjunto de referencias a dos posibles interlocutoras con roles diferenciados y perspectivas de algún modo contrapuestas, repetida por diversas personas con las que conversé, llamó inmediatamente mi atención. ¿Era posible que la misma institución habilitara narrativas alternativas sobre lo expuesto? Y si así fuera, ¿qué pedagogías ciudadanas, en el sentido propuesto por Bennet (1988), promovía el museo, con su poder de disponer el arreglo de objetos y cuerpos para su exhibición? Además, ¿cuál de esas perspectivas gozaría de una posición privilegiada y cuál una marginal en la legitimación del complejo exhibitorio? Quizá por mi formación como antropóloga y mis prácticas arqueológicas en la Universidad Nacional de La Plata, muy cercanas al Museo de Ciencias Naturales, asumí inmediatamente que la mirada científica prevalecería¹⁹⁷. La estancia en Salta, las entrevistas y las reiteradas visitas al museo me obligarían a matizar esa hipótesis, a revisar qué entendía por científico y qué por místico, y a evaluar los puntos de contacto entre esas miradas.

Si recorriéramos las dos salas que describí y saliéramos inmediatamente del museo, como muchos visitantes hacen según los relatos de mis entrevistados -varios en más de una ocasión-, sólo nos llevaríamos el impacto de la contemplación del cuerpo de uno de los “Niños” y la sensación de haber presenciado la manifestación de un poder místico. Pero el recorrido continúa. Salir de la sala implica pasar de aquel entorno casi a oscuras y muy frío, al “Patio de Exposiciones Temporarias”, un espacio central amplio donde la luz solar,

196 Llama aquí la atención el hecho de que este trabajador identifica a los pueblos originarios con la nacionalidad extranjera, una manera frecuente en Argentina de pensar la diferencia etno-racial.

197 Lo que también hizo que me identificara con la posición de Fernanda Zigarán, identificación que se profundizaría en las entrevistas que siguieron, obligándome a reflexionar en la jerarquía de saberes que se naturaliza acríticamente en la formación científica.

amplificada por el blanco de las paredes, entibia e ilumina casi hasta encandilarnos. En ese espacio se han dispuesto algunos lugares para tomar asiento y descansar antes de continuar. Las paredes están cubiertas de fotografías, textos y cédulas. En un rincón, apoyados sobre el piso, descansan cuatro morteros de piedra.



Patio de exposiciones temporarias, probablemente en tiempos de la inauguración del museo. Foto tomada del sitio web del MAAM. Actualmente las fotografías expuestas son otras . Nótese la chakana, cruz andina, en el centro y arriba.

A diferencia de la foto de arriba, una muestra centrada en los objetos de los ajuares, durante mis visitas la exposición fotográfica se focalizaba en las tecnologías de conservación y la investigación científica de los cuerpos y materiales de la colección, apoyándose en algunos rasgos arquitectónicos del espacio, entre ellos el blanco que da una impresión de asepsia. Además, junto a la puerta de salida de la sala, como si se tratara de una vitrina, una ventana nos permite asomarnos al laboratorio y área de contención del “complejo de criopreservación”. Una cédula la acompaña:

“Objetivo: garantiza un ámbito de trabajo aséptico a baja temperatura, con sobrepresión de aire de alta calidad e iluminación libre de rayos perjudiciales.

Finalidad: posibilitar el estudio en los niños del Lullailaco en condiciones óptimas sin posibilidad de provocar daños por recristalizaciones en sus estructuras reduciendo a la vez los niveles de contaminación.

Características: duchas de aire estéril, pisos y pinturas antibacteriales, campanas de flujo laminar en áreas de trabajo, sistema electrónico central para monitoreo de variables (SCADA), sistema integral de alarmas de seguridad, climatización (-20°C en expositor y cámaras, -10°C en laboratorio).

Único en el mundo en su tipo, destinado específicamente a preservar un patrimonio cultural-arqueológico en estado crítico de conservación”.

Del otro lado de la ventana hay un pequeño plano del laboratorio, del que sólo vemos una parte: la cápsula para estudio, similar a la que contiene el cuerpo exhibido en la sala, un conjunto de instrumentos, monitores y artefactos de medición, y las puertas de las cámaras donde se encuentran los cuerpos no exhibidos. Si ese día se cambiara el “Niño” en exposición, o si estuvieran programadas extracciones de muestras u otros procedimientos, podríamos verlos a través de la ventana. Al menos, eso imaginamos. A diferencia de lo que ocurría en los grandes museos científicos del siglo XIX, donde había una clara separación entre las áreas de investigación -ocultas al público- y las áreas de exhibición, aquí el acceso restringido no impide que el laboratorio se transforme en objeto de exposición.

Esa impresión es reforzada por la muestra temporal, donde se reproduce un video y fotografías que visibilizan los trabajos de laboratorio, sobre todo aquellos que requieren la manipulación de los cuerpos. Algunas fotos retratan el monitoreo y toma de muestras, otras las tareas de registro fotográfico y filmico de cuerpos y ajueres. En todos los casos, hay un claro contraste visual entre los cuerpos de los “Niños” y las figuras de los científicos, entre los textiles artesanales y los trajes contra riesgo bioquímico, entre la posición de ser manipulados como objetos y la de ser los manipuladores con guantes de látex, entre las posturas corporales que sugieren la rigidez y las que sugieren la acción, entre los significantes que leemos como indígenas (las marcas raciales y las ropas) y los que leemos como científicos, entre la exposición y el ocultamiento (los investigadores tienen sus rostros cubiertos con mascarillas y gorros), entre los objetos artesanales y la tecnología. Estos contrastes movilizan una serie de imaginarios o representaciones sobre lo indígena y la ciencia, y remiten directamente a un tópico indagado por Mary Douglas, el de la manipulación de los peligros y el rol del temor al contagio en el control social. En su texto *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (1991), la autora afirma que en todas las sociedades se manipulan los peligros con fines políticos. En este sentido, interpreta los tabúes no como creencias irracionales, sino como medios de proteger la sociedad de las conductas que la amenazan, de mantener las estructuras sociales. Se reproducen, así, de forma ritualizada, relaciones de hegemonía. Mientras que los grupos tradicionales se amparan en creencias mágico-religiosas, las sociedades modernas recurrirían a la ciencia para legitimar los aspectos ideológico-políticos del manejo del peligro.

“Desde esa perspectiva, las diferencias entre esas sociedades y la nuestra parecían basarse en un problema cognitivo, en una cuestión de conocer las verdaderas causas de los fenómenos. Se pensaba

que la ciencia nos había introducido en un mundo diferente. Se suponía que, respaldados por la autoridad de las teorías empíricamente validadas, éramos capaces de reconocer los verdaderos peligros y de identificar objetivamente sus causas” (Douglas, 1991:XIII).

Sin embargo, un punto de contacto sugiere que no hay tanta distancia entre unas y otras: “... un solo término, «contaminación», denota dos conceptos diferentes: la contaminación ambiental y la profanación religiosa” (1991:IX). Además, la ciencia y la tecnología se representan hoy como fuentes de peligro, por lo que se han transformado en instrumentos de la lucha ideológica por la dominación. En ese texto Douglas también afirma que en toda sociedad, en un plano simbólico, aquello que no puede encuadrarse claramente en marcos clasificatorios preestablecidos es considerado una anomalía potencialmente peligrosa, frente a la cual deben adoptarse una serie de medidas ritualizadas. La separación de lo potencialmente contagioso y las rutinas higiénicas a las que deben someterse quienes entran en contacto con ello resultan aspectos claves del control del riesgo¹⁹⁸.

Unas muertes antiguas encarnadas en unos cuerpos intactos pueden ser consideradas una anomalía, un peligro similar al que Barthes (2003) identifica en la construcción de su noción de suceso o en el que Foucault (2005) fundamenta el orden del discurso. ¿Qué tipo de riesgos están implicados en el contacto con esos cuerpos? ¿Quiénes están en peligro: los “Niños” o quienes los manipulan? ¿Lo que se cuida y protege son los “frágiles cuerpos” momificados o esos cuerpos entrañan algún tipo de peligro para los vivos? Más ampliamente, ¿qué ideas respecto a la peligrosidad y la posibilidad de contagio se construyen en el conjunto de las imágenes expuestas? ¿Es el pasado indígena lo potencialmente peligroso? ¿Lo indígena atemporal o atávico, la reliquia expulsada de la historia pero siempre presente como potencia latente? ¿Lo femenino indígena, la infancia? ¿Lo muerto? ¿Lo que no está vivo, pero tampoco parece muerto? ¿Hay una peligrosidad que circula en ambos sentidos y las medidas de protección funcionan como mantenimiento de una frontera, la separación que impide algún contagio? Si la respuesta es sí, ¿entre qué y

198 En otro lugar, analizando una fotografía disponible en internet de la manipulación de la “Doncella” en el laboratorio, pude distinguir una de las marcas de los trajes que vestían los científicos: “Tyvek”. Los trajes de esa marca se promocionan en la web: “Los trabajadores que manipulan materiales peligrosos necesitan confiar 100% en su vestimenta de protección. La vestimenta de protección Tyvek® está diseñada para brindar protección, durabilidad y comodidad... *Alguien tiene que hacer el trabajo sucio.* Además, aquellos que lo hacen desean la protección mediante barrera inherente que ofrece la vestimenta de protección Tyvek® de DuPont™. Nuestra vestimenta ayuda a proteger a sus trabajadores contra partículas peligrosas minúsculas”. Ver: <http://www.dupont.mx/productos-y-servicios/prendas-de-proteccion/prendas-accesorios-de-proteccion-contrasustancias-quimicas/marcas/tyvek-protective-apparel.html>, consultado el 4/7/2017.

qué? ¿Mundos, dimensiones, temporalidades, estados, grupos sociales, una condensación simbólica de todo eso?

Más allá de estos interrogantes, lo que resalta es el puro contraste, una diferencia que es efecto y a la vez produce un orden que va mucho más allá de lo que las fotografías retratan e, incluso, de lo que la arqueología y la historia dicen sobre el pasado. Se presenta, por un lado, una ciencia aséptica (el blanco de los trajes, los instrumentales relucientes, las duchas estériles, las pinturas antibacteriales) y, por el otro, los “restos” de un pasado indígena que parece potencialmente contagioso-peligroso, encarnado en los cuerpos de una joven y unos niños que no se sabe si duermen o están muertos. Así, se legitima la intervención de la primera sobre lo segundo en nombre de unos tipos autorizados de saber: la arqueología, la antropología biológica, las ciencias forenses. Inevitablemente, las imágenes quedarán asociadas con aquellas representaciones que oponen lo moderno a lo antiguo, lo evolucionado a lo primitivo, lo desarrollado a lo subdesarrollado, lo civilizado a lo bárbaro.

Ante la confusión y proliferación de signos a los que hemos sido expuestos en esta parte del recorrido, se hace relevante comprender qué tipo de saberes obtienen los científicos en sus intervenciones sobre los cuerpos. Todo un conjunto de ideas-imágenes nos asisten. Es posible que las vinculemos con la difusión de las ciencias forenses en series televisivas de ficción, cine, documentales. Y que nos sorprenda la capacidad tecnológica de este museo ubicado en una provincia marginal, de un país sudamericano, periférico, no desarrollado. Los textos que tapizan cada espacio disponible del hall de exposición temporal orientan la lectura de las imágenes.

“El sistema de criopreservación del MAAM, diseñado en Salta y construido íntegramente en Argentina, ha garantizado la conservación de los Niños del Llullaillaco a lo largo de los años. Este resultado exitoso ha sido comprobado por numerosos estudios científicos. El trabajo permanente en los laboratorios del MAAM tiene como misión esencial resguardar este patrimonio único y llevar su mensaje al mundo entero” (texto junto a la pantalla donde se proyecta el video).

“El laboratorio del MAAM tiene el objetivo fundamental de preservar y conservar la colección del museo para lograr su perdurabilidad. Para ello, en primera instancia, los diferentes materiales se estabilizan y luego se crea un ambiente óptimo que posibilite la exhibición de los objetos y evite su deterioro. En forma permanente se monitorea la temperatura, la humedad y las condiciones lumínicas de la muestra. Paralelamente el laboratorio se ocupa de acondicionar y guardar aquellas piezas que no se encuentran en exhibición, utilizando materiales museológicos que garantizan su extremo cuidado. Combinar exhibición y conservación es un desafío que el MAAM ha logrado plasmar con éxito gracias al trabajo

de técnicos y especialistas en estas temáticas, siendo hoy modelo a nivel internacional” (texto en una columna).

“El sistema de criopreservación del MAAM fue desarrollado a partir del acabado conocimiento de las condiciones térmicas internas y externas del volcán Lulllaillaco. Este conocimiento se alcanzó mediante mediciones que se llevaron a cabo durante dos años, y de su evaluación se comprendió que el volcán tiene una temperatura estable de -13°C a casi 2 metros de la superficie externa, estabilidad térmica que se incorporó al diseño de nuestro sistema de criopreservación. La cápsula de criopreservación permite el uso de una atmósfera modificada mediante nitrógeno. Se trata de una incorporación tecnológica que permite evitar la deshidratación de los cuerpos y, fundamentalmente, frenar el proceso de oxidaciones en el interior de los mismos, asegurando así su correcta conservación. Es importante resaltar que los Niños del Lulllaillaco son el único caso en el mundo de cuerpos congelados con modificación de atmósfera” (texto en otra columna).

En estos textos se hace claro que el trabajo científico se encuentra subordinado a la conservación patrimonial y el desarrollo tecnológico, ejes de exhibición quizá tan importantes como el acontecimiento de la capacocha, e igualmente dignos de ser mostrados al mundo. La provincia de Salta y la Argentina se presentan como estados con soberanía tecnológica, “modelo a nivel mundial”¹⁹⁹. Palabras como “desafío”, “resultado exitoso”, “diseño”, “incorporación tecnológica”, propias de la ingeniería industrial, se incluyen entre los marcos de sentido que propone el museo. La arqueología, en tanto producción de un discurso científico sobre el pasado en permanente construcción, se diluye, queda circunscripta al momento del hallazgo, “congelada” en el primer guión museográfico, tal como me relatara Fernanda Zigarán, coordinadora del Área de Investigación del MAAM:

“La muestra museográfica está... intacta desde que inauguramos. El criterio museográfico tiene que ver un poco con el tema de qué había. Un primer paso es qué hay disponible. Y después, de esa disponibilidad tiene un poco que ver con esta teatralización que se hace en las salas, para no solamente contar una historia, sino que eso sea estéticamente atractivo... el tema de la historia a contarse estuvo a cargo del Departamento de Investigación y los arqueólogos son los que eligen el guión. Pero el museólogo es el que elige la disposición de las piezas... ese relato de ese guión está hecho hace trece años atrás, cuando de las capacochas no se sabía nada, cuando había un modelo tipo Valle Maestro para las capacochas y era eso lo que se decía. Por eso hay tanta certidumbre. Cuando vos vas ahondando, tenés muchas menos, ¿no? Ahora yo creo que nosotros ya tenemos

199 La soberanía científica y tecnológica fue un eje de las políticas públicas durante el gobierno del presidente Néstor Kirchner (2003-2007) y los dos mandatos de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015). Uno de los episodios más recordados para la opinión pública fue la puesta en órbita de dos satélites, ARSAT-1 y ARSAT-2 construidos íntegramente por una empresa argentina, INVAP, apoyada desde la gestión estatal. Esta misma empresa fue la que construyó las cápsulas de criopreservación del MAAM, financiadas a través de un préstamo del BID destinado al desarrollo turístico. Ver el Decreto 2440/05 del Ministerio de Hacienda y Obras Públicas de Salta, del 23/12/05. Disponible en: <http://boletinoficialsalta.gob.ar/>, consultado el 1/6/2018.

muchos estudios como para poder ir, no cambiando, pero sí complementando, llenando ese guión” (Entrevista a Fernanda Zigarán, Salta, 20/12/17).

Sin embargo eso no sucede. La narrativa está estabilizada, se aproxima más a un acto de fe, al dogma de los discursos religiosos, que a los científicos. Además, Zigarán omite o no tiene registro de un cambio que sí ocurrió en la disposición de las salas. Al momento de la inauguración, en el primer piso, a donde lleva el recorrido después de visitar el patio de exposiciones temporales, había una sala denominada “La mirada científica” (Catálogo del MAAM, 2007:105). Allí se presentaban una serie de imágenes, tomografías computadas y radiografías usadas para estimaciones de edad, evaluación del estado nutricional, determinación de paleopatologías, deformaciones craneanas. Además, por medio de textos, se narraba en qué consistían esas técnicas y otras, tales como los análisis de ADN. En 2008 esa sala fue reemplazada por la sala “Qhapaq Ñan”, el Camino del Inca, tal vez como resultado del comienzo de las gestiones ante la UNESCO que concluirían con su declaración como Patrimonio de la Humanidad en 2014²⁰⁰. Para sellar el lugar de la ciencia en la narrativa, el recorrido nos lleva de vuelta a la escalera que desciende al primer piso. En el descanso se construyó una apacheta, uno de los apilamientos de rocas que según la cédula “fueron y son considerados rituales”, están asociadas a los caminos como lugares de descanso y ofrenda para la protección y el permiso de tránsito: “... señalan los puntos más altos de un camino, también indican el final de un espacio y el inicio de otro”. La apacheta justo allí parece funcionar como una especie de mojón que señala el límite de la ciencia.

El museo opera, entonces, una dislocación de las hegemonías. Lejos del lugar central que imaginaba para los discursos científicos en la narrativa, encontré que están subordinados a una retórica patrimonial que los coloca en equivalencia con los discursos espirituales y limita su incidencia a la provisión de insumos para el desarrollo tecnológico. Potencias estatales se alimentan por igual de energías místicas y científicas, las primeras inestables y las segundas estabilizadoras, para construir su poder en este peculiar complejo exhibitorio, un “sitio ritual” (Bouquet, 2012) que puede ser interpretado simultáneamente como monumento de una profanación y recinto de una nueva consagración.

¿Es el contenido sagrado ancestral, la recreación de la capacocha, lo que define el carácter ritual del MAAM? ¿Hay rito porque prescribe una forma de comportamiento ante lo

200 Distintas notas periodísticas acompañaron estas gestiones, especialmente desde medios locales y provinciales. Ver, por ejemplo: <https://www.elintransigente.com/cultura/2010/4/15/cultura-41345.html>. Y: <https://www.elintransigente.com/salta/2014/6/21/salta-patrimonio-mundial-unesco-qhapaq-251715.html>. Ambas páginas consultadas el 23/2/2018.

sagrado (las “ofrendas”, las montañas, la muerte) que refuerza sentimientos de pertenencia colectiva en función de un sistema de creencias compartido? Martine Segalen (2005:18 y ss.) ha dado cuenta de las dificultades que conlleva intentar una definición unificada de “ritual”, ya que muchas prácticas sociales consideradas rituales no están necesariamente vinculadas con la presentación de potencias sagradas. Por ello, en lugar de una definición, propone una serie de características que deben cumplir los actos rituales. Inicialmente, debe tratarse de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. Recorrer un museo es acción formalizada: hay reglas que cumplir, los tránsitos son ordenados, el simbolismo es profuso. Duncan afirma que la combinación de una arquitectura con una colección de objetos debe entenderse como campo dramático, un guión que los visitantes actúan y los lleva a “... directly and vividly experience values and beliefs (about social, sexual and political identity) put on display for them by the museum” (en: Bouquet, 2000:179). Además de ser organizada espacialmente, la experiencia ritual también requiere una organización temporal que la separe del tiempo cotidiano. Visitar un museo se asocia al ocio, la interrupción de actividades habituales (en las visitas escolares, por ejemplo), o a circunstancias excepcionales (vacaciones, viajes). Tampoco debe ser una experiencia individual, sino colectiva. Usualmente, las visitas son grupales. Aun cuando se trate de visitas individuales, remitirán a experiencias anteriores, encadenamientos de momentos significativos orientados intergeneracionalmente desde la niñez. De allí su carácter repetitivo.

“El ritual... ordena el desorden, da sentido a lo accidental y a lo incomprensible... La esencia del ritual está en mezclar el tiempo individual y el tiempo colectivo. Definidos en sus propiedades morfológicas y a través de su eficacia social, los ritos se caracterizan también por acciones simbólicas manifestadas por emblemas tangibles, materiales y corporales” (Segalen, 2005:31).

Otro aspecto de lo colectivo deriva del sentido compartido de los signos e imaginarios que agrupan lo expuesto como parte de un patrimonio común y unas identidades puestas en relación. Este tópico aproxima también las narrativas museográficas a los discursos religiosos, tal como propone Donald Preziosi (2012) cuando califica los museos como productores de creencias. Coleccionar y organizar artefactos con un criterio histórico sugiere la existencia de un estilo o mentalidad común en todos los productos de una persona o un pueblo, en un tiempo y espacio. Creer que los objetos son producto y efecto de esa mentalidad, que además impregnaría los artefactos agrupados y exhibidos, es para él un acto de fe cuyos fundamentos deben buscarse en la historia de las religiones monoteístas. El dogma omite la indeterminación e historicidad de los signos, así como la arbitrariedad y

contingencia de sus lecturas. Se trataría de la “obsesión” presente en muchas sociedades “... to discipline and ‘fix’ the meaning of things; to give each entity an appropriate historical, political, chronological, geographic, and ethical locus... by embedding objects in a story or narrative” (2012:83). En esas narrativas sería posible identificar un núcleo mitológico vinculado a la temporalidad:

“It is very deeply grounded in the structural logic and rhetoric of monotheistic religiosities, with their particular map of time, history and causality as anticipation, fulfillment, and the vanquishing-while-retaining of what has been superseded... the past (of a people or nation) is articulated, framed, or co-opted as a precursor of what will have become in a new religious, national, social, or political order of things, which constitutes our present time” (Preziosi, 2012:84).

Según este autor, comprender cómo esto se hace legible a través en la gestión social de la memoria, objetivo central de todo museo moderno, resulta crucial para interpretar los modos en que una sociedad significa su presente y su futuro. Toda producción de una identidad o realidad social se realiza en función de una “otredad imaginada” que simultáneamente borra identidades alternativas. En ese marco, en conexión con aquel sustrato teológico, el museo busca retener lo que ha sido superado históricamente:

“... the *non-erasure* and the *re-framing* of the past by the *retention of what is rejected* or historically or theologically superseded as its memorial or monuments is essential to making legible the legitimacy of what one wants the present to be understood as being... The nation-state or republic as messianic fulfillment of something longed for evokes the relicts (left-overs) of its past as relicts which encapsulate signs and portents of the current glories of the new nations, seen as its fulfillment and continuation” (Preziosi, 2012:85).

Tal vez, entonces, la finalidad principal de la narrativa del MAAM sea encapsular como reliquia aquello que del pasado resulta intolerable, la muerte de los “Niños”, expulsándola fuera del tiempo, y así deslindarla de lo que se presenta como continuidad y realización de un proyecto político predestinado desde tiempos incaicos: la utopía de integración intercultural andina evocada en uno de los textos. Pero, ¿qué entidad social es la que puede encarnar esta continuidad? ¿Qué identidades construye el dispositivo exhibitorio? ¿De qué poder tutelar extrae su capacidad de disponer el arreglo de cuerpos y objetos? ¿Cuáles son sus “otros”, coptados o suprimidos? ¿Estamos frente a una narrativa únicamente nacional?

Matrices de alteridad.

En 2007, ocho años después del hallazgo y a tres de la inauguración de la muestra, el Fondo Nacional de las Artes de Argentina financió la impresión de la segunda edición del

Catálogo del Museo de Arqueología de Alta Montaña, junto a la Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta. Un patrimonio arqueológico provincial se destacaba como elemento relevante de la cultura nacional. El texto que abre el catálogo quedó bajo la responsabilidad del entonces recientemente electo Gobernador de Salta, Juan Manuel Urtubey, que llegaba al cargo en reemplazo de Juan Carlos Romero, gobernador por tres períodos consecutivos (1995-2007)²⁰¹. En sus palabras:

“La custodia y protección del patrimonio cultural es un deber primordial del Estado, no sólo porque se garantiza la conservación de sus bienes, sino porque de ese modo se contribuye a afirmar la *identidad de un pueblo*... [el MAAM] constituye un espacio abierto para permitir apreciar y principalmente conocer, una cultura que forma parte de *nuestras profundas raíces como pueblo andino que somos*. Es un espacio que pretendemos sea el reflejo de una parte de la *diversidad cultural de nuestra Salta*, en la que sostendremos la bandera de la convivencia y el respeto mutuo entre sus habitantes... protegeremos nuestros bienes tangibles e intangibles de valor patrimonial para consolidar las bases de la *memoria común*, elemento privilegiado de cohesión comunitaria” (Catálogo del MAAM, 2007:7, mis cursivas).

Salta es construida como un “pueblo andino”, “diverso”, con una “memoria común” de “raíces profundas”, que necesita aprender “la convivencia y el respeto mutuo”. En ese sentido, el MAAM se propone como el espacio de una pedagogía de la cultura y la propia identidad, a partir de la apreciación estética de un conjunto de “bienes patrimoniales”. Sus interlocutores son la nación y el mundo. ¿Qué tipo de reconocimiento se espera en esta interlocución? En palabras de Miguel Xamena, director del museo cuando se editó la segunda edición del catálogo:

“[La labor de conservación de los museos]... requiere conocimientos especializados y elementos técnicos que no siempre son accesibles... En las pequeñas ciudades, la posibilidad de contar con instrumental y elementos de alta tecnología es notablemente inferior a las grandes urbes... Nos encontramos frente a un caso inédito de conservación natural que requería la adopción de urgentes medidas tendientes a evitar su deterioro irreversible... se hacía imprescindible contar con un equipamiento de alta tecnología... Como tal equipamiento específico no existe en el mercado internacional, se presentaban dos alternativas: buscar una empresa extranjera que pudiera construir este sistema, o desarrollar un proyecto propio que pudiera ser construido por empresas nacionales... Nos queda el humilde e íntimo orgullo de saber que todo se hizo con el esfuerzo intelectual y manual de argentinos que, como dicen algunos, no sabían que era imposible” (Catálogo del MAAM, 2007:11).

201 Tanto Romero como Urtubey integran el Partido Justicialista, son “peronistas”, aunque el segundo ha llevado adelante una política de alianzas con sectores conservadores de la provincia nucleados en el Partido Renovador de Salta, fundado a nivel provincial por un ex-gobernador de facto durante la última dictadura cívico-militar-religiosa argentina. Con esa alianza, actualmente Urtubey cumple su tercer mandato, vigente hasta 2019, lo que lo equipara a su predecesor.

Un “proyecto propio” con resultados exitosos, desde una ciudad periférica de un país periférico, despierta un “humilde e íntimo orgullo”. Mientras en la gran urbe argentina -la más blanca y moderna de América Latina-, Buenos Aires, se hacía imposible abrir un museo de arte prehispánico²⁰², la pequeña ciudad de Salta -argentina, pero andina- era capaz de una proeza tecnológica que traía al presente un pasado remoto. ¿De qué modo esta serie de acontecimientos es efecto de y produce pliegues, fracturas en la forma de entender la argentinidad en tiempos de post-crisis, multiculturalismo y revisión de la narrativa nacional, en espacios marcados por la relación capital/provincia? ¿Es que la diversidad cultural y la profundidad histórica, hasta entonces invisibilizadas y combatidas por un proyecto nacional modernizador y europeizante, marcado por el “terror étnico” -al decir de Segato (2007b:51)-, se convertían en capital simbólico en la arena política?

Tal vez convenga pensar, con Mario Rufer (2018b), que ya no es posible concebir los estados nacionales como productores de homogeneidad y uniformidad, sino como productores y administradores de alteridades. En esa transformación persisten las lógicas de exhibición del siglo XIX, descritas por Bennet (1988) como “complejo exhibitorio”, sólo que ahora reordenan las propuestas museográficas en términos de una nacionalidad multicultural que incluye “la festivalización, la celebración de lo propio y cierta forma de comprender el patrimonio en contextos poscoloniales” (Rufer, 2018b:152). Los grandes museos nacionales han cedido paso a los museos regionales, comunitarios, locales. De la decimonónica educación en ciudadanía que remarcaba la ubicuidad del capitalismo y propiciaba la huida hacia adelante del progreso, se habría pasado a una poética del retorno que consiste en “... permitir que la tradición no esté ya arcaizada en el museo nacional de la capital, sino que lo produzca en la lejanía espacial del pueblo o la aldea” (Rufer, 2014:96).

En los capítulos anteriores y más arriba en este mismo capítulo he intentado dar cuenta de una serie compleja de acontecimientos, tensiones, transformaciones, apropiaciones diferenciales entre distintos modos de concebir las identidades y las alteridades, a veces esencialistas, a veces históricos, a veces estructurales, a veces situacionales. En principio, al momento del hallazgo, la diferencia oponía lo argentino a lo extranjero, distinguiendo a su vez entre el origen norteamericano y sudamericano de los extranjeros. Otra serie de identificaciones y distinciones remitía a la división tripartita entre

202 Me referí a ello en el capítulo anterior, en relación a la polémica Goretti-Di Tella por la apertura del Museo Argentino de Arte Precolombino (MAAP).

capital/provincia/localidad. A todo ello se agregaban las diferencias entre “comunidades”: indígenas, salteña urbana y científica. ¿Cómo organizar todo este juego de oposiciones?

Rita Segato propone la noción de “formación nacional de alteridad” para dar cuenta de “... los procesos de otrificación, racialización y etnización propios de la construcción de los Estados nacionales [que] emanan de una historia que transcurre dentro de los confines, y al mismo tiempo plasma el paisaje geográfico y humano de cada país” (2007b:28)²⁰³. Estas formas de ser producidas por la historia local, las “alteridades históricas”, se intersectan hoy, en tiempos de multiculturalismo, con un conjunto de “identidades políticas” globalizadas, tales como “mujeres”, “afro-descendientes”, “pueblos originarios”, definidas a partir de un repertorio fijo de prácticas y emblemas. Las políticas promovidas internacionalmente para los grupos identificados bajo esas categorías descuidan las especificidades que asumen en cada contexto histórico particular, convirtiéndose muchas veces en herramientas que legitiman intervenciones.

“La producción y el trazado de líneas de fracturas propias de procesos históricos particulares configuran la matriz de producción de diferencia que llamo ‘formación nacional de alteridad’. Emergencias de subjetividades localizadas se oponen a las identidades politizadas que circulan por circuitos globales y... acaban captando y reformateando, en cierta medida, por su retórica y su disponibilidad e inteligibilidad planetaria, emergencias de raíz local” (Segato, 2007b:28).

Operaría en este proceso una transformación de índole política, el abandono de las luchas que defienden modos de ser radicalmente otros por una puja distributiva de recursos entre grupos cerrados, administrada por las élites en control del estado. En las re-emergencias étnicas locales la autora reconoce intentos por:

“... retomar, por parte de los pueblos, el tramado de su historia y un retorno a fuentes capaces de reconfigurar su diferencia en un sentido radical, [que] amenazan progresivamente lo que parecía ser el control territorial consolidado de las élites criollas regionales y nacionales, blanqueadas y eurocéntricas, autodeclaradas “mestizas” cuando desean defender sus posesiones nacionales frente al otro metropolitano o inscribir en su heráldica los íconos “folklóricos” de las tradiciones que florecen en sus

203 La idea de “formación nacional” permite comprender las especificidades de cada proceso y contexto histórico en que distintos pueblos fueron agrupados en distintas naciones unitarias. Se trataría de una “matriz idiosincática de producción y organización de la alteridad al interior de la nación... representaciones hegemónicas de nación que producen realidades, es decir, formas de generar otredad, concebidas por la imaginación de la élites e incorporadas como forma de vida a través de narrativas maestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes y, por último, por la cultura de todos los componentes de la nación. Pero hegemonía también significa conciencias contradictorias, mimesis, imitaciones equivocadas, hibridismo... estamos en una economía simbólica y, por lo tanto, en el juego simbólico y la pugna por inscripción en el universo de sentido en que se tiene que vivir” (Segato, 2007b:30).

dominios, y pretendidamente “blancas” cuando quieren diferenciarse de aquellos a quienes despojan en esos territorios” (Segato, 2007b:22).

En el juego de alteridades que se expresaron desde el hallazgo de los “Niños del Llullaillaco”, y su posterior patrimonialización y museificación, es muy sencillo identificar una primera gran línea de fractura identitaria: la que separa los estados nacionales centrales de los periféricos. El arqueólogo Johan Reinhard, la *National Geographic Society* y el conjunto de universidades y museos de EEUU habrían encarnado la posición con mayor poder económico, tecnológico, y mayor capacidad de negociación. El temor al despojo, las acusaciones de intentar saquear el patrimonio y llevárselo fuera de la Argentina podrían explicarse en función de esta tensión, así como la fascinación y el prestigio que para algunos actores locales implicó el vínculo con esos actores. El estado provincial, en alianza con el nacional, reaccionaron en defensa de sus posesiones haciendo propia una historia y unos modos de ser hasta entonces separados de sus identidades. Gestionaron recursos: créditos del BID para desarrollo turístico y alianzas con otros estados sudamericanos (Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú) para lograr el reconocimiento internacional de su patrimonio, la declaración del Qhapaq Ñan -Camino Principal Andino- como Patrimonio Mundial de la UNESCO²⁰⁴. Una ambivalencia entre la disputa y la sospecha, y la búsqueda de reconocimiento -y alianzas- con agentes internacionales marca esta intermediación por parte de la administración provincial, en consonancia con el modelo propuesto por Segato.

Todo esto ha dejado su huella en la narrativa del MAAM. Cuando comenzamos a descender desde las alturas de la capacocha y el complejo científico-tecnológico, del segundo al primer piso, nos encontramos con la sala “Qhapaq Ñan”. Montada de modo austero, combina fotografías del camino inca en el paisaje andino, de mujeres y niños de las comunidades locales, algunas piezas de cerámica arqueológica y textos que narran la patrimonialización. En un texto puede leerse: “A lo largo de los siglos la red vial inca se continuó utilizando en los ámbitos rurales. Las poblaciones originarias y campesinas actuales con sus costumbres, estilo de vida y tradiciones, conforman el sistema cultural andino, convirtiéndose en actores clave del proceso de nominación”. Vemos la misma operación de la primera sala, esta vez de modo más explícito: feminización e infantilización de las

204 El proyecto de declaración fue coorganizado y financiado por el Programa Qhapaq Ñan del Instituto Nacional de Cultura del Perú, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) – Perú, la Coordinación de la UNESCO para América Latina, el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano dependiente de la Secretaría de Cultura de la Nación y la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Secretaría de Cultura del Ministerio de Turismo y Cultura de la Provincia de Salta. Ver: <https://www.elintransigente.com/cultura/2010/4/15/cultura-41345.html>. Consultada el 23/2/2018.

comunidades locales, su identificación con el paisaje y la arcaización de sus tradiciones, presentadas en relación de contigüidad con los materiales arqueológicos. Aquí se hacen visibles las marcas étnicas y raciales de la matriz de alteridad históricamente construida en este espacio geográfico, agrupadas bajo el nombre “sistema cultural andino”. El poder tutelar se viste de gestión patrimonial.



Fotografías tomadas por mí en la Sala Qhapaq Ñan del MAAM.

La otra sala del primer piso, cuya puerta pasa casi desapercibida junto a la escalera y



el ascensor, se llama “La Reina del Cerro”. Está destinada a exhibir el cuerpo momificado de otra niña y sus ajuares, un conjunto arqueológico extraído por buscadores de oro en la década de 1920 en el Nevado del Chuscha, adquirido posteriormente por el coleccionista Matteo Goretti y donado finalmente al MAAM en 2006 en medio de las polémicas por la Ley Nacional de Patrimonio Arqueológico a las que me referí en el capítulo anterior. Al ingresar a la sala, lo primero que nos encontramos es un pequeño texto acompañado por la fotografía de la “Reina del Cerro” tal como fue hallada a principios del siglo XX²⁰⁵:

205 Extraída del CD “Presentación Mundial de los Niños del Lulllaillaco”, para la prensa. Fundación TELECOM y MAAM. La fotografía de más abajo muestra el estado actual de la momia, tal como puede vérsela en la vitrina de la sala, donde también hay un interruptor que permite encender la luz cuando los visitantes desean contemplarla.
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/95/Momia_de_cerro_Chuscha.jpg, consultada el 12/7/2018.

“Luego de ocho décadas de vagar por distintas colecciones privadas la momia del cerro Chuscha y su pequeño ajuar vuelven a Salta gracias a la donación del Dr. Matteo Goretti. Por decreto... la Provincia de Salta hace efectiva la voluntad del donante y suma a su patrimonio cultural este importante testimonio del mundo Inca”.



Tanto la momia como los objetos del ajuar presentan un alto grado de deterioro, más notable aun en comparación con el conjunto del Llullaillaco. La sala también incluye referencias a la destrucción de otro sitio ceremonial, el del volcán Quehuar, y algunos de los objetos allí encontrados por el equipo arqueológico encabezado por Reinhard.

La estrategia exhibitoria es similar a la de las ofrendas del Llullaillaco, incluye textos, fotografías, dibujos de Guamán Poma y vitrinas con objetos agrupados según distintos criterios. Sin embargo, no hay música, ni penumbra, nada remite a lo sagrado. Todo lo contrario, la sala parece montada para conmemorar profanaciones, que a pesar de todo no impiden la patrimonialización. En la pared posterior a la entrada, un video de poco más de 12 minutos enmarca el contenido. Sobre un fondo negro se despliega un texto que reitera, modificado, el párrafo de la entrada: “Después de más de ochenta años la momia de una niña inca hallada en el cerro Chuscha regresa a Salta, su lugar de origen. El MAAM hoy toma el compromiso de velar por su protección y conservación, acercándola al público en un marco de profundo respeto”. Después, el texto señala que también se trató de una capacocha, como en el Llullaillaco y el Quehuar. Enseguida se muestra el proceso de montaje de la sala y armado de las vitrinas, la manipulación de los objetos y el cuerpo de la niña por parte de personas que usan guantes de látex. El video incluye referencias a las montañas sagradas del imperio incaico y un conjunto de fotos de todas las “ofrendas” humanas recuperadas en el actual territorio argentino. Musicalizado con melodías andinas, también relata el periplo de la “Reina del Cerro”, como la llamaron los habitantes del lugar: su extracción, la venta en Cafayate (Salta) a un comprador de Buenos Aires, su exhibición en una herboristería, su canje por servicios de albañilería, sus años depositada en el sótano de una casa, la compra en un remate y su canje para un museo privado. Entre 1991 y 2001, los trabajos arqueológicos en los que se determina su lugar exacto de procedencia, la adquisición de la momia y el ajuar por Matteo Goretti y la publicación de un libro con resultados de su investigación. El relato concluye en

2006, cuando la momia “regresa a la provincia de Salta para ser presentada al público”. Inmediatamente después las imágenes nos sitúan en el paisaje, en el cerro, y se suceden una serie de testimonios de los habitantes actuales del lugar. Una anciana cuenta una experiencia sobrenatural atemorizante en la montaña, un “mal aire” atribuido a perturbación provocada por la extracción de la momia llevada a Buenos Aires²⁰⁶. Un hombre de mediana edad narra las memorias que le transmitiera su padre respecto a esa extracción. Un montañista agrega detalles sobre eso y las transacciones que siguieron. Un anciano destaca que por ese lugar andaban poco los kollas y que costó venderla, porque nadie se animaba a comprarla. Otro anciano relata su curiosidad de niño y la describe como si la hubiera visto: “Era bien lindita. Ese pelito bien trezadito, la indiecita que han encontrado esa vez. ¿Cómo la habrán traído, que no se ha desarmado? Sentadita estaba, con el husito, hilando. Fría, se ha helado. Y el tejido, la ropita que tenía, era de lana. Todo era de lana. Y ojotitas”. “Casi idéntica a una criatura de tres meses de vida, a un hijito o criatura, mejor, que le llamamos”, dice el otro anciano, “era una criatura para nosotros, la momia”. Y sigue: “De ahí viajó a Buenos Aires. Ahí la han vendido... así que yo no la he conocido”. El hombre de mediana edad concluye: “Ellos la han sepultado en el cerro el Chuscha, ellos la adoraban como diosa... es importante, porque justamente es de las alturas, que no puede ser que la lleven a Buenos Aires, ¿ha visto?”. El video concluye con una editorial del realizador, que en el lugar del hallazgo dice: “... por muchos lugares anduvo. Hoy en día sabemos que está en Salta y esperemos que su deseo se cumpla”. Todos estos testimonios, antes que de patrimonio, nos hablan de la memoria afectiva de los habitantes del lugar, de sus genealogías y su relación con el paisaje. Ninguno de ellos participó directamente de los acontecimientos, cuentan historias transmitidas oralmente, de generación en generación. La importancia de la momia para los pobladores también queda registrada en un plano del lugar de hallazgo trazado sobre otra de las paredes, donde se destaca un sector de “ofrendas actuales”, lo que sugiere la inclusión del sitio en las ritualidades contemporáneas.

En el conjunto de la narrativa, los relatos operan como testimonios de una injuria, de un despojo que parece de alguna manera compensado por el “retorno a Salta”, su “lugar de origen”. Buenos Aires es la espacialidad a la que son remitidos reiteradamente los perpetradores del despojo. Una distinción más en la matriz de alteridad. Según Segato, en Argentina, “las identidades políticas que se derivan de una fractura inicial entre capital-puerto

²⁰⁶ Resulta interesante este contraste entre el “mal aire” que quedó en el lugar después de que la momia fue llevada a Buenos Aires. Me detendré un poco más en el próximo capítulo.

y provincia-interior son las que prevalecen hasta hoy” (2007b:47). Se trata de una diferencia de lealtades²⁰⁷, gustos, estilos de convivencia, formas de hablar y comportarse combatida por los dispositivos unificadores del Estado nacional, creadores de una “etnicidad ficticia” homogénea (Segato, 2007b:49). Toma sentido, además, la idea de “poética del retorno” propuesta por Rufer (2014), se vuelve literal en el discurso de patrimonialización provincial²⁰⁸.

Ahora bien, en los testimonios y en los textos museográficos se hacen presentes diversos rótulos para nombrar localmente a grupos que las identidades políticas globalizadas unifican como “pueblos indígenas” o “pueblos originarios”: kollas, indios, incas, diaguitas. La matriz de alteridad se complejiza, cada uno de estos rótulos actualiza diferentes espacialidades y temporalidades distintas, a la vez que pautan modalidades de interlocución y apropiaciones diferenciales por parte de estado, tanto nacional como provincial. Todos esos matices son ignorados en la narrativa del museo, que inhibe la palabra “indio”, subsume lo kolla en lo inca y convierte a lo diaguita en una etapa transicional, superada en una línea de tiempo progresiva. Nada de esto resulta nuevo en el relato nacional, tampoco en las discusiones arqueológicas. No puedo extenderme aquí en detalles, sólo aportaré algunos elementos que apuntan a problematizarlo.

Según un “mapa de pueblos originarios” publicado por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, elaborado en base a información del Registro Nacional de Comunidades Indígenas y el Programa Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas²⁰⁹, en el occidente y centro de la provincia de Salta hay registradas comunidades agrupadas bajo las siguientes denominaciones étnicas: “kolla” (en Tolar Grande y San Antonio de los Cobres), “atacama” y “kolla atacameño” (en otros sectores de puna), “diaguita” y “diaguita calchaquí” (en los valles cordilleranos y precordilleranos del centro-sur provincial)²¹⁰. Ninguna comunidad se reconoce como “inca”.

207 Entre estas lealtades se suele señalar la adhesión al peronismo, partido político que gobierna Salta desde la recuperación democrática, prácticamente sin interrupciones. Partido al que históricamente, además, le ha costado ganar elecciones en la capital del país.

208 La “vuelta al pago” es un tópico recurrente en la música folklórica argentina, anclado en memorias de migraciones internas forzadas por motivos laborales: de obreros rurales estacionales, “trabajadores golondrina”, u obreros industriales del interior asentados en las periferias de las grandes ciudades del área central del país.

209 Disponible en: <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/mapa>. Consultada el 13/7/2018.

210 Como ya señalé en otro capítulo, la provincia de Salta presenta cuatro sectores biogeográficos diferenciados: Puna, Valles y Quebradas, Yunga y Llanura Chaqueña. Las dos primeras son el foco de mi interés aquí. Ocupan la porción occidental y central de la provincia, respectivamente, distinguiéndose por la altitud sobre el nivel del mar y los ecosistemas.

Sin embargo, lo inca está presente en varios símbolos nacionales oficializados entre 1813 y 1818, temporalidad de la independencia de las “Provincias Unidas del Río de La Plata” -nucleadas desde 1776 en el Virreinato del Río de La Plata, que abarcaba posesiones coloniales en los actuales territorios de Chile, Bolivia, Argentina, Uruguay, Paraguay y el sudeste de Perú-. A lo largo del período colonial, el poder virreinal había cambiado de sede, desplazándose desde el Perú hacia Buenos Aires. La intendencia de Salta también había cambiado de jurisdicción, había dependido administrativamente de otras ciudades y había sido capital regional. En el momento de la declaración de independencia (9 de julio de 1816), el proceso revolucionario estaba en riesgo, tanto por el avance de las fuerzas realistas desde el norte (Alto Perú)²¹¹ y el este (Montevideo y Asunción), como por la inestabilidad política. Todo amenazaba la unidad territorial, la “patria” imaginada por las élites en disputa:

“Divididas las provincias, desunidos los pueblos, y aun los mismo ciudadanos... rotos los lazos de la unión social, inutilizados los resortes todos para mover la máquina, que dio algunos pasos hacia nuestra libertad, pero retrogradó sucesivamente al impulso de las pasiones... erigidos los gobiernos sobre bases débiles, y viciosas, chocando entre sí los intereses comunes, y particulares de los pueblos, negándose alguno al reconocimiento de una autoridad común... conducidos en fin los pueblos... a una espantosa anarquía, mal el más digno de temerse en el curso de una revolución” (El *Redactor del Congreso Nacional*, n°1, 1816)²¹².

Este estado de cosas, como señala Entin, se planteaba un problema fundamental: “¿cómo podían las provincias convertirse en una nación?” (2016:20). ¿Y qué forma de gobierno debería adoptar, una monarquía o una república?

El Alto Perú era un espacio político relevante, por lo que los primeros idiomas a los que fue traducida el Acta de Independencia fueron el quechua y el aymara. Otros documentos sostenían que con la independencia “se terminaba la dominación de tres siglos en América iniciada cuando los españoles y su “sistema exterminador” asesinaron a los monarcas de Perú” (Entin, 2016:19). No es de extrañar, entonces, que uno de los proyectos nacionales, propuesto por uno de los generales de la revolución destinado a combatir a los realistas en las provincias del norte -Manuel Belgrano-, fuera la instauración de un sistema

211 En esos años, la localización de Salta fue estratégica en el rechazo del avance realista por el norte, tanto que se la designó como provincia en 1814, con una extensión territorial que abarcaba el norte de Chile, sur de Bolivia y las actuales provincias de Salta y Jujuy. A las diezmadas fuerzas del Ejército del Norte, comandadas desde Buenos Aires y bajo el mando de Manuel Belgrano, se sumó una milicia local informal, los “Gauchos de Güemes”. Esta guerrilla fue después incorporada al Ejército de Los Andes. La bandera y el escudo de la provincia de Salta incluyen una estrella de plata, condecoración recibida por el General Güemes por sus triunfos. Ver: <http://www.portaldesalta.gov.ar/indegeohistoria-ind.htm>. Consultada el 13/7/2018.

212 En: Entin, 2016:16.

monárquico constitucional como el inglés, con un inca como rey y asiento del trono en Cuzco, Perú. Era un proyecto de larga data que combinaba una raíz ideológica que reivindicaba el pasado indígena como alternativa a la dominación española y creaba “un centro de poder político capaz de mantener la unidad de las colonias españolas al quedar independientes” (Fraga, 2016:7). Así, “se lograrían dos objetivos: el reconocimiento exterior de la independencia y la adhesión de la población del Alto Perú” (Entin, 2016:22).

Aquel proyecto fracasó, pero dejó sus huellas en los símbolos patrios. El sol dispuesto en la franja central de la bandera argentina oficializada en 1818, el “Sol de Mayo”, es una representación del dios incaico Inti diseñado por un orfebre peruano para la primera moneda de las Provincias Unidas del Río de La Plata²¹³. El mismo sol está incluido en el escudo nacional, y en el escudo y bandera de la provincia de Salta²¹⁴. Además, algunas estrofas de la versión completa del Himno Nacional Argentino, escrito en 1812, dicen:

“Se levanta en la faz de la tierra
una nueva gloriosa nación...

... Se conmueven del Inca las tumbas,
y en sus huesos revive el ardor,
Lo que vé renovando a sus hijos
de la Patria el antiguo esplendor.

... El valiente argentino a las armas
corre ardiendo con brío y valor:

... Buenos Aires se pone a la frente
de los pueblos de la inclita unión.
Y con brazos robustos desgarran
al ibérico altivo león”²¹⁵.

La Nación que estos símbolos construyen se afilia directamente al antiguo esplendor del Inca (como soberano), que se conmueve en su tumba y “arde” en la potencia militar de los argentinos, encabezados por Buenos Aires. El triunfo del proyecto nacional eurocéntrico a fines del siglo XIX intentó borrar esas huellas contenidas en los símbolos patrios, aunque persistieron en algunos debates académicos. El más importante en relación al tema de esta tesis, ligado a la patrimonialización del pasado indígena por aquellos años, lo representa la

213 Ver el DECRETO NACIONAL Nº 10.302/1944. Disponible en: <http://www.saij.gob.ar/>. Consultado el 13/7/2018.

214 Ver: <http://www.salta.gov.ar/contenidos/bandera-de-la-provincia-de-salta/4>. Consultada el 13/7/2018.

215 Ver el DECRETO NACIONAL Nº 10.302/1944. Disponible en: <http://www.saij.gob.ar/>. Letra completa disponible en: <https://www.casarosada.gob.ar/nuestro-pais/simbolos-nacionales/letra-himno-nacional>. Ambas páginas consultadas el 13/7/2018.

“cuestión calchaquí”²¹⁶ (Giudicelli, 2011, 2015; Podgorny, 2008a). Otras naciones americanas construían sus grandes relatos a partir de una presunta continuidad con los restos monumentales de las civilizaciones prehispánicas: los aztecas en México y los incas en Perú. Los límites entre los estados nacionales sudamericanos ya se habían demarcado y Argentina, en su territorio, no contaba con ningún patrimonio similar en que fundar sus cimientos míticos, “... mucho menos en las inmediaciones del centro político de la república, el puerto de Buenos Aires” (Giudicelli, 2011:128). Eran bandas de cazadores-recolectores nómades presuntamente emparentadas con los pueblos recientemente víctimas del genocidio de la Campaña del Desierto, paradigmas de la barbarie que la nación moderna se había propuesto erradicar. En ese marco, cuando “... la especialización disciplinar [arqueológica] todavía no estaba establecida y... los ‘sabios’ que la estaban cocinando estaban abocados a la vez a la producción y legitimación de su práctica y a la definición de la nación” (Giudicelli, 2015:246), un conjunto de ruinas halladas por coleccionistas y viajeros en el noroeste argentino (provincias de Tucumán, Catamarca y Salta) permitieron imaginar la existencia de una civilización autóctona que se habría desarrollado antes o independientemente de la invasión incaica: la civilización calchaquí²¹⁷. Varios expertos europeos sostenían la filiación inca de las ruinas, mientras que los arqueólogos argentinos defendían su carácter independiente, lo que los convertiría en “antepasados legítimos” de la nación (Giudicelli, 2015). Fue un debate de dos décadas. Lo que interesa remarcar aquí es que la interpretación de las ruinas, objetos y restos humanos de los Valles Calchaquíes se fundamentó principalmente en la interpretación de fuentes documentales coloniales.

Alejandro Haber (2016) ha rastreado las diversas nominaciones que los pueblos de la región recibieron en las fuentes coloniales, desde los aportes de la etnohistoria. En los documentos más antiguos se distinguía entre “diaguitas” y “juríes”, los primeros agricultores y ganaderos sedentarios, los segundos cazadores-recolectores-pescadores-agricultores nómades o semi-nómades; los primeros con algún grado de “civilización” y los segundos francamente “bárbaros”. Fueron algunos grupos diaguitas los que más resistencia opusieron a la ocupación española. Durante los siglos XVI y XVII las fuentes conservaron el apelativo “diaguita” para los pueblos que “se sometieron al vasallaje, aceptaron los dioses y la lengua

216 Recordar que algunos grupos étnicos actuales en la provincia de Salta se reconocen como “diaguitas” o “diaguitas calchaquí”.

217 Juan Calchaquí fue un cacique que encabezó durante el siglo XVII una serie de rebeliones contra los colonizadores españoles, centradas en una serie de valles en la región montañosa de Salta, Catamarca y Tucumán, bautizados desde entonces como Valles Calchaquíes.

de los conquistadores... Calchaquíes, en cambio eran quienes se levantaban en armas” (Haber, 2016:125). Otros nombres que aparecen en los documentos se refieren a “parcialidades” incorporadas al sistema de encomienda, cientos de ellas (por ejemplo, andalgalas, quilmes, hualfines, etc.). Según este autor, la etnohistoria ha tendido a asumir que esas designaciones tenían un carácter objetivo, mientras que para él responden a necesidades de los dispositivos burocráticos coloniales, “la separación de las relaciones constitutivas, la disección de cada uno de los componentes de la red relacional en la que fluyen los mundos locales, y que hacen que la misma cosa sea la gente y su tierra y sus antepasados” (Haber, 2016:127). La apropiación disciplinaria de estas designaciones retomaría, entonces, el lenguaje colonial y sus posiciones de enunciación.

“Diaguitas” y “diaguitas calchaquíes”, nombres presentes en la narrativa del MAAM, serían modos de nombrar a ciertos pueblos de los valles del centro y sur de Salta (y otras provincias) a partir de la colonización española, según sus actitudes de sometimiento o resistencia. Hasta mediados de la década de 1990, los discursos disciplinarios afirmaban que diaguitas, calchaquíes, quilmes, etc., habían desaparecido en el siglo XVII por su derrota definitiva en manos de los españoles. Sin embargo, hoy estamos frente a un proceso de re-emergencia étnica muchas veces ligada a la reivindicación de los derechos a la tierra y el pedido de restitución de ruinas, objetos y restos humanos entendidos como ancestrales (Crespo y Rodríguez, 2013).

Por otro lado, ¿quiénes son los “kollas”, habitantes de la Puna de Jujuy, Salta y Catamarca? ¿Es posible agrupar bajo este nombre a las “parcialidades” que según las fuentes ocuparon este espacio en tiempos coloniales: diaguitas, omaguacas, atacamas, quechuas y aymaras? Carlos Martínez Sarasola escribía en 1992:

“... no es posible definir aún la población indígena que vive en nuestro noroeste, considerando especialmente... el aumento permanente en los últimos años de quechuas bolivianos e inmigrantes aymarás... kollas es la denominación genérica con la que las comunidades que heredaron el estilo de vida original en nuestro noroeste empiezan a ser llamadas... Las dificultades se vuelven aún mayores porque estas comunidades montañosas no permanecieron en su estado original, sino que consiguieron mestizarse desde los puntos de vista biológico y cultural... El elemento indígena se mantuvo confundido con elementos hispanos que saturaron el área y los nuevos elementos aymará y quechua que se establecieron entre ellos... Estas comunidades guardaron una cultura sincrética en dos sentidos: por un lado, conservando la matriz hispano-indígena y, por el otro, conservando sus tradiciones indígenas ancestrales” (en Segato, 2007b:211).

A diferencia de la diaguita, la identidad kolla jamás se pretendió extinta en los discursos disciplinarios, sino transformada por su integración al estado nacional. Segato (2007b) afirma que la modificación más profunda fue la eliminación de la propiedad comunal de las tierras. Esas tierras fueron expropiadas por las provincias, las más productivas fueron vendidas y las más pobres se conservaron como “tierras fiscales”, donde los kollas pudieron continuar habitando. Algunas fueron restituidas a mediados del siglo XX, aunque como propiedad privada, lo que desestabilizó los lazos sociales comunitarios. A esto se sumó la pérdida de las lenguas locales, fundamentada sobre todo en la escolarización forzada de los niños y la enseñanza del español. Un elemento habría persistido en la transición entre tiempos coloniales y republicanos, el catolicismo popular andino, un “... predominio católico, bajo una forma local caracterizado por su coexistencia, para las mismas personas, con las creencias de puro perfil andino centradas en torno al culto a la Pachamama” (Segato, 2007b:209). Dada la asociación a largo plazo entre el Estado y la Iglesia, la autora sostiene que para las poblaciones de la Puna y la Quebrada de Humahuaca, los símbolos nacionales y los símbolos católicos se presentan como afines, y junto a las creencias andinas, constituyen un conjunto clave en las identidades locales, definido también como repertorio cultural del “folklore nacional”.

“... la población colla que, debido a su historia y su dispersión geográfica, se extiende más allá de los límites territoriales y simbólicos argentinos, se constituye como un componente de la Nación en tensión constante con sus límites y sus elementos constitutivos. Como parte de esta tensión, la iglesia católica y el catolicismo andino se encuentran en una situación ambivalente: si, por un lado, las jerarquías eclesiásticas con su estructura institucional se unen al Estado argentino y así son comprendidas por los actores sociales, las prácticas populares del catolicismo regional todavía unen el noroeste argentino a su horizonte cultural original, supranacional y autóctono”(Segato, 2007b:224-225).

Aun en esta tensión, los pueblos kollas han construido y reproducido históricamente sus identidades en el espacio de interlocución de la nación, una nación que hasta la década de 1990 se caracterizaba por el “terror étnico” y los dispositivos estatales destinados a borrar etnicidades, y que hoy las produce a tono con los mandatos multiculturales neoliberales, aun a riesgo de incorporar a su narrativa la arbitrariedad de las fronteras.

En los cuerpos exhibidos en el MAAM se encuentran los dos paisajes, la puna (donde está ubicado el volcán Lulllaillaco) y los valles cordilleranos (donde se localiza el cerro Chuscha). A pesar de desconocerse con precisión el lugar de origen de los cuatro niños, el museo construye un relato según el cual el ritual de la capacocho, la magia del estado

ancestral, los habría convertido en Incas. Lo interesante es que el contraste entre los “Niños del Llullaillaco” y la “Reina del Cerro”, también llamada “momia de los Quilmes”²¹⁸, condensa de algún modo la historia de los pueblos y su relación con el poder tutelar. La “Reina del Cerro”, procedente de tierras calchaquíes, fue sacrificada de modo violento, “... mediante un certero tiro de lanza que le atravesó el pulmón derecho” (Schobinger, 2003:225). Además, su entierro fue profanado y su cuerpo llevado a Buenos Aires, igual que los quilmes que sobrevivieron el exterminio. Hoy se la exhibe apenas cubierta por una tela blanca, despojada de sus ropas y ajuares, y su cuerpo está completamente deteriorado. Los “Niños del Llullaillaco”, en cambio, murieron sin violencia, mientras dormían, están intactos. El volcán los protegió hasta su hallazgo. La profanación de sus tumbas se ha compensado a través de una nueva consagración, muy próxima a la del catolicismo andino descrito por Segato. El estado, con su potencia científica y tecnológica, es quien ahora los cuida, a la vez que se apropia de la magia estatal inca en la recreación de la capacocho. Los Incas vuelven a ser, así, ancestros legítimos de la nación. Kollas y diaguitas-calchaquíes (del pasado y del presente) son sus otros, los unos tutelados e incorporados como estampas folklóricas al repertorio cultural regional y nacional, los otros invisibilizados, suprimidos de la historia.

A casi 1500 km de distancia del MAAM, en la conmemoración del Bicentenario Argentino en las calles de Buenos Aires, el 25 de mayo de 2010, vemos las mismas operaciones narrativas, sólo que esta vez desde el otro extremo de la relación capital-provincia. Aquellos festejos, presenciados en vivo por más de dos millones de personas y transmitidos en directo a todo el país por la Televisión Pública, incluyeron un “desfile histórico artístico” a cargo del grupo Fuerza Bruta²¹⁹. Silvia Citro analiza en extenso este acontecimiento, que interpreta como “... una de las escenificaciones públicas más importantes impulsada por el Estado argentino... para legitimar un nuevo imaginario nacional de carácter «multicultural» y «popular»” (2017:56). Aquí me interesa ver de qué manera se representó a los pueblos originarios y el lugar de lo inca en ese relato audiovisual de más de

218 Schobinger, 2003. Como antes señalé, los quilmes fueron una de las “parcialidades” agrupadas bajo el nombre de “diaguitas calchaquíes”. Su caso es paradigmático en la historia argentina. Tras ser derrotados por los españoles en las guerras calchaquíes (siglos XVI y XVII), los sobrevivientes fueron desterrados, obligados a marchar a pie hasta Buenos Aires, donde fueron reducidos en la localidad que hoy lleva ese nombre, Quilmes, lugar donde además se fabrica la cerveza de esa marca, sponsor de la selección argentina de fútbol y de muchos equipos de primera división.

219 Los videos del desfile pueden verse en: <https://www.youtube.com/watch?v=0mHwZXoYM6I>. Consultado el 11/7/2018.

tres horas. La primera escena, llamada “Pueblos Originarios” para remarcar su pre-existencia en relación al estado nacional, estuvo compuesta por tres hileras de carrozas:

“... las de los costados contenían construcciones que imitaban edificaciones en piedra, y desde su interior (que por su iluminación roja parecía aludir a una lava ardiente), emergían y se sumergían personas. Por detrás, se alzaba y hundía otra estructura en forma de torre, en cuya cima se ubicaban parejas con vestimentas y objetos típicos de los principales pueblos originarios que habitaron el territorio argentino. En el medio se ubicaba la tercera carroza, con músicos que ejecutaban instrumentos indígenas, como erkes y cajas kollas, kultrunes mapuche, nvi que tobas, coronados por una persona que llevaba un gran tocado de plumas en su cabeza, inspirado en los carnavales kollas. La propuesta musical consistió en un montaje de diversas músicas indígenas con sonoridades características de la música electrónica, y también con frases en lenguas indígenas y en castellano” (Citro, 2017:65).

“Una especie de orquesta multiétnica”, decía el locutor de la Televisión Pública, a lo que agregaba que estábamos frente a “símbolos del ascenso y el hundimiento de nuestras culturas originarias”. En cada carroza, una torre que parecía volcán, elevaba y hundía alternativamente unos personajes caracterizados a partir de imágenes etnográficas o estereotipos difundidos por los medios. El diseño de las carrozas imitaba las construcciones andinas, “... remitía a la grandeza y esplendor del antiguo Imperio Incaico, siendo esta la tradición indígena que más se ha visibilizado en las políticas culturales argentinas” (Citro, 2017:66). Y al pie de cada torre, otros personajes emergían y se hundían en la tierra, mientras sus cuerpos se contorsionaban en muecas agónicas. De alguna manera, el cuadro construye una idea de ascenso y hundimiento de los pueblos ligándolos a la persistencia de las ruinas incaicas. Inmediatamente a continuación, la segunda escena, “La República Argentina”:

“Una joven con vestido largo blanco y capa celeste (los colores de la bandera argentina), se ubicaba en el extremo de una alta grúa que se desplazaba en diferentes direcciones... bailaba, aplaudía, saludaba e incitaba al público a bailar... corría volando sobre el público. La acompañaba una banda de músicos, vestidos a la usanza del siglo XIX, combinando instrumentos musicales *kollas* y guitarras españolas. La banda ejecutó primero ritmos festivos del «carnavalito» de origen *kolla*, uno de los pocos géneros indígenas reconocido por la musicología tradicional como parte del repertorio folclórico argentino. Luego, esta música se aceleraba y mutaba hacia la «murga» del carnaval rioplatense, uno de los géneros de origen afro que persiste hasta la actualidad, el cual terminaba transformándose en una potente música electrónica, al estilo de las *raves*, de origen europeo” (Citro, 2017:67, cursivas en el original).

En los cordones de la vereda se habían encendido globos de luz con las banderas de los países limítrofes, cuyos presidentes compartían el palco con la pareja presidencial. “Es la Argentina y es la República también... Argentina, nombre de plata y mujer”, decían los locutores de la TV Pública mientras el personaje, coronado de laureles, volaba sobre gauchos vestidos con trajes coloniales. “Una mujer elegida con rasgos bien argentinos, bien de adentro, con rasgos mestizos”, agregaban, refiriéndose a la bailarina de cabellos oscuros y piel muy blanca. La diversidad mostrada en el primer cuadro, agrupada en función de significantes que remitían a lo inca, se folkoriza en las músicas andinas -kollas- y el atuendo gauchesco, aunque poco a poco ocurre un desplazamiento hacia ritmos rioplatenses y sonidos europeos. Sobrevuela la Argentina, pretendidamente mestiza, pero blanca, gracias a unos sofisticados dispositivos tecnológicos. El interior queda retratado como diverso, étnico y folklórico, la capital refuerza su ascendencia europea. Todo en un marco de interlocución con otras naciones, representadas por sus jefes de estado.

El Museo de Arqueología de Alta Montaña en Salta y el desfile histórico artístico del Bicentenario en Buenos Aires, son efectos y dispositivos de producción de nuevas matrices de alteridad en la narrativa nacional, ya no homogénea, sino multicultural y multirracial, siempre polarizada en su línea de fractura principal, la oposición interior/capital.

Cuando lo entrevisté en Salta, Christian Vitry compartió conmigo un balance personal de los conflictos que marcaron el proceso de patrimonialización y museificación de los “Niños del Lullailaco”. Lo primero que señaló fue la transformación en las formas de significar la identidad salteña, que hasta entonces era “un proceso de autoafirmación más vinculado con el criollo, con el gaucho”. En esto coincide Ceruti:

“Décadas atrás, la identidad cultural salteña se cimentaba en torno al legado hispano, en notorio detrimento del aporte de los pueblos originarios andinos. Los “gauchos salteños” con sus distintivos ponchos colorados, se convertían en el emblema de identidad hispana con el que esta Salta procuraba posicionarse dentro del mapa cultural de la argentina. En este contexto, es interesante considerar el sustancial impacto de las investigaciones sobre las momias infantiles del Lullailaco en la valoración del aporte de las culturas andinas a la identidad salteña... Merecen ser celebrados los avances en el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios y la creciente valoración que las sociedades multiétnicas del NOA²²⁰ realizan del legado cultural andino. Hoy en día la civilización inca es estudiada en mayor profundidad en las escuelas locales... [hay] nuevas instancias de peregrinación religiosa a montañas de la puna” (Ceruti, 2012:96).

220 NOA: Noroeste Argentino.

Tanto Vitry como Ceruti destacan que los “Niños” han inspirado gran cantidad de producciones culturales -poemas, novelas, obras de teatro, performances, canciones, pinturas-, lo que mostraría que:

“... toda la comunidad se fue apropiando sentimentalmente de los estos niños y, a través de su historia, empezó a darle más interés a temas relacionados con el pasado no contado por la historia oficial. De pronto, muchos vieron que los indios que habitaron nuestras tierras no eran ignorantes, como durante generaciones nos enseñaron en las escuelas... El tema de la identidad y el patrimonio cultural es muy complejo; todos somos responsables de este constante proceso de construcción de cultura y memoria colectiva. Nuestro pasado es la sumatoria de toda la historia... Es un error tratar de encapsular momentos de la historia e intentar vivir en consecuencia, como también pretender que poblados rurales, alejados de la ciudad, no se modernicen, a riesgo de perder la cultura tradicional. La cultura es dinámica y cambiante y eso es inevitable. Lo que sí podemos hacer es aportar a favor de la memoria, del respeto por nuestras costumbres y tradiciones, las cuáles se ven asediadas por el modelo globalizador y homogeneizador que vivimos. Asimismo, bregar para que las leyes se reglamenten, se modernicen y se cumplan... ” (Vitry, s/d).

Para él, todas las disputas han sido positivas, porque colocaron en el centro de la escena, en lugar de “frivolidades mediáticas”, la discusión sobre “los derechos a la identidad, la pertenencia, la valoración del pasado, la valoración de nosotros como trabajadores sociales” (Vitry, entrevista personal).

Entonces, más allá de los intentos por “encapsular” y “fijar” los significantes disponibilizados por el hallazgo arqueológico en la narrativa museográfica, y de su utilización en la recomposición de la narrativa nacional, los “Niños del Lullaillaco” habrían afectado sensibilidades personales y sociales respecto al pasado y los pueblos originarios. ¿Cómo es posible que la experiencia de contemplar unos cuerpos tenga tanta capacidad de afectación como para impactar en sentidos históricamente arraigados, sedimentados a través de siglos de ejercicio del poder tutelar sobre los “indios”?

Capítulo 4. Los tesoros de la memoria.

En los capítulos anteriores centré mi atención en un conjunto de prácticas y discursividades configuradas en su devenir a partir de relaciones de poder particulares, lo que llamé, junto con Alejandro Haber, “entramados territoriales”. Me detuve especialmente en la producción de otredad a partir de matrices de alteridad históricamente constituidas y de identidades políticas globalizadas, propias del multiculturalismo neoliberal. Y rastree marcas discursivas de esos procesos y poderes en la muestra del Museo de Arqueología de Alta Montaña, entendido como un dispositivo exhibitorio de carácter ritual, en que es posible interpretar la concurrencia simultánea de profanaciones y consagraciones del patrimonio arqueológico que se valen de nociones tanto científicas como místicas.

En el caso de los “Niños del Lulluillaco”, entonces, la arqueología participa de un conjunto de prácticas de control organizadas institucionalmente, el poder tutelar del que escribe De Souza Lima (1995), *acciones no discursivas*²²¹ articuladas en discursos académico-científicos, político-identitarios y museológicos de avance colonial-moderno sobre regímenes de cuidado en que los ancestros participan del mundo de la vida. Ahora bien, como afirma De Certeau, es imposible reducir los funcionamientos de una sociedad a un tipo dominante de procedimientos. Habría también una multiplicidad fragmentaria y desorganizada de prácticas que no dan lugar a configuraciones discursivas ni sistematizaciones tecnológicas, “... aptas para conservar las primicias o .los restos de hipótesis (institucionales, científicas) diferentes para esta sociedad o para otras” (2000:56). Estas prácticas utilizarían de manera autónoma y a veces contradictoria los órdenes institucionales y simbólicos. En este capítulo me propongo reflexionar sobre estas prácticas, los “restos” que no ejercen una actividad en las mallas de las tecnologías instituidas, que carecen de lugar propio, pero operan en articulación con el discurso, resistiendo o participando de sus efectos de poder.

¿Cuáles son los “restos” de los discursos arqueológicos, político-identitarios y museológicos sobre los restos arqueológicos, puntualmente estos “Niños”? ¿Qué prácticas sin discurso no han sido fijadas, ni capturadas en instituciones normativas? Estas preguntas implican el retorno al comienzo del primer capítulo de esta tesis, donde señalé que Foucault, en *El orden del discurso* (2005) y *La arqueología del saber* (2015), primero presenta y

221 Para una definición de *acción no discursiva*, ver De Certeau, 2000:54-55.

después abandona un tema que considero central: el del temor al acontecimiento, con su carga de peligrosidad, conflictividad y desorden, y la proliferación incontrolada del discurso. Esos temores son, entonces, un complemento silenciado en la producción institucional de discursos, “restos” de lo que la racionalidad occidental (incluso uno de sus mayores críticos, Foucault) excluye. Según De Certeau (2000), en la reorganización discursiva se pierde la particularidad de las experiencias originarias que antes habían movilizado la reflexión.

¿Cómo abordar los “restos”, la originalidad de las experiencias perdidas en la reorganización del discurso arqueológico y museológico? ¿Cómo propiciar, así, el “retorno de lo reprimido”²²²? Barthes (1993, 2003), en lugar de analizar los discursos disciplinarios, la creación de órdenes que expurgan terrores y deseos, se centra en el análisis de la prensa, la literatura, el arte, “... el trabajo que recoge la impureza de la lengua, el desecho de la lingüística, la corrupción inmediata del mensaje” (1993:137), todo aquello que pone de manifiesto la inadecuación fundamental del lenguaje y lo real. En este proyecto, la interrogación sobre la significación y su vinculación con el deseo, el miedo, el goce es una clave fundamental que tiende puentes hacia el psicoanálisis.

De modo similar, en *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Anne McClintock rechaza la “separación clínica de psicoanálisis e historia”. Para ella, la “cuarentena” del psicoanálisis, su confinamiento en el campo de lo privado, en un espacio doméstico convencionalmente aceptado como universal, habría sido funcional a la consolidación de la modernidad imperial europea entre fines del siglo XIX y principios del XX. En cambio, es necesario “... rethink the circulation of notions that can be observed between the family, sexuality and fantasy (the traditional realm of psychoanalysis) and the categories of labor, money and market (the traditional realm of political and economic history)” (McClintock, 1995:8). No se trataría de la replicación transhistórica de una forma universal, sino de un “psicoanálisis situado”, culturalmente contextualizado, que podría contribuir a la comprensión de la historia. El análisis de la emergencia local de este tipo de interrelaciones, a veces contradictorias, entre procesos de formación psíquica y social sería especialmente relevante en el caso de disputas coloniales, en las que el psicoanálisis no puede ser transplantado ahistóricamente, ya que “... emerged in historical relation to imperialism in the first place” (1995:74).

222 Si bien Foucault desecha la noción de represión, proveniente del psicoanálisis freudiano, me interesa aquí explorar sus posibilidades para el pensamiento social.

De Certeau, quien también rechaza la separación tajante entre lo público y lo privado -y la subordinación de lo segundo a lo primero-, ve en las prácticas “ordinarias” un tipo de “resto” que contiene huellas de *memoria* de experiencias no domesticadas ni simbolizadas dentro del lenguaje. La vida cotidiana estaría saturada de inversiones simbólicas particulares, colectivas e individuales, que “... en la medida en que son signos de singularidades -murmullos poéticos o trágicos de lo cotidiano-... se introducen masivamente en la novela o las narraciones” (2000:80). Como en Barthes (1993, 2003) y en McClintock (1995), también en De Certeau (2000) la *narratividad* es una clave de aproximación entre la literatura -y otras producciones culturales- y el psicoanálisis, ya que relatan historias que presentan las prácticas a partir de fragmentos, metáforas. Se trataría de tipo de conocimientos que no es de nadie, que circula de la inconsciencia de los practicantes a la reflexión de los no practicantes, que es anónimo y referencial, no depende de ningún sujeto en particular, pero está anclado en la experiencia. El trabajo sobre fragmentos, las ruinas de la experiencia, y la imposibilidad de restituirlos en una unidad conceptual o de sentido -incluso el deseo de hacer “estallar” esa unidad-, está presente también en la obra crítica de Walter Benjamin, sobre todo en sus nociones de “alegoría”, “montaje” e “imagen dialéctica” (Benjamin, 2008, 2014; García García, 2010).

Un elemento recurrente en las narrativas sobre los “restos” arqueológicos es la figura del “tesoro” oculto, expresada en el caso del Lullailaco tanto en relación al valor patrimonial de los hallazgos, como en su valor científico. Esta misma asociación ha sido registrada por Rozental (2017) en San Miguel Coatlinchan -México-, donde es representada como forma de valor por fuera de los modos de trabajo tradicionales y capitalistas, difícilmente accesible y protegida por fuerzas sobrenaturales vinculadas a momentos históricos de violencia y saqueo que marcaron el paisaje. ¿Cómo comprender la recurrencia de estas imágenes en espacios tan distantes y disímiles como el centro de México y el noroeste argentino? ¿En qué consisten estos “tesoros” ocultos? ¿De qué manera podemos tomarlos en consideración no únicamente como metáforas de órdenes políticos y relaciones económicas, sino como fragmentos de experiencias, trazos de memoria, huellas de un estar en el mundo?

La Puna como paisaje encantado.

En diciembre de 2017 el periodista de investigación Antonio Oieni, el “Tano”, me recibió en su oficina del diario *El Tribuno* de la ciudad de Salta. Antes de empezar la

entrevista me preguntó si me molestaba que masticara hojas de coca, un hábito que le quedó de andar por la puna. Un tipo hablador, ni bien encendí el grabador empezó a relatarme lo que pronto entendí era una historia fabulosa. Más que hablar particularmente de los “Niños”, delineó para mí un espacio casi mágico, trazado entre el pueblo de Tolar Grande, un puesto de Gendarmería Nacional muy cerca de un paso a Chile, Socompa, y Atacama -del otro lado de la frontera-, espacio que recorrió muchas veces con su compañero, el fotógrafo Osvaldo Stigliano, ya fallecido. Lugar de caminos tramposos o sin caminos, dijo, que sólo puede recorrerse con la ayuda de “baquianos”, donde “te perdés y te morís, no te encontrás más”. Lejos de la imagen de espacio deshabitado que retratan muchos de los videos y fotografías del MAAM, en sus palabras se aparecía poblado. Los “Niños” eran un momento de su vínculo con ese paisaje y con esas personas, una imagen más de muchas otras imágenes que al final de la entrevista me mostró en fotografías.

La historia comenzó uno o dos años antes del hallazgo con la publicación de una noticia: la caída de una sonda espacial rusa (la Mars 96), algunos de cuyos restos se habrían precipitado a tierra en algún lugar entre el desierto de Atacama, en Chile, y la puna salteña. Muchos temían que las cápsulas de combustible, plutonio radiactivo, pudieran provocar un desastre ambiental a gran escala. Un día de finales de marzo de 1999 la redacción del periódico recibió un llamado telefónico de Tolar Grande en que decían que había gente de la NASA en el Llullaillaco, supuestamente bajando las cápsulas de plutonio. Hacia allá partieron con Stigliano, a cubrir la noticia. Desde Tolar, desoyendo todas las recomendaciones, llegaron a Socompa muy tarde, en medio de una noche muy fría. Allí se encontraron con miembros del Ejército que partirían por la mañana al Llullaillaco, en una misión secreta. A pesar de las órdenes contrarias, los siguieron. Y en la base del volcán ocurrieron los eventos que narré en el primer capítulo, cuando Oieni supo que no era una misión encubierta de la NASA, sino una expedición arqueológica, y se trabó en discusiones muy fuertes con arqueólogos, militares y funcionarios de la Dirección de Patrimonio. Finalmente, fueron forzados a retirarse, una retirada que marcó el curso de los eventos posteriores. Los periodistas no sabían cómo volver, así que le preguntaron al conductor de uno de los camiones que llevarían los materiales hasta Salta, de Tolar Grande. La respuesta fue:

“... a ustedes les conviene ir por acá, por el salar del Llullaillaco y salir por Mina Julia a lo que era el Complejo La Casualidad. Tienen que seguir este camino, eso sí, las sendas que agarren, hagan siempre las izquierdas, porque las derechas van a regresar a Chile, y esto está lleno de minas antipersonales y antitanque” (Entrevista a Antonio Oieni, Salta, 21 de diciembre de 2017).

“Yo fui por plutonio, me encuentro con los Niños y termino escribiendo de campos minados”²²³, me dijo Oieni. Ese invierno volvieron a la zona y cruzaron varias veces a Chile, incluso de modo clandestino, para documentar una investigación que le valió un premio internacional de periodismo. En su relato (y en las fotos) se entremezclaba una multitud de imágenes que evocaban distintos tiempos: complejos mineros y vías de ferrocarril abandonadas, ruinas prehispánicas cubiertas de nieve, animales muertos jalando los pasos cordilleranos por donde se arriaba el ganado -“congelados y secos”, algunos todavía de pie-, perforaciones clandestinas para extraer agua y enviarla ilegalmente a las explotaciones mineras de Chile, lagunas de altura con aguas muy claras repletas de estromatolitos -huellas fósiles de las primeras formas de vida en la tierra, de hace 3500 millones de años, allí vivas- y hogar de las garzas, la tumba de un alemán que se perdió y cuyo cuerpo congelado está a la vista, gasoductos binacionales, adultos y niños mutilados por minas antipersonales, restos de vehículos accidentados o dañados por las minas, historias viejas de poetas transhumantes, y de arqueólogos que excavaban cementerios y se llevaban las momias, historias de amor transcordillerano y peritos demarcadores de límites fronterizos, luces extrañas en el cielo nocturno, celebraciones y ofrendas a la Pachamama, artesanas replicando ajuares funerarios, niños pobres, y el Lullaillaco, siempre el Lullaillaco. Esas imágenes se iban intercalando en la narración, aunque no era su intención describir el paisaje, sino compartirme datos documentados, evidencias. Una palabra se repetía, “saqueo”, de las mineras, de las corporaciones genéticas en busca de estromatolitos, de los arqueólogos. “Esta es la aventura que sale detrás del Lullaillaco”, me dijo, “toda la Puna, yo te digo, la Puna me marcó mi vida”.

Lo que Oieni compartió conmigo aquella tarde en su oficina, a casi 380 km de Tolar Grande, es una *memoria*, “... un conocimiento hecho de muchos momentos y de muchos elementos heterogéneos... inseparables de los momentos de su adquisición” (De Certeau, 2000:92). En lo narrado hay yuxtaposición, en un mismo cuadro, de espacios y tiempos distintos. La memoria, hecha de “pedazos y fragmentos”, los recuerdos, mediatiza transformaciones espaciales, se implanta en un lugar: la Puna. Tanto Oieni como yo podríamos registrar estos desplazamientos en un mapa y acompañar el relato, como él hizo, de fotografías. Eso sería aprehenderlos como “reliquia colocada en el no tiempo”, cuya

223 Según su propia investigación, se trataba de 192 campos minados a lo largo de la frontera chileno-argentina, instaladas durante el gobierno del dictador chileno Augusto Pinochet (1973-1990) frente a la hipótesis de un conflicto bélico entre ambos países.

calidad de visible invisibiliza la operación que los hizo posibles. “Estas fijaciones constituyen los procedimientos del olvido. La huella sustituye a la práctica... pero la huella hace olvidar una manera de ser en el mundo” (De Certeau, 2000:109).

La memoria, entonces, como narración fragmentaria y llena de lagunas, se opone a la reliquia fijada en la imagen, es un anti-museo. El Lullailaco experimentado por Oieni es memoria. El Lullailaco recreado metonímicamente en el MAAM, un espacio coherente y totalizador, es reliquia colocada fuera del tiempo, huellas fijadas por un dispositivo tecnológico que empuja al olvido las circunstancias de su creación. Aún así, memoria y reliquia, el Lullailaco-la Puna y el MAAM se evocan mutuamente, mantienen una relación con la ausencia del otro término que se carga de significaciones a través de la leyenda, el recuerdo y el sueño. Una indeterminación les permite articular una segunda geografía, poética, sobre la geografía del sentido literal. El relato de Oieni es la narración de tránsitos en una frontera -en el doble sentido de lo que separa, pero también lo que aproxima y permite los encuentros, espacio liminal-, no sólo internacional, con sus huellas de violencias estatales, sino temporal. Una narración que emana de una historia de cuerpos en movimiento -el suyo, el de los arrieros puneños, los mutilados por las minas, las artesanas y los niños, los arqueólogos, los mineros, los poetas, los soldados-. Allí, además, se altera la relación habitual entre la vida y la muerte, los cuerpos nunca terminan de descomponerse y vacas muertas esperan de pie en los caminos. Como en el MAAM, pero distinto, el pasado tiene allí una presencia material que se experimenta en los andares, se vive en las prácticas, se realiza en su propio hacer. Los lugares vividos son, entonces, presencias de ausencias, “lugares encantados”, “... historias fragmentarias y replegadas, pasados robados a la legibilidad del prójimo, tiempos amontonados que pueden desplegarse pero que están allí más bien como relatos a la espera” (De Certeau, 2000:121).

La vida de las montañas.

En una compilación de cuentos y leyendas populares de Argentina registrados entre las décadas de 1940 y 1960, Vidal de Battini (1984) transcribe narraciones de habitantes de las provincias del noroeste argentino. En una de ellas, Teófilo Churchuy, colla y minero, hablaba del santuario incaico en la cima del Cerro Chañi:

“El Cerro se enoja cuando desconoce. Diz que hace unos siglos, que ahí era Jujuy, y cuando llegó el día del juicio del deluvio, quedó cerro. Y la cumbre desapareció. Y esa parte la llaman antiguo. Y quedó

como unas padercitas²²⁴ del pueblo de ante. Dicen que jue el deluvio. Y se ven muchas muestras de que han vivido antiguos, áhi... El Chañi se enoja cuando salen a cateo o a joder los bichos, las vicuñas. Entonce empeza a salir niblina, o hacer viento, o un rodado empeza a correr, o a salir temporal, o a nevar, y ya no deja subir. O él mismo empeza a soltar piedra. Debe tener mucha riqueza, y él cuida su riqueza. Es de otro mundo anterior. Cuando empezan a subir o a joder, el cerro empeza a nevar y también viene otras ocasiones el viento blanco” (en Vidal de Battini, 1984a:76-77).

Este es uno de muchos relatos que atribuyen a los cerros la voluntad de proteger o entregar sus “tesoros”, los de los “antiguos”, las vetas de minerales preciosos y los animales. Y se atisba, en referencia al diluvio, lo que más adelante abordaré como *espacio de muerte*, siguiendo a Taussig (1984, 2002). Otros relatos agregan que los cerros son “malos”, como Nemesia Alancay, que atribuye la maldad a los “antiguos”: “han síu giente de malas costumbres y el Tatita Dios lus ha castigau, pus. Y áhi 'tan en los antigales, enterraus, pus, qui se ven áhi. Por esos antiguos si ha hecho malo el cerro” (en Vidal de Battini, 1984a:79). O como Jacinto Quipildor, un pastor colla:

“Diz qui todos los cerros, cuando tienen tesoros, se enojan, po, si la giente anda por áhi. Si alguno anda cerca de los cerros y anda por buscar los tesoros, entonce si oye, po, como un trueno abajo 'i tierra. Esa es seña qui los cerros 'tan enojaus. Esos son cerros malos. Hay que disparar, po, sin güeltiar²²⁵, porque el cerro lo puede agarrar y lo puede matar. Algún giente que quera el cerro, ési sí puede sacar el tesoro. Áhi se lo da el cerro cuando él 'tá subiendo o lo va trastornando. Pero esi giente no tiene que decir a nadie eso, porque el cerro lo mata, y si hace polvo el tesoro. Diz qui hay muchos cerros malos en estas cordilleras, po. Y diz qui si oye el bramido de lejo. Y hay que tener cuidau, ni hay qui andar cerca di áhi, de los cerros malos” (en Vidal de Battini, 1984a:82).

Estos relatos resuenan con el de una anciana entrevistada en el video que se exhibe en la sala “La Reina del Cerro” del MAAM.

“Bueno, yo he salido al cerro, al más nevado. Hemos salido con mi marido Pedro... hemos salido encima y nos hemos sentado, así, en una piedra como está esta. Y mire usted, no había ninguna nube, ninguna nube, nada, nada... nos hemos sentado a comer, estábamos comiendo tranquilos. Y ha salido ahí la nubecita, chiquitita nomás. Y se ha comenzado a crecer más, más, más. Y nos hemos ido, hemos bajado filito abajo, filito abajo, hemos llegado a la abrita²²⁶. Y ya hemos visto la pirquita²²⁷, allá. Bueno, él sabía, ¿no? Y yo he visto la pirquita allá. Y entonces él dice: “de ahí han sacado la momia, aquellos años”, dice, “ahora no”. Vamos para ahí. Y yo iba, ya, cerquita de él. Y ya he comenzado a tiritar, así, porque ya los perros, hemos visto que ya estaban... uno por acá, otro por allá, así, los perros, meta rascarse... Bueno, digo yo, pero yo ya estoy tiritando, ya me voy. No podía caminar yo, y

224 “Paredecitas”, bardas pequeñas.

225 “Vueltear”, dar vueltas, perder tiempo.

226 Un “abra” es un valle o abertura ancha entre dos montañas.

227 “Pirca”: vocablo quechua que designa un muro de construcción rústica y baja altura, realizado con piedras sin labrar calzadas sin mortero.

llegar donde era el caminito. Me ha llevado él, me ha traído al caminito, me ha dejado ahí. Pero yo ya estaba por descomponerme, ¿ve?, del estómago. ¡Pero si estaba bien! ¡He comido y he comido bien! Pero eso sería el mal aire... ¿qué sabrá ser? Andá yendo, pues, dice. Yo caminaba, me rodaba, caminaba más ahicito y me rodaba, y ya me sentaba. Ya comenzó a desnublarse, ya se han comenzado a retirar. Nada. ¿Cómo es esto?, digo. Y nos hemos sentado ahí, junto a una piedra y ya estaba bien, yo. Ya no me he descompuesto, nada. Los perros ya también, nada. Ahí, nomás, estaba el mal aire”²²⁸.

Los cerros protegen, entonces, los tesoros, son celosos de sus riquezas. Y los entregan sólo a determinadas personas. Pero también conservan el recuerdo de los tesoros saqueados en el “mal aire” que rodea el lugar exacto de la extracción y en la amenaza de la “descomposición” espejada de las condiciones ambientales, los animales y el cuerpo de quien lo transita. Que esa momia en particular, la del Chuscha, haya dejado un mal aire al ser trasladada a Buenos Aires parece un juego de palabras, aunque también puede pensarse como el reconocimiento del fracaso del cerro en la protección de lo propio o su voluntad de entregarlo a personas de fuera, la reedición de un sofocante sentimiento de expropiación en el eje de alteridad que analicé en el capítulo anterior.

¿Cuál es el tesoro que debe protegerse? ¿Los metales preciosos, el recuerdo de otras épocas? ¿Y cuál el peligro que debe reprimirse? ¿La profundización de la desigualdad por acumulación de riquezas, la manifestación de un modo de vida que cuestiona órdenes vigentes y narrativas oficiales sobre el pasado? ¿O el retorno de un trauma histórico, la marca de un castigo, el terror? En esa misma compilación, Vidal de Battini comparte numerosas explicaciones acerca de lo que en el noroeste argentino se entiende como “tapados”, tesoros enterrados (1984a:314-360). Algunos están en los cerros, pero no necesariamente. Y son de distintos tiempos: de los “antiguos” o el Rey Inca -el rescate que se pagaría a Francisco Pizarro por la vida del Inca Atahualpa-, de los jesuitas, de las guerras independentistas (especialmente el “Éxodo Jujeño”²²⁹), o el producto de las correrías de bandidos y “montoneras” de la guerra civil que siguió a la independencia. Además de los cerros, otras entidades pueden proteger o entregar estos tesoros. Algunas son de filiación

228 Disponible en la sección “Multimedia” de la página oficial del MAAM. <http://www.maam.gob.ar/index1.php#>. Consultada el 7/8/2018. Aquí copio textualmente la transcripción que figura como subtítulo del video.

229 El “Éxodo Jujeño” fue una estrategia planeada por el General Belgrano en las guerras independentistas luego de una serie de derrotas sufridas al sur de Bolivia en 1812. Con la finalidad de frenar el avance realista, Belgrano consiguió que todo el pueblo de Jujuy marchara hacia Salta y Tucumán, al sur, quemando previamente las cosechas y otras fuentes de aprovisionamiento, así como toda instalación que pudiera dar refugio al ejército enemigo. Los jujeños trasladaron las escasas posesiones que pudieron rescatar cargándolas en carretas a lomo de mula. Un portal oficial del Gobierno de Salta narra este episodio histórico: <http://www.portaldesalta.gov.ar/exodo.htm>. Consultado el 8/8/2018.

andina, como el “Coquena”²³⁰ o la Pachamama, y otras parecen reinterpretaciones locales del catolicismo, como “El Tío”²³¹, “El Diablo”.

Uno de esos tesoros es una carreta llena de oro, del General Belgrano o de un vecino que escapaba de la montonera de Felipe Varela²³². Decía Santiago Argentino Sánchez: “... según se cuenta, hay enterrada una carreta llena de oro y que varias personas han querido sacar ese tapado... En el lugar del tesoro salen luces y cuando pasan a caballo, los animales si asustan y no quieren pasar”. Agregaba: “... nadie la puede sacar. Es como un lugar encantado” (en Vidal de Battini, 1984a:315-316). Algunas personas los han encontrado, pero al volver ya no estaban:

“Otros dicen que era un viejito que vivía solo y tenía una nietita que cuidaba sus ovejitas. Dicen que un día había salido la nietita con las ovejitas... Que ha subido al cerro y se ha dado de golpe con las cuarenta cargas de plata. Entonce que ella piensa cómo iba hacer para avisar a su abuelito. Y se fue a la casa... Y han ido al otro día y no han encontrado nada. Y si han vuelto a perder las cargas. Todos sabían que los realista, cuando tuvieron que disparar, enterraron cuarenta cargas de plata y la pastorcita perdió la suerte por avisarle al abuelo. Eso no se avisa” (en Vidal de Battini, 1984a:322-323).

Los lugares donde están enterrados los tesoros pueden reconocerse porque se ven como luces en la noche, especialmente la de San Bartolomé (24 de agosto)²³³, cuando “... se

230 El Coquena “... es el rey de las vicuñas, de las llamas, de los guanacos, en fin, de todos los animales que habitan en las serranías, y también de los minerales y de los tapaus que puedan haber en la zona donde él reina”. Se lo describe como un hombre de pequeña estatura, con cara “blanquita”, que usa un gran sombrero y se viste con ropas tejidas. Vive en los cerros más altos y pastorea de noche una manada de vicuñas, cargadas con plata que brilla con la luz de la luna. Cuando los cazadores usan armas de fuego, se enoja y castiga. También protege los tesoros de los cerros. Puede hacer que el tiempo se descomponga, que los caminantes se pierdan y cambia de un lado a otro las vetas minerales y los tesoros enterrados. Suelen verlo los pastores y los cazadores (Vidal de Bettini, 1984b:695-726).

231 El Tío es una de las expresiones del diablo, toma la forma de “... un gaucho muy bien vestido que luce un ensillado con prendas de plata. Al andar el caballo, las riendas, las espuelas y los enchapados producen el ruido de la plata. Algunos cuentan que este gaucho les conversa a los hombres que encuentra y les habla de la forma de conseguir grandes y fabulosas riquezas y los invita a firmar un contrato. Generalmente se convidan licor y toman juntos” (Vidal de Bettini, 1984b:265). Algunos se encuentran con él, otros lo van a buscar a las “salamancas” -su casa, lugares, generalmente cuevas, donde se hace música, se baila y se toma- para pedirle “... lo que queren y le dan la virtù para ser médico, para tocar la caja o la quena, para tener suerte en lo que sea” (p.267). El Tío de los mineros se aparece dentro de las minas. Puede adoptar otras formas, de hombrecito de baja estatura y un pene inmenso, o de un capataz con casco de ingeniero, a quienes temen, pero a quien realizan ofrendas para dar con una buena veta de mineral.

232 Felipe Varela fue uno de los últimos caudillos que se opusieron a la centralización del poder en Buenos Aires. Encabezaba lo que denominó “Ejército de la Unión Americana”. Nació en la provincia de Catamarca, en un valle muy próximo a los valles Calchaquíes. El foco geográfico de su resistencia fue el noroeste argentino y las provincias cuyanas, inmediatamente al sur. Murió en el exilio en Atacama, Chile. Otro acontecimiento histórico reseñado en el portal de Salta señala que, en 1867, al verse perseguido por su antiguo aliado, Octavio Navarro, gobernador de Catamarca, Varela intentó aprovisionarse de armas en Salta, lo que fue impedido por los sacerdotes del templo de San Francisco. Ver: <http://www.portaldesalta.gov.ar/varela.htm>. Consultada el 8/8/2018.

233 Cada 24 de agosto, en la “villa imperial” de Potosí (Bolivia), el centro minero más importante de los dominios coloniales españoles en América, se celebra una fiesta popular, “los ch’utillos”. Según las leyendas recopiladas por distintos estudiosos bolivianos, un día como ese de finales del siglo XVI San

ven arder unas llamas blancas ande 'tá el tapao, pero naide si anima a llegar. Cuando han querido llegar, se desaparecen las llamas. Tiene que ser una persona que esté destinado para eso, entonce lo encuentra” (en Vidal de Battini, 1984a:327).

Respecto a los tesoros de los incas, decía Antonio Nieto:

“Se cuenta que vivía un rey indio muy rico, que lo habían tomao preso los españoles y que lo iban a matar. Entonce, por la vida les ha ofreció una cantidá de oro y plata como toda la distancia que alcance a señalar el bastón a la altura del hombre, y en redondo. Como lo habían muerto no más, creyendo que así iban a agarrar más riquezas, el alma del rey dejó todo en encanto... los que van a buscar riquezas no las pueden hallar, porque todo está en encanto por la gente interesada que quere hacerse rica” (en Vidal de Bettini, 1984a:344).

No sólo el rescate del Rey Indio está protegido por “encantos”, sino también las minas que los incas explotaban en distintos puntos del actual noroeste Argentino, por ejemplo el cerro Famatina:

“Dicen que en el tiempo de los indios había en el cerro Famatina una mina di oro muy rica, donde el oro si hacía masa y que la trabajaban los indios, cortaban el oro a cincel y lo llevaban en cogotes de guanacos al Perú, por el Camino del Inca, que va por el filo 'el cerro. Cuando vinieron los jesuitas se hicieron amigos de los indios y les avisaron el secreto de estas riquezas. Los curas la trabajaron y se llenaron di oro, pero cuando los han corrió de aquí se enojaron y taparon la boca de la mina, maldiciendolá y diciendo que ningún cristiano debía poner los pies en ella. Desde entonces muchos la han buscado y nadie la puede hallar. Algunos, cuando ya andaban cerca, el cerro se enojaba, y en lo mejor que estaba el sol, se formaba una nubecita y empezaba un temporal que tenían que tocárselas pal bajo muy ligero si no querían morir en el cerro. El cerro guarda el tesoro que dejaron los jesuítas y nadie lo va a encontrar” (en Vidal de Bettini, 1984a:359).

Por su cuenta o por intermediación de distintas entidades, los cerros que guardan todos estos tesoros -fragmentos un pasado violento y de despojo, la memoria inscrita en el paisaje- se valen de distintos medios para protegerlos: las nubes, las tormentas, los malos aires, la confusión de los espacios, la locura, hasta la muerte. Algunos pueden acceder a ellos a través de ofrendas e intercambios, pero sólo si están destinados. Llamativamente, el

Bartolomé habría vencido finalmente al diablo, que habitaba en las galerías de las minas y solía tentar a gente con riquezas y placeres carnales. La capilla del santo, lugar donde comienza la celebración, está construida exactamente en la entrada de la “cueva del diablo”, una “boca negra con picos como dientes, una caverna oscura, misteriosa, objeto durante muchos siglos de las leyendas más curiosas”. La cueva está enclavada en una formación geológica en la que “el pueblo descubre figuras de diablo, cara del Inca, gorra de soldado. Se cuenta que en tiempo de Mariano Melgarejo (presidente de facto de Bolivia entre 1864 y 1871, conocido por sus abusos contra la población indígena), un regimiento del tirano fue tragado sin salvarse un solo soldado”. Ver: <https://www.educa.com.bo/tags/fiesta-chutillos>. Consultada el 16/08/2018. En los topónimos y en las propias formaciones rocosas de este espacio geográfico en el que se integraba el noroeste argentino se inscribe, así, una geografía poética compuesta de fragmentos de memoria también de distintos tiempos que van desde épocas prehispánicas hasta el siglo XIX.

mismo reconocimiento de una voluntad en las montañas y la predestinación para encontrar tesoros se hace presente en los relatos de los dos directores de la expedición al Lulllaillaco, Constanza Ceruti y Johan Reinhard.

Arqueología, género y destino²³⁴.

En una entrevista de 2002, ante la pregunta de si había imaginado que iba a lograr un “descubrimiento tan importante”, Constanza Ceruti respondió: “Nunca esperé algo tan magnífico como esto; aunque en el fondo del corazón, estaba latente que debía de tener una responsabilidad en algo grande”²³⁵. En sus vacaciones de infancia en las sierras, en sus estudios y en la preparación para escalar montañas, ella sentía que estaba destinada a cumplir un papel en “algo grande”. Sucedió después de mucho tiempo de trabajo infructuoso en la cumbre del Lulllaillaco, seguido de tres días de tormentas de nieve. Allí, en la altura, frente a los cuerpos de los niños ofrendados, la arqueóloga tuvo una experiencia que caracterizó de este modo: “Silencio interior, un sentimiento casi místico, una experiencia arrebatadora y de profundo respeto hacia quienes ofrendaron sus vidas”²³⁶. “De pronto todo tenía sentido y estaba a la vista”, diría en otra entrevista²³⁷. Más adelante, confesaría:

“Cuando estoy mucho tiempo en la ciudad, la montaña me llama en mis sueños; y cuando estoy en la montaña, sueño que me baño, me visto de blanco, y me voy a comer tarta de verdura, de esas que me hace mamá... cuando voy a la montaña le ofrendo un caramelo, un chocolate o un dulce. El ascenso se hace de madrugada para llegar de día. Apenas salgo de la carpa, me arrodillo y rezo “al de arriba”. El éxito de una cumbre se lo debo a los rezos de mamá, y a las ofrendas que le doy a la montaña”²³⁸.

La montaña y la madre, dos voluntades entremezcladas en su experiencia, identificadas una con la otra en sueños, mediadas por ofrendas -siempre nutricias- y oraciones a dios. “La montaña sustenta mi universo. Es la fuente de mi nutrición espiritual. Si

234 Juego de palabras en torno a una frase de Freud sobre la genitalidad revisada y criticada por el psicoanálisis feminista, y retomada en una multitud de obras psicoanalíticas: “Podría decirse aquí, parodiando un famoso dicho del gran Napoleón: «La anatomía es el destino».” [2007(1912):183].

235 “Una argentina es la única experta en arqueología de alta montaña”, entrevista a Constanza Ceruti publicada en *Clarín* el 21/01/2002. En: https://www.clarin.com/sociedad/argentina-unica-experta-arqueologia-alta-montana_0_rysW5xleCKe.html. Consultada el 23/02/2018.

236 “La arqueóloga argentina de las momias de Salta”, entrevista a Constanza Ceruti publicada en *La Nación* el 09/04/1999. En: <https://www.lanacion.com.ar/134279-la-arqueologa-argentina-de-las-momias-de-salta>. Consultada el 22/02/2018.

237 “En busca de los misterios que ocultan las momias incas de Salta”, entrevista a Ceruti publicada en *Clarín* el 06/04/2002. En: https://www.clarin.com/sociedad/busca-misterios-ocultan-momias-incas-salta_0_rk9gCIHl0Ke.html. Consultada el 23/02/2018.

238 “Una argentina es la única experta en arqueología de alta montaña”, entrevista a Constanza Ceruti publicada en *Clarín* el 21/01/2002. En: https://www.clarin.com/sociedad/argentina-unica-experta-arqueologia-alta-montana_0_rysW5xleCKe.html. Consultada el 23/02/2018.

estoy en la montaña, soy feliz. Si no, la extraño”, dijo en otra oportunidad²³⁹. Con el permiso del padre -“el de arriba”- y el director -Reinhard- puede adentrarse en ella y “hacer visibles”, recuperar los “tesoros” de su interior, fragmentos de pasado. En sus relatos no hay temor ni ansiedad, tampoco se trasluce un deseo de dominio, sino sólo de retornar, estar allí.

En estos sueños y asociaciones de Ceruti, en las leyendas compiladas por Vidal de Battini y en las explicaciones del MAAM sobre el vínculo simbólico entre las montañas y el agua -que en los cerros está el secreto de la fertilidad, las lluvias, la multiplicación de los animales-, se hace presente una potencia materna. Este conjunto de fragmentos textuales dan cuenta de la ambigüedad de esta potencia, que retiene para sí o que entrega, que da o se enoja -y castiga-, que nutre y al mismo tiempo puede matar. A veces es autónoma, como la Pachamama; a veces la controla una entidad masculina, el Padre o su alter-ego -el Tío-; y a veces la cuidan figuras que podrían interpretarse como sus hijos -el Coquena-.

Reinhard, en cambio, en *The Ice Maiden*, después de traducir el nombre Lulllaillaco como “agua que miente o engaña”, escribe: “... despite its huge massif and permanent snow, no rivers extend far out from it. Men crossing the barren Atacama Desert must have indeed felt deceived when they passed the mountain and did not find flowing water”. Se identifica con otros hombres decepcionados porque el volcán no les entrega lo que esperan después de haber atravesado un desierto “estéril”. Pero, además, el “Lulllaillaco played tricks on us in other ways, especially due to its size and the clear desert air causing us to constantly underestimate distances” (2006:280). Tiene el poder de engañar con las distancias. El recuerdo de estar por primera vez junto a las ruinas de la cima, catorce años antes del hallazgo, revive en él una impresión muy particular:

“A sense of power swept over me simultaneously with feeling of oneness with nature. At that moment I was convinced the Inca priests had experienced exactly the same emotion. I felt like I had walked through a warp in the time-space continuum. From that time on, I always thought of Lulllaillaco as the mountain of my dreams” (2006:281).

Lo que en Ceruti es una experiencia mística, espiritual, en Reinhard se convierte en experiencia erótica: la “unidad” con la naturaleza lo inunda de una sensación de poder. Y la identificación (¿rivalidad?) con otros hombres, los sacerdotes incas del pasado, consolida esa sensación. Ocurre una extraña sustitución en la fórmula típica del deseo, el Lulllaillaco es la “montaña de sus sueños”, un espacio difícil de conquistar por su tamaño, por las

239 “Constanza Ceruti, una arqueóloga argentina a lo Indiana Jones”, entrevista a Ceruti publicada en la revista *Viva*, de *Clarín*, el 22/10/2017. En: https://www.clarin.com/viva/constanza-ceruti-arqueologa-argentina-indiana-jones_0_rk03UXrTb.html. Consultada el 23/02/2018.

circunstancias geográfico-ambientales, por sus “trucos”. En su relato sí se trasluce una voluntad de dominio, acompañada de ansiedad y temor por los peligros de esa conquista. Para él, entonces, la montaña también es femenina, aunque no la identifica con su madre, algo que el psicoanálisis podría contradecir fácilmente asumiendo la actuación de una serie de asociaciones inconscientes, las fantasías edípicas²⁴⁰.

A partir de aquella primera ascensión, Reinhard buscó como en una obsesión los medios que le permitieran volver a conquistarla, arrancarle sus secretos. Retornó en 1999: “Fourteen years after I last climbed Lulllaillaco, I was returning... to fulfill my dream” (2006:284). Los “trucos” de la montaña se repitieron. Mientras ascendían, él y sus compañeros confundían una vez más las distancias. El segundo día, soleado y sin viento, a pesar de que el arqueólogo sentía que el Lulllaillaco “... seemed friendlier, more welcoming”, el fotógrafo de la *National Geographic* alucinaba, comenzaba a mostrar síntomas de edema pulmonar y cerebral, y podía morir²⁴¹. El fotógrafo tuvo que bajar y el trabajo se complicó los días siguientes. Las mañanas eran soleadas, pero pronto se nublaba, se desataban tormentas de nieve, los rayos caían muy cerca. Así varios días. Cuando el tiempo mejoró, el arqueólogo estadounidense trepó al punto más elevado de la cima:

“The view was even more spectacular... I spied several of the volcanoes... and I knew that almost all of them bore evidence that the Incas had reached their summits. When viewed as a whole, I was overwhelmed by what Incas had accomplished. As Arcadio had said once in awe, “*Los Incas fueron hombres* (the Incas were men)”²⁴² (Reinhard, 2006:296).

La majestuosidad de las montañas destacaba, para Reinhard, la abrumadora masculinidad de los Incas. En el capítulo anterior abordé brevemente este tema en relación al ajuar de los niños pequeños y el de “La Doncella”, marcada por aquel poder tutelar condensado en el diseño del textil que la acompañaba, la “llave inca”. La evocación imaginaria de esa potencia masculina tiene sus huellas en el MAAM, en el homenaje a los

240 El psicoanalista argentino Ariel Arango, en su libro *Los genitales y el destino* analiza una serie de fantasías inconscientes en torno a la genitalidad. “La tierra es mujer... pareciera que, siendo tan grande su sugestión amorosa, todo lo que se introduce en la tierra se transforma, inconscientemente, en un falo. Por eso, del mismo modo que cuando el macho *coge* a la hembra no sólo la *penetra* sino que, además, siente que la *posee*, así también todo instrumento que se *mete* en la tierra termina convirtiéndose en un emblema de propiedad” (2010:25). Agrega: “la propiedad de la tierra es la primera, la más honda y la más lujuriosa porque si la tierra es mujer, esa mujer es, además, madre. Ése es su nombre preciso. En casi todas partes ha sido llamada la Gran Madre... Poseer a la madre: he aquí el complejo de Edipo” (2010:28-29).

241 Días después, Reinhard tampoco se sentía bien, temía tener un edema en curso, se preguntaba si alucinaba: “My chest was sometimes so congested that I was not sure if the telltale bubbles of pulmonary edema were there or not. I realized that I was becoming obsessed. I was determined not to leave the summit while we were still unearthing mummies, whatever risk. ‘At least I’m not hallucinating’, I told myself. ‘If that starts, I’m finished’” (Reinhard, 2006:302).

242 Español y cursivas en el original. Arcadio era uno de los trabajadores peruanos de la expedición.

hombres que escalaron previamente el Llullaillaco, en la omisión del nombre de Constanza Ceruti y, sobre todo, en lo que interpreté como metáfora de violación en el acceso a la sala donde se exhiben los cuerpos.

En su libro de memorias, Reinhard también explicita un sentido de predestinación. Evocando sus pensamientos en el momento en que comenzaron el descenso, habiendo ya desenterrado los cuerpos de los tres “Niños”, escribió:

“... a new truth dawned on me. Events had come so fast that only now did I realize my Andean reserch had not been the new stage in my life that I had once believed. While still in my teens, I had set out to acquire a variety of “tools” to help make my mark as an anthropologist and explorer... In the Andes I had been able to combine such academic disciplines as archaeology and ethnography with everything from cinematography to mountaineering and scuba diving. Now I realized that my Andean project was the continuation of a course I had chosen while still a boy and stood as a metaphor for all that I had been trying to do with my life. I felt the powerful tug of destiny... this was the real end of my work in the Andes” (Reinhard, 2006:309).

Un “tirón” del destino lo llevó a los Andes, donde la serie de destrezas intelectuales y físicas que cultivó a lo largo de su vida adquirieron sentido de repente, se combinaron para producir un acontecimiento único. Debía ser él, debía ser allí, en ese momento.

En dos textos de historia de la arqueología argentina, uno destinado a lectores especializados y el otro de difusión, se hace patente este mismo sesgo de género en la disciplina. En el primero, Jorge Fernández dedica un acápite a la “Presencia de la mujer en la investigación arqueológica”:

“La mujer es invaluable auxiliar en las excavaciones metódicas, tanto por su capacidad organizativa como por la paciencia que ellas reclaman. La accesibilidad a las regiones arqueológicas remotas... ya no hacen del arribo al trabajo arqueológico una aventura, pero el autor rinde su homenaje a distinguidas arqueólogas y compañeras de arqueólogos de otras épocas que sí conocieron aquellas dificultades... en las que el autor materializa el tributo de su homenaje a la mujer argentina, que por sobre todas sus otras cualidades se honra en la posesión de estas dos, que son la abnegación y el compañerismo” (1982:56)

Capacidad organizativa, paciencia, abnegación y compañerismo es lo que se espera de las mujeres en el trabajo arqueológico, donde se transforman en “invalorables auxiliares”. En cambio, el espíritu de aventura, la potencia física y la facultad de conducir las expediciones son patrimonio masculino. Reinhard dedica varias páginas de su libro *The Ice Maiden* a remarcar las virtudes de Ceruti como asistente, su voluntad tenaz, su capacidad, especialmente para las notas de campo, su paciencia (2006:298 y ss). Pero, como señalé en

el primer capítulo, en la montaña, el trabajo de ella dependió de la autorización del director frente a los otros miembros masculinos de la expedición. Además, ha sido borrada de la narrativa del MAAM, aunque sus libros se venden en la tienda.

En el segundo libro de historia de la arqueología argentina, Federico Kirbus narra el trabajo pionero de los arqueólogos de Buenos Aires en el noroeste argentino:

“Los innumerables restos arqueológicos de toda la vastísima área... estaban allí, esperando que alguien como el Príncipe en el cuento de la Bella durmiente las despertara de su centenario, y a veces sin duda, varias veces milenario sueño y las hiciera hablar... Para Ambrosetti²⁴³ el objetivo era claro: explorar el noroeste hundiendo la pala en diversos sitios sabiamente elegidos... El objetivo de la primera excursión es Pampa Grande, y el de la segunda y tercera temporada de excavaciones, La Paya, ambos en la provincia de Salta. En rigor es la excavación de La Paya el primer trabajo de envergadura, en cuanto a la cantidad y diversidad de objetos exhumados del suelo aún virgen...” (Kirbus, 1976:14-15).

Un “príncipe sabio” “hunde su pala” en “suelo aun virgen”, un trabajo de “envergadura”, y despierta, así, a una “Bella Durmiente” (¿una “doncella” dormida?) a la que hace hablar. Más metáforas de violación. Respecto de otro de los pioneros, Eric Boman, el autor señala lo afortunado que fue de ver los sitios “en su estado original”:

“Desde que fueron abandonadas por sus moradores indígenas, la mayoría de las poblaciones no habían vuelto a ser tocadas por las generaciones posteriores... por un temor innato de que en las casas de los antiguos vivían los espíritus errantes de sus antepasados. Aun en el día de hoy la desconfianza por todo lo que sea un “antigal” es muy grande en el noroeste” (1976:23).

Profanación y violación confunden sus sentidos al hablar del trabajo arqueológico de estos primeros exploradores, siempre hombres, siempre provenientes de Buenos Aires, o Europa, o EEUU. Pareciera que cada expedición y cada hallazgo de estas características, reeditara un imaginario de exploración colonial de “tierra virgen”. El deseo orientado hacia los sitios nunca “tocados”, los “antigales” temidos o reverenciados por los habitantes del lugar. La particularidad de Reinhard es que reconoce la prioridad de los incas, lo que subraya su propia masculinidad: los incas sí que eran “hombres”.

En estos fragmentos vemos converger tres dimensiones que McClintock incorpora a la reflexión sobre la contienda imperial inglesa en el siglo XIX: raza, género y clase, no entendidas como campos separados de la experiencia, sino experimentados en sus relaciones a veces contradictorias y conflictivas. Hombres y mujeres, colonizadores/as y

243 Juan Bautista Ambrosetti fue uno de los iniciadores de las disciplinas antropológicas en Argentina, desde la Universidad Nacional de Buenos Aires. Participó en la creación del Museo Etnográfico, que hoy lleva su nombre, del que fue primer director.

colonizados/as viven de formas distintas las relaciones de poder, "... desire and rage, memory and power, community and revolt are inflected and mediated by the institutions through which they find their meaning - and which they, in turn, transform" (1995:15). Al igual que en la descripción del mapa de una mina de diamantes del África con que la autora comienza su texto *Imperial Leather*, trazado por un explorador inglés con su propia sangre, el Lullaillaco aparece simultáneamente como lugar de la sexualidad femenina (fertilidad, reproducción), fuente de un tesoro (patrimonio ligado a la producción económica) y sitio de disputas coloniales-imperiales-nacionales (confín de imperios antiguos, frontera internacional). En narrativas como las de exploración de "tierra virgen" o el hallazgo de "cuerpos intactos", se entrelazan memorias de violencia con elementos de fantasía, deseo y diferencia. Para la autora, en este tipo de representaciones, la sexualidad se vuelve tropo de las relaciones de poder, porque se usa como metáfora de relaciones no necesariamente sexuales (raciales y/o de clase) y porque la dinámica de género sería un aspecto crucial de todo proyecto imperial. McClintock remite estas figuras retóricas, "porno-tropías", a una larga tradición occidental que presenta el viaje masculino como erótica del éxtasis o el rapto sexual. En esa tradición, las mujeres eran presentadas como epitome de la aberración sexual, tan promiscuas como próximas al orden de lo bestial. La exploración de la tierra, confines y fronteras como espacios feminizados que así se abrían a las lógicas de la propiedad privada, se sancionaba políticamente como expresión de la subordinación primordial de las mujeres en tanto categoría de la naturaleza. Esta operación habría permitido encubrir un síntoma histórico (no arquetípico) que puede interpretarse simultáneamente como omnipotencia masculina -megalomanía- y como paranoia -ansiedad ante la pérdida de límites frente a lo desconocido-. La feminización de la tierra en el discurso imperial y el exceso de violencia militar desplegado en su conquista serían gestos compensatorios frente a la angustiante posibilidad de pérdida catastrófica de todo límite, el temor masculino a ser confundido, devorado, emasculado por lo desconocido, temor a la impotencia, la castración, la muerte.

Pero el mito de la tierra virgen "... is also the myth of the empty land, involving both a gender and a racial dispossession" (McClintock, 1995:30). Las narrativas patriarcales se aproximan a las narrativas coloniales. Según las primeras, ser virgen es estar vacía de deseo y agencia sexual, esperar pasivamente la penetración y la inseminación masculina. En las narrativas coloniales, la erotización del espacio "virgen" permite su apropiación. Si la tierra es

virgen, los colonizados no pueden reclamar derechos territoriales ancestrales y el patrimonio colonial blanco se asegura violentamente como penetración sexual y militar en un interior vacío. La diferencia de género y la diferencia racial se construyen en la desautorización de la agencia de las mujeres y los colonizados, ambos presentados como “primitivos”.

Tal vez en este imaginario de incursión -“expedición”- en la interioridad y anterioridad de espacios “vírgenes” reside parte del carácter colonial de la arqueología como se constituyó en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. Un saber científico, discursivo, junto a una serie de prácticas sin discurso que se perfilaron como tecnología de apropiación patrimonial, desposesión de los pobladores locales y desautorización de sus saberes y experiencias sobre el pasado en el presente, tildadas de “superstición”, “mito”, “leyenda”. Un imaginario violento sepultado en los estratos más profundos del discurso disciplinario, pero exhumado, actualizado en el Lulllaillaco y el MAAM por las particularidades del hallazgo. Los “Niños”, materialización encarnada de un “tesoro de la memoria”, habilitan el retorno espectral, fantasmático, de lo que se imaginaba superado. Son a la vez un tesoro que brilla como en los relatos populares y una “imagen que refulge en un instante de peligro”, al decir de Walter Benjamin. Como pasado cargado de “tiempo del ahora”, tienen la potencia de hacer saltar el *continuum* de la historia: “No se trata de que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado; la imagen es aquello en donde el pasado y el presente se juntan para constituir una constelación... la imagen del pasado que relampaguea en el ahora es una imagen del recuerdo” (Benjamin, 2008:95-96).

Y tal vez en las experiencias distintas de Reinhard y Ceruti, marcadas para él por la ansiedad de su masculinidad en peligro y una obsesión casi erótica con la montaña, y para ella por la comunicación nutricia y recíproca con lo materno de la montaña, sea posible adivinar los matices de la afectividad suprimida en los discursos disciplinarios, vinculados con el género, la raza y la geopolítica.

Los indios en el espacio de muerte.

Estudí mi licenciatura en antropología en la segunda mitad de la década del '90. Poco tiempo antes del hallazgo en el Lulllaillaco participé de dos viajes de campaña a una pequeña localidad de entre 250 y 300 habitantes en Catamarca, provincia inmediatamente al sur de Salta, ubicada en un valle paralelo al Calchaquí. En el primer viaje, mi primera experiencia arqueológica en el noroeste argentino, fui parte del equipo de excavación de un

sitio pre-incaico en la cima de un cerro. En el segundo, desde la cátedra de “Métodos y técnicas de la investigación socio-cultural”, entrevistamos a los pobladores. Una tarde, una de las profesoras anunció que iríamos a la casa de un señor mayor, curandero, para que nos contara la historia de las ruinas. Cuando llegamos, el señor ya estaba bien “machado” (borracho), lo que lo ponía locuaz. Se sentó en un banquito en el patio de su casa y nosotros, los estudiantes, alrededor de él directamente sobre el piso de tierra. La historia que contó fue la historia del diluvio universal, adaptada a las circunstancias locales. Describió cómo, en la cima de un cerro próximo, se había construido una barca a la que subieron una pareja de cada animal de la zona (el “león” -puma-, el cóndor, el guanaco) y cómo había empezado a llover. Esas lluvias habían provocado “volcanes”²⁴⁴ que sepultaron las casas de los “antiguos”. Es por eso, decía, que las casas están hoy bajo tierra, hay que cavar para encontrarlas. Alguien preguntó si los antiguos eran sus antepasados. “No”, dijo, “nosotros somos cristianos, a los ellos los mató todos el volcán”. La historia nos dejó perplejos y nos divirtió. Para nosotros, en sus rasgos y los de toda la población, era obvio que gran parte de su ancestría era indígena, algo que el equipo de antropología biológica pretendía probar. ¿Cómo era posible, entonces, que creyera y repitiera la historia del diluvio? ¿Ese era el saber que la profesora pretendía que registráramos, sin rastros de “pureza” identitaria, “contaminado” de discursos religiosos coloniales? No lo problematizamos, no hablamos más del tema, tampoco escribimos sobre eso. Una anécdota más, otro “resto” fuera de los “intereses científicos” que perseguíamos²⁴⁵.

En los relatos recopilados por Vidal de Battini en las provincias del noroeste argentino hay varias referencias a los antiguos y el diluvio. Por ejemplo, contaba Venancio Segovio:

“Los antiguos son de la primera regeneración, cuando ha venido el diluvio. Nosotros somos de la segunda regeneración. Los antiguos 'tan en los antigales, el güeserío no más... Nuestro Señor si ha cansado de ellos porque eran malos y les ha mandau el diluvio. Dicen que ellos si han escondíu con sus cositas, con sus cántaros, sus platos, sus husos, en los hoyo, en las ollas grandes, pero lo mismo los ha tapau el diluvio. Los tapó no más el diluvio, y áhi 'tan, el güeserío. No sé qué siglo era. Un siglo medio viejo era” (en Vidal de Battini, 1984b:791).

Regina Humacata agrega detalles:

244 Así llaman a los aludes, desprendimientos de lodo y piedra ocasionados por exceso pluvial.

245 En la Universidad Nacional de La Plata, donde estudié, la carrera de antropología se dicta en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, a tono con la visión naturalista de la humanidad propia de finales del siglo XIX. Cuenta con tres orientaciones: arqueología, antropología socio-cultural y antropología biológica. Para la titulación, en lugar de una tesis, se exige que los estudiantes acrediten al menos 20 días de “trabajo de campo”. Es una formación típicamente empirista.

“Como antes eran raza de indios, diz que vivían en la oscuridá. Cuando Dios había dicho que iba a dar luz, la gente había tenido miedo. Diz que tenían miedo a la luz. Que sabían pensar que era un castigo la luz porque 'taban acostumbrados a la oscuridá. Entonces, la gente tenía ollas grandes y tinajas como nosotros, se entraban en esas tinajas, y otros se enterraban vivos. Otros se metían en sus ranchitos con todas las cosas que tenían para morir. En eso ha pasado Dios qui iba a dar la luz. Y ellos se han enterrau todos de miedo... Y áhi se ven los antigales enterraus con todas las cosas que ellos tenían. Son todos di antes del diluvio, porque ellos murieron cuando se inundó todo. Nosotros vinimos después del diluvio” (en Vidal de Battini, 1984b:793).

La oscuridad y la luz, el diluvio universal, dos temas del génesis bíblico, narraciones orales con variaciones, transmitidas de generación en generación en todo el noroeste argentino incluso hasta el tiempo del hallazgo del Lullaillaco. Una generación sepultada, “antediluviana”, con la que los narradores no establecen ninguna relación de filiación, a pesar de reconocerse habitando los mismos espacios, sentirse atraídos por el brillo de sus tesoros y temer las manifestaciones peligrosas de sus huellas en el paisaje.

El mismo tipo de relatos ha sido registrado por Gil García (2008) en un pueblo cercano a Potosí, Santiago “K”, en Bolivia, entre los años 2006 y 2007, aunque alterados por la necesidad de apropiarse de los restos arqueológicos para promover el turismo. Los santiagueños no reivindicán una identidad indígena u originaria, no son herederos de los *chullpas*²⁴⁶, porque no eran cristianos, no estaban bautizados; tampoco de los incas, a quienes acusan de haber impuesto su tiranía a los chullpas hasta extinguirlos; y menos de los españoles. Su discurso “mitohistórico” está marcado por episodios clave: el tiempo de los chullpas, la conquista de los incas, la fundación del pueblo por unos jinetes míticos, la aparición del Apóstol Santiago, y la desaparición de una mina de plata por un trato fallido con el Tío²⁴⁷. El autor afirma que los habitantes de esa localidad viven negando la tradición, tratando de desprenderse de lo que consideran atrasado, cosa de abuelos, y ansiando el progreso que, creen, viene asociado al turismo. A pesar de ser verbalmente negado, el miedo

246 El término *chullpa* designa genéricamente los entierros prehispánicos. Gil García afirma que “... los chullpas son considerados «antiguos presolares», habitantes de una humanidad anterior marcada por la guerra, el caos y la oscuridad. Según el «pensamiento andino», se extinguieron con los primeros rayos del Sol primigenio, secándose dentro de sus casas, razón por la cual en las ruinas arqueológicas se encuentran sus cuerpos momificados. Sin embargo, los santiagueños hacen igualmente responsables de la desaparición... a los incas, civilizadores genocidas que les ganaron una particular batalla contra el Otro, imponiendo así un espacio tiempo distinto. Una aparente contradicción que... cobra sentido al considerar a los incas como Pueblo del Sol y al Inca como el Sol mismo, de modo que los chullpas sufrirían una única extinción, provocada por la aparición del sol en el firmamento, interpretable en sentido astronómico o como metáfora de su conquista por parte de los incas” (2008:146).

247 Reaparece en estos relatos la figura del Tío, el diablo, custodio de las vetas minerales, que también registró Vidal de Battini para el noroeste argentino entre las décadas de '40 y '60.

a los poderes de los chullpas retorna resignificado en las prácticas espaciales. El pueblo es lugar seguro, pero los alrededores -algunos cerros, entierros y sitios arqueológicos- deben evitarse o transitarse con precauciones, ya que son espacios salvajes potencialmente peligrosos, poblados de “encantos” y habitados por “... entidades terribles que causan enfermedad, infligen daños físicos y acosan a sus víctimas hasta la muerte” (Gil García, 2008:154). La *enfermedad de la chullpa* es siempre un riesgo, las personas pueden “volverse chullpa... no crecer, quedarse consumido a semejanza de esos cuerpos abrasados por los rayos solares primigenios que aparecen en el interior de las estructuras chullparias, huesos y piel seca” (2008:157)²⁴⁸. Como en los relatos recopilados por Vidal de Battini, los chullpas también son guardianes de los tesoros antiguos, el *oro vivo* y la *plata viva de las wakas*, enferman a quienes hurgan en las ruinas buscándolos. Para Gil García esos miedos constituyen un recuerdo de la manera de ser *salvaje* de los antiguos, adoptan la forma de un recelo ante la posibilidad de tocar sus huesos que permanece aún cuando todos dicen ya no temerles. El oro, la plata y los huesos entrañan el mismo peligro, la enfermedad por contacto.

Más al sur, en la zona de Cuyo²⁴⁹, el punto más austral con presencia incaica en Sudamérica, esta relación con los restos de los antiguos cambia de signo. Mientras en el pueblo potosino la identidad se define por discontinuidad con los antiguos pobladores y el sordo temor de volverse como ellos -muertos, reseco, momificados-, aquí el proceso de re-etnización de grupos huarpes, una identidad considerada extinguida en la historia nacional, involucra la construcción activa de una continuidad, la “encarnación” vital de aquellos muertos -“disecados por la pluma historiográfica”- en los vivos (Escolar, 2007:17). Lo que en el pueblo de Bolivia es considerado una potencia dañina, aquí se manifiesta como fuerza sanadora. Los huarpes afirman que el “contacto” con restos arqueológicos -ruinas, huesos, momias, objetos- y el tránsito por el paisaje permiten adquirir destrezas prácticas (por ejemplo para la caza, la artesanía, la música) y capacidades curativas, mágicas o de adivinación. Es un contacto marcado por una serie de manifestaciones sobrenaturales -“aparecidos”, el diablo, “salamancas” y fantasmas²⁵⁰, luces, voces o sonidos extraños-

248 Ceruti da cuenta de la presencia de una creencia similar en el noroeste argentino, el “mal de los chullpas” o “pilladura de los gentiles” (2012).

249 La región denominada Cuyo se ubica en el centro-oeste de Argentina, y la conforman las provincias de Mendoza, San Juan y San Luis. En los territorios de las dos primeras se han encontrado rastros de ocupación incaica, incluyendo santuarios de altura y ofrendas de capacocho en viarias cimas montañosas.

250 En sus interlocuciones con habitantes de Cuyo, Escolar ha registrado una gran cantidad de referencias a la aparición de fantasmas -principalmente guerreros o brujos- en sitios arqueológicos o en escenarios de batallas con los españoles durante la colonia. Los pobladores entienden esas apariciones como mensajes

ligadas a los lugares de entierro de los antiguos y sus ajuares, “tesoros” omnipresentes en el imaginario geográfico de esta región. Moverse en el paisaje, tocar y dejarse tocar por los “restos” del pasado, en oposición al encierro del pueblo potosino en la traza urbana y el rechazo al contacto con esas materialidades, es una experiencia que tiende puentes vivenciales con el pasado. Al discurso identitario se agrega una dimensión ligada a la subjetividad que involucra la afectividad y el cuerpo como medios de construcción de relaciones vivas de ancestralidad. El pasado se hace presente en la experiencia, que marca simultáneamente a las memorias personales con huellas del espacio y al paisaje con trazos materiales de presencia de sujetos singulares (la práctica, por ejemplo, de agregar dibujos a rocas con petroglifos prehispánicos, “contaminando” así el registro arqueológico), aunando y yuxtaponiendo tiempos distantes en cada desplazamiento por el campo.

¿Qué es esto que viene del pasado y que, como la potencia maternal de la tierra, tiene la ambigua capacidad de dañar o curar, castigar o nutrir, matar o alumbrar otras formas de vida en el presente? Diego Escolar afirma que nos encontramos frente a un “escollo cognitivo”, si queremos comprender la emergencia de pertenencias aborígenes en el presente, debemos tomar en consideración experiencias sobrenaturales asociadas a los materiales arqueológicos. Y eso representa el mismo tipo de dificultad que Segato (2016b) identifica en el análisis antropológico de la experiencia religiosa. Fallan nuestras herramientas teóricas, que no pueden verlas más que como metáforas de otro orden de cosas, por ejemplo las estructuras productivas o las relaciones de poder. Pero lo que está en juego “... no son sólo diferencias valorativas y epistemológicas (sobre los procedimientos legítimos del conocer y definir lo verdadero), sino también el mismo estatus de realidad o existencia asignado a los... objetos del conocimiento” (Escolar, 2007:50). Más allá de las interpretaciones académicas, lo que sucede en sitios y/o museos arqueológicos, poder ver o tocar los cuerpos del pasado (momias, huesos, fantasmas), invisibles en las narrativas oficiales de la nación y la provincia, operaría para Escolar una suerte de “sutura ontológica” en que “la voluntad o necesidad de restituir un ser indio necesariamente debe unir convincentemente dos corporalidades, las de los muertos y las de los vivos” (2007:57).

Un *espacio de muerte* se instaura en la tierra de los vivos, diría Taussig (2002), espacio importante en la creación de significado y conciencia, administrado por instituciones estatales -en la producción de narrativas arqueológicas e históricas oficiales, en los

muy difíciles de interpretar, lo que les genera angustia, es una fuente de zozobra (2007:55 y ss.).

monumentos, en los museos, en los rituales conmemorativos públicos-. Un espacio que, como en el MAAM, reúne fragmentos de saberes científicos y religiosos, imágenes sueltas del pasado que sólo pueden significarse en las prácticas y su narración. Al investigar experiencias chamánicas en el Putumayo, Colombia, este autor las sitúa en relación con ese espacio de muerte, un espacio a la vez colonizado y colonizador en que "... la imaginación social ha situado sus imágenes metamorfoseadoras del mal y el infierno" (2002:27). A partir de la conquista y colonización europea de América, sostiene, distintos espacios de muerte se fusionaron en un fondo común de significantes que ligan las culturas de conquistadores y conquistados, pero lo hacen desconectados de sus significados, confundidos. No se trata de elementos de sociedades indígenas, europeas y africanas que se han sincretizado armónicamente en un nuevo espacio de muerte, "... the meaning of the key tropes and figures... is a meaning which takes into account and contests or enforces the political passions unleashed by the conquest process" (Taussig, 1984:94).

En este proceso, los infieles o paganos del tiempo de la pre-conquista fueron iconizados como figuras del mal, demoníacas. Esto es lo que se hace patente en los fragmentos antes citados de narraciones sobre los "antiguos", que actualizan relatos bíblicos del génesis, la creación divina de la luz y el diluvio como castigo de la maldad. Desde entonces, esos muertos viven para siempre inquietando la memoria del espacio de muerte colonizado. Pero ese espacio también tiene una función colonizadora, "... al mantener la hegemonía o la estabilidad cultural de normas y deseos que facilitan el gobierno de los vivos" (Taussig, 2002:150). En el MAAM se refuerza y reproduce la matriz de alteridad histórica que organiza la lectura del lugar social que ocupan actualmente los distintos grupos en el mundo de los vivos. El espacio de muerte, entonces, es contradictorio y está en disputa, es dominio privilegiado de transformación y metamorfosis, lugar de terror e incertidumbre, pero también de lo que revive y puede ser dotado de vida nueva. Allí coinciden la vida y la muerte, el mal y la salvación. De él emana un poder mágico, el poder "salvaje" de dañar o curar, que derivaría de su capacidad de disponibilizar imágenes confusas, significantes desconectados de sus significados, capaces por su desorden de habilitar condensaciones y desplazamientos simbólicos que -como en el trabajo onírico y en el chiste, descriptos por Freud- conectan tiempos y espacios múltiples, reviviendo memorias y experiencias pasadas.

"... el bloqueo de la experiencia por medio de la opresión política y de la represión psíquica puede acarrear un proceso subsiguiente mediante el cual esa experiencia se torna animada y consciente por

medio de mitos... este proceso está involucrado también en la conquista europea de sociedades “primitivas” y en la descomposición colonial de sus religiones. Sin embargo, los “fragmentos inconexos” que subsisten de esas religiones no son testimonio de la tenacidad de la tradición... son en cambio imágenes míticas que reflejan y condenan la apropiación experiencial de la historia de la conquista, en cuanto tal historia parece formar analogías y correspondencias estructurales con las esperanzas y tribulaciones del presente” (Taussig, 2002:442).

Es por eso que muchas de las imágenes del espacio de muerte son “imágenes dialécticas”, rompecabezas, imágenes compuestas, montajes capaces de “... capturar las infinitas, súbitas o subterráneas conexiones de lo disímil... son creadas por el autor pero también estaban ya formadas, o a medio formar, latentes en el mundo de la imaginación popular” (Taussig, 2002:445). Este concepto, propuesto por Walter Benjamin en sus *Tesis sobre la historia* (2008), fue retomado tanto por Taussig en estos textos, como por Mariana Botey (2014) en relación a la posible función redentora del pasado y su promesa de salvación mesiánica. Llamativamente, uno de los casos analizados por Botey, a través de un conjunto de categorías teóricas muy afín al que aquí propongo, tiene que ver con el hallazgo en México de los huesos de Cuauhtémoc en Ichcateopan, estado de Guerrero:

“La polémica que surgió alrededor del pueblo de Ichcateopan y el artefacto casi mágico de los huesos del héroe mexicano evolucionó en una metáfora compleja del campo de batalla por los constructos ideológicos en torno al pasado y el presente indígenas... dividió a historiadores, antropólogos, intelectuales públicos y políticos... hasta nuestros días queda una fisura en la conciencia nacional. De un lado de este cisma, una comisión fue enviada en los años setenta, reavivando la duda sobre la autenticación de los huesos, la excavación y los documentos. Del otro, emergió un culto alrededor de Ichcateopan, que devino en un sitio sagrado para los discípulos... [de] una tradición mesiánica que destiló un *corpus* profético acerca del retorno de lo indígena” (Botey, 2014:91).

Vale la pena recordar aquí algo que referí en el capítulo 2, que el hallazgo de los “Niños del Lullaillaco” fue interpretado por algunos integrantes de movimientos indígenas como un mensaje ligado al “renacer del pueblo Kolla”, muy vinculado también al contenido del poema de Gibaja que acompaña la cápsula exhibitoria en el MAAM: “Caminaremos... / No sólo con las ushutas, sino también / con la fuerza de nuestros pies”.

Cerros, vírgenes, doncellas y santos.

La ciudad de Salta recibe anualmente cientos de miles de peregrinos de distintos lugares de Argentina. Dos son los atractores principales. Uno, con foco en la Iglesia Catedral, se centra en las imágenes del *Señor del Milagro* y la *Virgen del Milagro* enviadas a Salta en

el siglo XVI por las autoridades eclesiásticas del Perú colonial, son sus Santos Patronos. Entre el 13 y el 15 de septiembre, días feriados, el Arzobispado organiza procesiones y fiestas religiosas en su honor a las que asisten más de 600 mil personas. Este culto oficial de la Iglesia Católica es también culto de Estado Provincial. Las autoridades políticas, civiles y militares, junto a la jerarquía eclesiástica, encabezan las procesiones²⁵¹. El otro foco está en las afueras de la ciudad, el barrio “Tres Cerritos”. Allí se ubica el santuario de la *Inmaculada Madre del Divino Corazón Eucarístico de Jesús* o *Virgen del Cerro*, una ermita que comenzó a construirse en 2001 y se terminó en 2003, aproximadamente el mismo tiempo de construcción del MAAM. La iniciativa provino de una mujer a la que todos conocen como María Livia, quien una década antes habría comenzado a tener visiones y recibir instrucciones directamente de la Virgen. Todos los sábados se congregan en la ermita cerca de 6 mil de personas -unas 300 mil al año, según cálculos estimativos-, aguardando la imposición de manos de María Livia²⁵². Tras la imposición, algunos “se agitan, se desploman, entran en trance”, otros “tiemblan, lloran, se marean”, y -dicen- a través de las manos de esta mujer, la Virgen cura dolencias y padecimientos. La jerarquía eclesiástica se mantiene cautelosa respecto a este fenómeno, que no goza de “reconocimiento ni inserción en la actividad orgánica y oficial de la Iglesia en Salta”²⁵³.

Es posible pensar que un eje espiritual une las afueras de la ciudad, el cerro como escenario de trances y manifestación de potencias inestables, con el centro estabilizado del poder secular que se nutre de éstas y otras potencias místicas, las del catolicismo oficial y los muertos ilustres de la historia. Además de las imágenes de los Santos Patronos, en la Catedral se encuentra el Panteón de las Glorias del Norte, donde descansan los restos de tres generales de la independencia, muertos a quienes se erigen monumentos y tienen lugar -con nombre propio- en la narrativa nacional. Es justo en ese centro, a escasos treinta metros de la Catedral, donde se ubica el Museo de Arqueología de Alta Montaña, que sólo en 2016 recibió poco más de 158 mil visitantes²⁵⁴. Su mayor atracción son los cuerpos de los “Niños”, exhibidos después de ser sometidos a un proceso de “estabilización”, de los cuales la “Doncella”, una virgen no consagrada, es la que genera mayor expectativa. El MAAM, además, recrea el volcán, que conservó los cuerpos intactos hasta su extracción. Un Señor,

251 Ver: <https://elmilagro.todowebssalta.com.ar/>. Consultada el 22/08/2018.

252 Ver: <https://lavirgendelcerro.todowebssalta.com.ar/>. Consultadas el 22/08/2018.

253 Ver: <http://www.ambito.com/375136-milagros-en-salta-santa-o-manosanta>. Consultada el 22/08/2018.

254 Ver: <http://turismo.salta.gov.ar/images/uploads/Anuario%202016.pdf>. Consultada el 24/08/2018.

el de los Milagros, dos vírgenes -la del Milagro y la del Cerro-, una “Doncella” acompañada por dos pequeños -del Lullaillaco-, y las montañas/cerros aparecen formando parte de una imaginería espiritual que se ofrece por igual a la devoción religiosa y al consumo turístico.

En varias conversaciones informales, algunos salteños -un taxista, dos trabajadoras y el conserje del hotel donde me hospedé- hicieron distinciones entre las imágenes. La Virgen del Cerro y los Niños del Lullaillaco serían importantes sólo para los turistas, lo cual es confirmado por investigadores como Suárez y Perez Marchetta (2015). Los salteños, en cambio, son devotos del Señor y la Virgen del Milagro, a los que en los últimos años se añade la *Virgen de Urkupiña*, traída del sur de Bolivia, que también se habría manifestado en la cima de un cerro en el siglo XVI²⁵⁵. Lo que nadie pone en cuestión es que las imágenes y los “Niños” tienen la capacidad de curar, algo en lo que profundizaré más adelante.

Como en los relatos de Santiago “K” en Bolivia (Gil García, 2008), lo inquietante ocurre en las afueras de la ciudad. Sucede igual en la montaña mágica venezolana visitada por Taussig (2015), donde los vivos son poseídos por espíritus muy diversos, muertos ilustres y anónimos, racializados -indios, negros y blancos-, benévolos y dañinos, agrupados en “cortes” encabezadas por la Reina de los Espíritus (María Lionza) y el Libertador (Simón Bolívar). En este par, marcado por una dinámica de género:

“Ella [representada por la montaña] proporciona, a la vez, inefabilidad y espacio representacional... existe no tanto como figura sino como la posibilidad misma de la figuración. En el caso de Él, por el contrario, su tarea es ubicar, fijar, centrar, definir una clara silueta en el espacio; por destino, Él ha de estar en mármol o en bronce... Ella es la médium sin-sustancia que es indispensable para toda representación y que la prefigura” (Taussig, 2015:193-194).

En el caso de Salta, uno de los integrantes del Panteón independentista, el General Güemes, es el destinado al mármol y al bronce, y es representado en cada celebración pública en los rojos uniformes de los gauchos y los ponchos salteños. La montaña, potencia materna que en Venezuela tiene nombre pero no figura, aquí toma forma en las imágenes de

255 Otras resonancias unen la historia de la Virgen de Urkupiña a los relatos populares sobre los tesoros de las montañas. Se dice que la Virgen, con el niño Jesús en brazos, se le apareció a una niña pastora muy pobre en la cima de un cerro. Comenzaron a hablar en quechua y la Virgen le dijo a la niña que llevara unas piedras a su casa. Una vez allí se produjo el milagro: las piedras se habían convertido en plata. “Ork’hopiña, Ork’hopiña” en quechua significa “ya está en el cerro”. Ver: <http://forosdelavirgen.org/213/virgen-de-urkupina-bolivia-15-de-agosto/>. Consultada el 22/8/2018. La fecha de la fiesta, además, tiene que ver con el tiempo ritual de la Pachamama, se la celebra el 15 de agosto, justo en mitad del mes en que hay que alimentar a la tierra, el mes en que sus bocas están abiertas y existe el riesgo de que entidades monstruosas y peligrosas emerjan de ella, mes en que los “tapados” brillan con más claridad (Fernández Juárez, 2008). Esta Virgen, entonces, también se relaciona con la ambivalente potencia materna de la tierra y las montañas, y como ellas, decide a quién entregarle sus “tesoros”.

las Vírgenes. Sólo parcialmente logra ser tutelada por Jesús -en la Cruz, Sagrado Corazón o niño de pecho-; deja siempre un “resto” que abreva de un exceso y amenaza la figuración, se adhiere a otras narrativas y otras imágenes que la traen de vuelta -en la Pachamama, en la milagrosa preservación de los cuerpos de los “Niños”, en las apachetas, en la geografía sagrada de los incas-, superando los mecanismos de represión instaurados por la evangelización (y a la vez gracias a los símbolos que ella instaure).

“El poder de la imaginería... brota cuando la historia vital encaja como una alegoría para los mitos de conquista, salvajismo y redención... la fe mágica y religiosa involucradas no son ni místicas ni pragmáticas, y ciertamente no son una adherencia ciega a una doctrina engeguedora. Constituyen, más bien, una epistemología de imagen donde se juntan certeza y duda, desesperación con esperanza, en la que los sueños... restablecen la significación de la imaginería de la que se han apropiado instituciones de la clase dirigente, como la Iglesia, para la tarea de colonizar las fantasías utópicas” (Taussig, 2002:213).

El Señor y la Virgen del Milagro forman parte de una configuración que actualiza mitologías coloniales sobre el “indio” -la matriz de alteridad- y narra geografías poéticas en que la tierra, fuera de la traza urbana, está poblada de “peligros”. El Señor del Milagro es una de dos imágenes enviadas desde España. Dice el relato oficial, sistematizado por Toscano (1901), que un día de agosto de 1592 esas imágenes aparecieron flotando en cajones de madera frente al puerto del Callao (Perú), sin que nadie pudiera identificar el barco en que habían llegado ni se registraran naufragios. Desde allí fueron trasladadas a Lima, después a Potosí -Villa Imperial que en aquel momento se encontraba en su máximo apogeo por la explotación de minas de plata- y finalmente a Salta por el Camino Real, que no era otro que el Camino del Inca o Qhapaq Ñan. Una parte ese itinerario recreó el camino que menos de un siglo antes habrían recorrido los “Niños” para ser ofrendados en la cima del Llullaillaco. Los íconos de un imperio en construcción, el español de ultramar, recorrían los espacios de un imperio vencido, el incaico, cuyos sobrevivientes eran “indios amigos”. Dice Toscano: “No obstante que se le traía á pie, nunca se ha dicho que la comitiva piadosa hubiera sido molestada por las tribus salvajes, ni que estas se hayan enseñoreado después que se posesionó de la ciudad, lugar de su destino”. No era un dato menor, desde su fundación la ciudad era asediada por tribus rebeldes, principalmente la “calchaquina”:

“El valor intrépido y decidido del famoso cacique don Juan Calchaquí, dueño de aquel lejano valle que conserva su nombre y recuerda la memoria de sus proezas, era objeto de tema de las conversaciones... Se le temía, estaban latentes aquellos ataques cuando arrollaba á las tropas de la conquista en defensa de la independencia de las tribus y de su suelo; cuando enardecía sus ánimos y

el de los suyos con libaciones y sacrificios de todo género á sus dioses, pasando días y noches enteras entre orgías infernales en las cavernas de aquellas agrias y abruptas montañas, para caer en la primera aurora, más propicia, de la mañana, sobre los fuertes y ciudades que había jurado exterminar, aunque fuese regando el suelo con la sangre de sus incultas legiones” (Toscano, 1901).

Belicosidad y paganismo en la raza que habitaba en cuevas de la montaña, el fantasma de Juan Calchaquí habitando aquel espacio salvaje. Aunque lo sucedieron otros caciques, confederándose con otras tribus hasta la derrota final (a fines del siglo XVII), los rebeldes no volvieron a atacar Salta después de la llegada del Señor del Milagro.

El origen de la Virgen del Milagro es más confuso, se afirma que ya estaba en la ciudad cuando llegó el Señor o que se incorporó poco después. Las dos imágenes, juntas, se convirtieron en “... los protectores inmediatos, á cuya presencia se convocaba el pueblo en los momentos de mayor angustia para ampararse de las irrupciones salvajes” (Toscano, 1901). Pero serían otros acontecimientos, asociados a otra índole de peligros de la tierra, los que consagrarían su poder milagroso. En septiembre de 1692, un terremoto sacudió la región durante tres días. El Señor y la Virgen estaban arrumbados en una sacristía, la disciplina requerida por la fe se había distendido. Al tercer día del sismo, que ya había destruido íntegramente la cercana ciudad de Esteco, los sacerdotes decidieron probar suerte sacando en procesión las imágenes. Parte de la sacristía se había derrumbado. El Cristo estaba intacto. Y si bien la Virgen había caído, no había sufrido daños, estaba “intacta”. Su rostro había empalidecido, sugería emociones. Pasados dos días, tras “... las grandes y continuas diligencias que la ciudad hizo de penitencias, procesiones, ayunos...”, recuperó su color (Toscano, 1901). Los temblores cesaron tras la primera procesión y la ciudad se salvó. A partir de ese momento, se conmemora el *Tiempo del Milagro*, la ceremonia religiosa-estatal más importante de Salta. Se cree que el poder de proteger la ciudad reside en la Virgen, una madre ligada a la tierra que puede detener los terremotos: “... el Señor ha puesto todos los tesoros de su misericordia en manos de María; y no solamente la ha hecho depositaria de ellos, sino también dispensadora liberal y generosa” (Toscano, 1901). Su imagen, entonces, suprime un aspecto de la ambigüedad de la potencia femenina-materna de la tierra, que da frutos pero también terremotos, está poblada de indios amigos pero también de tribus salvajes. A ella se le atribuyen sólo las cualidades benévolas y aunque, como las montañas, es depositaria de “tesoros”, los dispensa generosamente, no los retiene.

Sobre esa imaginería religiosa colonial se superpusieron, a fines de la década de 1990 -tiempo de aceleración de la mayor crisis económico-social de Argentina- dos apariciones o

“manifestaciones”: la Virgen del Cerro y los “Niños del Llullaillaco”²⁵⁶. Se agregó la devoción a la Virgen de Urkupiña, imagen del catolicismo popular andino. En esos tiempos de desesperación, no sólo el relato nacional y la organización estatal fueron cuestionados. Se produjeron también numerosas desafiliaciones del catolicismo secularizado y crecieron cultos que involucran aspectos mágicos o de contacto corporal con lo sagrado, como el pentecostalismo y las religiones afro-americanas (Frigerio, 1999; Semán, 2000; Korstanje, 2008). Era una crisis generalizada que provocó reacomodamientos identitarios. No puedo aquí más que esbozar algunas intuiciones sobre la relación entre esos reacomodamientos y las nuevas imágenes en Salta, en las que arqueología y religión dialogan de un modo todavía opaco. Me limitaré a subrayar su carácter femenino, las nuevas y viejas potencias masculinas tutelares que las acompañan y la puesta en juego de factores raciales.

María Livia describe a la Virgen del Cerro como “una joven de alrededor de 14 años... es de una extraordinaria belleza... tiene un rostro de niña y sus ojos de color azul mar son grandes y profundos... Lleva un vestido blanco purísimo, un manto azul profundo, cubre su cabeza con un velo blanco”²⁵⁷. La imagen de la ermita tiene cabellos claros y la piel blanquísima. El azul y el blanco de sus ropas reproduce los colores de la bandera argentina, que en la ermita aparece junto a la bandera del Vaticano. La Virgen está acompañada por una estrella de seis puntas, similar a la estrella del escudo de Salta -condecoración que recibiera el General Güemes por sus triunfos en la Independencia-, pero modificada. La plata, asociada a lo femenino, ha sido reemplazada por oro, emblema masculino. En su centro, el sol, Inti de los incas, ha sido sustituido por el Sagrado Corazón de Jesús. Pareciera que la Virgen se apropia de la potencia del cerro en los rituales de imposición de manos, pero a la vez se la ve arrodillada, sumisa ante Jesús y el Estado, que la desconocen. Puro sacrificio autoimpuesto. Por su parte, la edad estimada de la “Doncella” del Llullaillaco también es de 14 años. Sin embargo, ella es morena y sus rasgos son inmediatamente leídos como indígenas. Está vestida de textiles artesanales con los colores de la tierra, uno de los cuales representa el poder tutelar del imperio incaico. Ha sido ofrendada en nombre de aquel imperio, sin margen de decisión. Y viene de una montaña distante, indómita, difícil

256 En una de sus acepciones, el verbo “manifestar” significa hacer visible. En los discursos religiosos, la manifestación implica la expresión de una potencia sagrada. Así, la Virgen del Cerro se le manifestó a María Livia. Christian Vitry, el arqueólogo, utiliza esa misma palabra para el hallazgo del Llullaillaco: “... creo que es sumamente positivo el hecho, digamos, de que estos cuerpos se hayan manifestado, hayan aparecido en el momento que aparecieron” (entrevista personal).

257 Ver: http://www.inmaculadamadre-salta.org/obra/index.php?option=com_content&view=article&id=70&Itemid=116&lang=es. Consultado el 20/08/2018.

de conquistar, que la ha conservado intacta en su seno por más de 500 años. Puestas una frente a la otra, la “Doncella” y la Virgen del Cerro parecerían representar las dos posiciones que McClintock describe para las mujeres en la contienda colonial. De un lado, las mujeres colonizadas, no-blancas, que debieron negociar con dos órdenes: el de las relaciones con sus hombres y con “... the baroque and violent array of hierarchical rules and restrictions that structured their new relations with imperial men and women” (1995:6). Del otro lado, las colonizadoras, mujeres blancas, que a la vez que gozaban de privilegios, tales como la apropiación doméstica de la fuerza de trabajo de mujeres y hombres colonizados, estaban sujetas a las jerarquías de género. En esta relación se hace patente que: “Como con su trabajo manual, sus habilidades y su tierra este poder de lo primitivo puede ser apropiado... Pero a diferencia de la tierra y del trabajo, este poder no yace en manos de los indios o de los negros. Más bien fue proyectado sobre ellos” (Taussig, 2002:216).

La inmaterialidad de la Virgen y la quietud de yeso esmaltado de su imagen, animada sólo en las visiones de la médium, contrasta con la quietud y la milagrosa materialidad de la “Doncella”, de carne y sangre, que parece tomar vida en su cápsula exhibitoria a cada oscilación de la luz en la penumbra de la sala. Mientras que la manifestación de la “Doncella” y los pequeños puede ser interpretada como materialización de las potencias no domesticadas de una tierra feminizada que los conservó *mallki*, “semillas generadoras de nueva vida”²⁵⁸, la manifestación de la Virgen del Cerro sería una restitución de lo femenino a su rol materno en el modelo judeo-cristiano de abnegación y sacrificio. Estaríamos ante la irrupción de una “zona de disturbio”, una imagen del pasado que aparece en un instante de peligro, disloca las lógicas de dominación y “... contiene las semillas o huellas de desarrollos alternativos que las historias triunfalistas pisotean... [cuyas] formas aparecen de forma oblicua... como algo más fantasmático que sustancial, una perturbación fantasma dentro de la escena” (Botey, 2014:17-18).

¿Puede haber redención en este retorno de lo reprimido, la posibilidad de una salvación mesiánica, un renacer del pueblo kolla? Frente al arreglo casi inmediato de “captura” por parte de las autoridades provinciales y el diseño del MAAM, con su imponente tecnología de “estabilización”, ¿cómo podrían estas manifestaciones sustentar una magia distinta a la del Estado y sus dispositivos de administración, un “aprovechamiento y dominio

258 Ceruti, 2012.

de las inquietantes almas de los muertos” (Taussig, 2015:196) capaz de desestabilizar el espacio de muerte y, así, minar su poder de organizar las relaciones entre los vivos?

Vida y muerte de los “Niños del Llullaillaco”.

Cuando tenía seis años vi por primera vez una momia. Estaba de vacaciones con mi familia en las sierras de Córdoba y visitamos el “Museo Polifacético Rocsen”. Era una típica momia andina, pura piel seca, cabellos y huesos envueltos en mantas²⁵⁹. Tenía 1200 años de antigüedad y venía de Nazca (Perú). En ese entonces yo lidiaba con la reciente muerte de mi abuelo materno, a cuyo velorio no me llevaron -una enfermedad lo consumía, dejó de estar y los adultos se quebraron-, con simulacros de bombardeos en el jardín de infantes e imágenes sueltas de la Guerra de Malvinas -reclutas casi niños enflaquecidos de hambre y frío-, y con narraciones de parientes próximos sobre la tortura y la cárcel del terrorismo de estado. En esa época, además, todos los domingos se emitía un programa de lucha en la televisión, “Titanes en el Ring”. Uno de los personajes era “La Momia”, luchador vendado que, se decía, había llegado de Egipto y revivía, torpe y fuerte, casi invencible, en cada pelea. A diferencia de otras momias que reviven en la literatura, el cine y la televisión, ésta era buena, justiciera. Los muertos, los muertos en vida, la violencia estatal y el terror, los muertos que revivían y luchaban por la justicia, seguramente quedaron ligados a aquella imagen, recuerdo sepultado en profundidades inconscientes de mi psiquismo infantil. Esa constelación volvió como memoria recién en el proceso de escritura de esta tesis, en el pensamiento consciente y en mis sueños. No la recordé durante mis estudios de grado, tampoco en las prácticas arqueológicas, ni en mis recorridas por el Museo de la Plata, en cuyas vitrinas se exhibían varias momias. A pesar de trabajar en bioarqueología y antropología física, sólo me interesaban los huesos, las momias me generaban rechazo.

¿De qué manera una conjunción de imágenes y sentidos se transforma en vehículo para el retorno de experiencias reprimidas? ¿La asociación se debe a particularidades de las vivencias subjetivas o hay algo en las imágenes que, como dice Taussig (2002), hacen que una experiencia vital “encaje” como alegoría en las mitologías que las producen? Si la segunda opción es verosímil, ¿qué experiencias, sentidos y afectividades podrían quedar ligadas a las imágenes de los “Niños del Llullaillaco”, en sus similitudes y diferencias

259 Un tipo habitual de práctica funeraria en los Andes prehispánicos consistía en colocar los cadáveres en posición fetal, envolverlos en textiles y depositarlos en nichos rocosos o tumbas en la tierra. Generalmente, la momificación ocurría por sequedad y salinidad de los lugares de entierro.

respecto a otras momias? ¿Y cómo indagar estos aspectos a contrapelo de discursos y prácticas arqueológicas que, afirma Shepherd, cancelan la conexión entre la materialidad del pasado y los "... elementos de imaginación o deseo, reacciones afectivas y personales... nuestra identidad o estar en el mundo" (2016:28)?

"Podríamos haber perdido la vida", le dijo Ceruti a una entrevistadora de *Clarín*,

"... pero la montaña nos presentó a tres niños momificados como algo absolutamente extraordinario... lo más emotivo fue ver la carita de la Niña del Rayo... Fue un momento de comunión con el pasado. Único. Una especie de puente. Pensar que muchas veces el arqueólogo tiene reconstruir el pasado apenas con fragmentos. Aquí, en cambio, lo podía ver de frente. A la cara... Recuerdo haber estado sentada en la cumbre, agradeciéndole a la montaña esa experiencia y prometiéndole hacer lo mejor que pudiera por los niños. Fue un momento de comunión muy especial"²⁶⁰.

Esos niños, afirmaba la arqueóloga, le cambiaron la vida: "... soy más feliz. Tengo muchas ganas de vivir. A estos niños los considero mis hijos"²⁶¹. Mirar por primera vez el rostro de la "Niña del Rayo" también movilizó emocionalmente a Reinhard:

"I was stunned. I was staring directly into the child's face... The child was remarkably well preserved, looking up with a pensive expression. After I recovered from my initial shock, I was overcome with a mixture of feelings. I was saddened by the face, yet I was also pleased that the mummy had not been totally destroyed by the lightning strike... Constanza later said, "It was more than finding a mummy – it was like meeting someone". At a personal level, a wish I'd had for years was fulfilled – I had looked into the face of an Inca... If I were a believer in mountain gods, I would have thought this proved they were looking out for me" (2006:306-308).

También Oieni me transmitió un impacto similar frente a ese mismo rostro, aunque él lo vio inicialmente en una fotografía:

"... yo a la Nena del Rayo la veo a través de una foto que saca Osvaldo Stigliano... Cuando yo miro la fotito esa digo: "pero está durmiendo, es una nena". Entonces, ¿qué momia? Son niños que están en dulces sueños, durmiendo, congelados en los hielos eternos. Ya, ¿viste?, ya me genera a mí una... me conmueve. Y yo ya empiezo a escribir de otra manera, ¿viste?, son niños que están, digamos, celosamente, preservados por los hielos eternos del Lulllaillaco hasta que vienen y los sacan... incluso, después de esa conferencia, yo ahí la veo, por eso yo cambio mi visión. Y hasta cambio mi forma de ver las cosas. Desde ahí yo fui uno antes y otro después. Y te puedo decir que fui al Lulllaillaco varias veces, que puse mi ofrendita... me cambió. Y siento una cosa magnética" (Entrevista a Antonio Oieni, Salta, 21 de diciembre de 2017).

260 "Constanza Ceruti, una arqueóloga argentina a lo Indiana Jones", entrevista a Ceruti publicada en la revista *Viva*, de *Clarín*, el 22/10/2017. En: https://www.clarin.com/viva/constanza-ceruti-arqueologa-argentina-indiana-jones_0_rk03UXrTb.html. Consultada el 23/02/2018.

261 "Una argentina es la única experta en arqueología de alta montaña", entrevista a Constanza Ceruti publicada en *Clarín* el 21/01/2002. En: https://www.clarin.com/sociedad/argentina-unica-experta-arqueologia-alta-montana_0_rysW5xleCKe.html. Consultada el 23/02/2018.

Las narraciones de Ceruti, Reinhard y Oieni describen, con variaciones, la profundidad del impacto emocional generado por la misma imagen: el rostro de la “Niña del Rayo”. En los tres se nota una cierta incomodidad para utilizar la palabra “momia” al referirse a ella, es una “nena”, “a child”. Ceruti se encariñó, en un gesto maternal la asumió como responsabilidad propia -junto a los otros- luego de agradecer a la montaña. Reinhard y Oieni se entristecieron. El arqueólogo, además, sintió que era elegido por los dioses de la montaña y, cuando finalmente la “Doncella” fue expuesta a su mirada en el laboratorio, experimentó otras emociones:

“... I had one of the most moving experiences of my life... I shivered as memories flooded back to me of the last time I had been in a laboratory with a doncella –Juanita. Suddenly I felt as if they were in some mysterious way inextricably linked. I had the irrational sense that she somehow completed her... A hush fell over the room as her head cloth was removed and we saw her face for the first time... she appeared to be asleep. A reddish pigment had been applied on her cheeks, and the thought crossed my mind that she was blushing... we were transfixed by what we were seeing... I moved aside the cloth covering her hands, and for a moment I froze – they looked perfectly lifelike, as if ready to move. For a brief instant my mind gave off an alarm that she was alive... the texture of the skin was smoother than my own... I was concerned that the bodies would be frozen as solid as the Ice Maiden, making difficult to carry out needle biopsies. However, Dr. Previgliano soon discovered that he had no problem penetrating the tissue at all” (Reinhard, 2006:323-328).

Los dioses de las montañas (no la montañas en sí, como en Ceruti) le habían entregado dos doncellas, dos “Vírgenes del Sol”. Como en la cumbre del volcán, la experiencia que narra es casi erótica. Al remover las ropas que cubrían la cara y las manos de la “Doncella”, pensó que estaba viva, que dormía, que se ruborizaba al ser observada y que su piel era muy suave. Además, a pesar de que se realizaron biopsias en los cuerpos de los tres “Niños”, eligió contar su preocupación al referirse a la ella, que el médico no tuvo dificultad de “penetrar” con su aguja, a diferencia de la doncella peruana, “congelada y dura”.

El mismo desconcierto respecto a la forma de congelamiento, con un tono emocional diferente, marca el relato de Antonio Mercado, el estudiante que exhumó a la “Doncella” .

“Lo primero que apareció fue una pequeña plumita... pensé que había encontrado una de las estatuillas y de golpe se levantó todo eso, el tocado de pluma ese blanco y me cagué de espanto. Hay una parte de mí que debe andar asustada todavía dando vueltas por el cerro... el cuerpo era flexible. Cuando lo alcé hice presión con los brazos en las piernas de la nena y se flexionaron. Por eso no creo que sea como dicen ellos, que se mantuvo por el estado de congelamiento” (en: Ahuerma, 2010:5).

El rostro de la “Doncella” todavía lo persigue, le dijo a un periodista de *La Pulseada*. A pesar del susto y sus críticas a la excavación, se siente “elegido”: “me pregunto hasta dónde

elige uno hacerlo o no hacerlo... Creo en el destino, que algunas cosas están hechas para que las hagas vos y no otro, a ese cuerpo lo tenía que sacar yo”²⁶². Si el cuerpo no se mantuvo por congelamiento, su conservación debería responder al lugar sagrado donde estaba enterrado. Y el destino lo puso a él en posición de profanarlo, es por eso que todavía siente terror. Como en Reinhard, el tacto es fundamental en la experiencia, forma parte de la imagen, así como el olor que el arqueólogo norteamericano describe rodeando las circunstancias del hallazgo, “un distintivo olor a momia” y a “carne quemada” (por el rayo que impactó a la niña pequeña, sin dañarla, y le cambió el color) (Reinhard, 2006:270, 304, 306).

El tacto también fue clave en la experiencia que Vitry me relató:

“... ni bien bajaron de la montaña, a la semana, a los días que sacaron los cuerpos, me tocó tenerla a la “Doncella” en brazos para ponerla después en su balanza, tomar las medidas... y eso que es, digamos, un trabajo casi mecánico... en realidad, uno hace todos esos trabajos, te cuento mi experiencia, ¿no?, todo ese trabajo ahí, pero después era todo casi una semana que yo estaba movilizado por eso, por ese hecho, ¿no? (se le quiebra la voz, carraspea), de tener a los “Niños” en brazos, de poder tocarlos, pesarlos, medirlos, todo. Después venía con cierto delay la emoción de eso. Y a mí siempre, mirá que eso lo hacíamos cada seis meses durante muchos años, ¿no?, y cada vez que hacíamos algún trabajo con los niños yo después quedaba hipersensible, ¿no?... me quedaba una sensación rara. No mala, no buena, pero rara, ¿no?, rara de haber estado... no sé cómo describírtelo... a mí estos chicos me generan mucho... ternura, compasión, amor, cariño, respeto. Y creo que vinieron en un momento que sirvió, ¿no? Pensándolo místicamente, si se quiere, llegaron cuando tenían que llegar” (entrevista a Christian Vitry, Salta, 19/12/2017).

Como señalé antes, eran tiempos de la crisis económico-social más devastadora de la Argentina reciente. En el noroeste era donde más crudamente se hacía sentir, especialmente en poblados indígenas y campesinos. La prensa nacional transmitía diariamente noticias sobre el aumento de los índices de mortalidad y desnutrición infantil, pequeños rostros morenos lloraban de hambre y flacos cuerpecitos de vientres abultados eran expuestos por las cámaras en camillas de hospital. ¿Qué espejo ponían los “Niños del Lullailaco”, con su apariencia de sueño plácido en la muerte, ante el fracaso generalizado de la protección de los niños condenados de aquel presente? ¿Qué tipos de “sacrificios” demandaba, primero, sostener los compromisos internacionales de la deuda externa y, después, la quiebra del Estado? ¿Cómo comprender que un Estado sacrificara a sus niños?

“Sacrificio” es una palabra potente, con una larga historia en el pensamiento filosófico y social que no puedo abordar aquí. Sin embargo, la idea de sacrificio constituye un núcleo

²⁶² La Pulseada, N°74, octubre de 2009. Disponible en: http://www.lapuseada.com.ar/74/74_ninos.html. Consultada el 21/2/2018.

central de las experiencias que analizo. En otro lugar de esta tesis transcribí discursos que instaban a no juzgar la *capacocha* en función de categorías actuales. Es una preocupación que comparten los arqueólogos que participaron de la expedición y que subsiste en la narrativa del MAAM. Ceruti, en una entrevista, señalaba que se debía rescatar el hecho de que los “Niños” “... tenían una suerte de dignidad de embajadores que eran enviados al más allá... [y actualmente se los debe pensar] como embajadores de una civilización que nos precedió”. Para ella, la “corrección política” hace que las prácticas de sacrificios humanos en el pasado sean ignoradas o distorsionadas, algo que contribuye a “... idealizar o tener perspectivas románticas sobre las civilizaciones”²⁶³, por ejemplo:

“... un discurso del cual se desprenden nociones tales como las que sostienen que los niños del Llullaillaco “*no son momias porque están criopreservados*” o argumentos más elaborados que sugieren que las criaturas habrían sido depositadas en las alturas del volcán como parte de un “*experimento Inca*” por el cual sus cuerpos se mantendrían en “*animación suspendida*” hasta que la ciencia y la medicina avanzasen lo suficiente como para poder curar las dolencias que los aquejaban” (Ceruti, 2012:98-99, cursivas en el original).

¿Nombrar el sacrificio humano o usar eufemismos? ¿Aceptar la práctica y reproducir la demonización del paganismo prehispánico en el espacio de muerte colonial, o reprimir las respuestas afectivas en el presente a través de discursos disciplinarios pretendidamente neutros? ¿Juicio moral o relativismo cultural? Al narrar las discusiones del equipo a cargo de la redacción de los textos incluidos en el recorrido del MAAM, Vitry me decía:

“[En los textos] no se habla de “momia”, muy poco se habla de muerte, no se habla de sacrificio, se habla de ofrenda... las imágenes de los niños no son imágenes de momias, sino de los niños vivos... porque, digamos, el morbo está a la orden del día en todo este tipo de casos y hay gente que dice “yo quiero ver la momia”, y pasan, ven la momia y salen, o sea, entran y en cinco minutos se van, ya hicieron una visita al museo. Pero todo el discurso que nosotros hicimos, tratamos al menos de hacerlo que se derive un poco hacia el casamiento de los niños, los textiles, las plumas, el imperio, bla, bla, bla. O sea, vamos hablando de tantas otras cosas que terminan atrapando, o al menos ese es el objetivo, la idea, que información tan rica, tan interesante de que, bueno, la momia que fuiste a ver al principio es un complemento de todo eso y no el eje principal del atractivo en sí, ¿no?... a todos esos niveles hemos trabajado y discutido, hemos ido haciendo los textos, ¿no? En función también de un respeto que uno mismo tiene hacia esos críos... técnicamente son momias, pero cuando te involucrás ya es como que no podés decirles momias... uno tiene una carga cultural de momia y ya te imaginás al tipo vendado, otra cosa te imaginás” (entrevista a Christian Vitry, Salta, 19/12/2017).

263 “Subimos sin saber que encontraríamos a los niños del Llullaillaco”, entrevista a Ceruti publicada en El Tribuno el 17/12/2017. En: <https://www.tribuno.com/salta/nota/2017-12-17-0-0-0—subimos-sin-saber-que-encontrariamos-a-los-ninos-del-llullaillaco>. Consultada el 4/4/2018.

Y, sin embargo, un poco más adelante en la misma conversación, Vitry me decía que no fue fácil mostrar la muerte de los niños. Parte de esa dificultad tiene que ver con que es un museo chiquito de un tema particular, muestra sólo eso, no es un museo regional o de una temática más amplia, por ejemplo los incas. En el museo, “te imaginás lo que realmente es, esos chicos tenían familias... y esta cultura maravillosa los mataba”.

“Es una historia apasionante... a mí me marcó un antes y un después en mi vida en general, ¿no?, porque como te digo, no puedo separar, además, la práctica. Yo practico el montañismo, me dedico a la arqueología de montaña... esto me ayudó a comprender más todo lo que venía estudiando sobre la religiosidad... es fuerte, digamos, tener que ofrendar una criatura, sea el motivo que fuese, ¿no?... para cualquier cultura yo creo que es muy fuerte, realmente un sacrificio, un sacrificio especialmente del que sacrifica, ¿no?” (entrevista a Christian Vitry, Salta, 19/12/2017).

El museo genera impactos afectivos también en los visitantes. Algunas personas, dice el arqueólogo, al ver a los niños piensan en sus hijos, sus sobrinos, y eso los conmueve. Otros se identifican con ellos, como una colega suya de Salta con apellido indígena que le dijo: “... yo vi los Niños del Llullaillaco y me vi a mí, yo me vi. No veo ninguna diferencia entre yo, que sé tres idiomas, que tengo un título universitario, que soy doctora, qué sé yo, y los Niños. Me veo al espejo y me veo la Niña del Rayo, la Doncella”.

Es tal el impacto de imaginar el sacrificio que Fernanda Zigarán, coordinadora del Área de Investigación del museo, habituada a trabajar con restos humanos y con amplia experiencia en *capacochas*, me decía:

“... cuando conocí los Niños del Llullaillaco, los cuerpos no me llegaron a impresionar tanto, no en el sentido de la aprensión, sino del sentimiento, como ver las sandalias, por ejemplo, de los Niños. Fue la abstracción de verlos, me los imaginé caminando con la sandalita puesta hasta la cima del volcán... no es el muerto lo que me conmueve, sino lo que fue en vida, ¿no? Y bueno, eso, leer, poder leer en los huesos cómo vivió... cuando ves los cementerios llenos de mujeres y niños que no pasaban los partos, o ves las líneas de hipoplasia del esmalte dental y decís que sufrieron un stress nutricional espantoso, se remordieron de hambre... ahí es cuando me conmuevo... por más que esté educado por la ciencia, uno compara, el estudio empieza por lo comparativo y lo que tenés a mano. Después bueno, se va construyendo el lenguaje científico, pero tus ideas, tus primeras... Yo, cuando empecé a trabajar en el museo, cuando me pasó lo de las sandalias, fueron las sandalias del Niño. Mi hijo tenía la edad de él... y yo venía trabajando con restos óseos, con niños, pero eso, las sandalitas fueron muy simbólicas, fueron así como eso, imaginármelos yendo al volcán, e imaginándolos desde nuestro punto de vista, ¿no? Porque bueno, siempre nos va a quedar la duda de cómo reaccionaban los niños incas a esta ceremonia, cómo concebían la muerte sus familias... y uno analiza, por más que quiera respetar la cosmovisión, tu cabeza está educada acá, ahora” (entrevista a Fernanda Zigarán, Salta, 20/12/2017).

La intensidad de la experiencia hace estallar la temporalidad del discurso arqueológico, mezcla imágenes, activa huellas del pasado que conectan inmediatamente con aspectos del presente. Los “Niños del Lullailaco”, los restos infantiles de otros cementerios prehispánicos, los niños wichi -vivos y desnutridos- de la yunga salteña y los niños de la televisión, los hijos y sobrinos de quien visita el museo, la propia infancia de quien mira, todos aparecen confundidos, son lo mismo, los mismos. Como dice Zigarán, se complica saber qué es científico y qué no, no se puede evitar comparar “el presente con el pasado, como si no hubiera 500 años de distancia”.

Zigarán también ha trabajado en visitas guiadas, ha visto reacciones de los visitantes:

“... se hace difícil contar la historia a quienes no están en el ámbito de la ciencia. En el ámbito de la ciencia, cada uno que se haga cargo de lo que quiere entender, y de cómo lo conmueve o no. Pero, en la sala, al visitante del museo, es cuando por ahí se complica... los niños reaccionan de manera más natural, entre comillas, respecto de la muerte. Los más grandecitos ya están permeados por la televisión, entonces imaginan lo que ven en la tele y les temen a las momias, a los zombies, a los muertos... muertos vivos, se despiertan, me asustan, se me aparecen... [los grandes], cuando salen de la sala, hay mucha gente que incluso vuelve después que hizo el proceso, necesitan preguntarte si sufrieron, si no sufrieron, no sé, si los padres estaban contentos, decir “ay, pobrecitos, tan chiquitos, tan...”. Es como primero un silencio total, ¿viste?, cuando llegan a la instancia de ver el cuerpo. Y cuando salen, mucha gente... si no es conmigo, es con el que tiene al lado, ¿no?... yo creo que la muerte, siempre, para todas las culturas, ha sido algo inexplicable. Y el dolor de la muerte hay que llenarlo con algo, ¿no?, con alguna creencia también, para muchos. Y bueno, está bueno que venga alguien y te diga “sana, sana, colita de rana” cuando vos acabás de ver algo que te partió el corazón en cinco, claro, claro, “viven en otro lugar”... Hay gente que se descompone viendo el cuerpo de los Niños. No es la mayoría de los casos, pero sí nos ha tocado ver gente que se descompone, que pide un vaso de agua, que siente que se desmaya. Hay gente que dice que siente olor, mal olor” (entrevista a Fernanda Zigarán, Salta, 20/12/2017).

En mis visitas al museo observé reacciones similares. Una pareja de jóvenes se detuvieron un rato largo, en silencio, frente a la vitrina con las sandalias del “Niño”, ella tenía lágrimas en los ojos. En la sala de la “Reina del Cerro” había una mujer con tres niños. Al llegar a la vitrina con el cuerpo momificado, un niño se adelantó, encendió el interruptor de luz, la miró y salió con una sonrisa triunfal. Una de las niñas, de entre ocho y diez años, la contempló un instante, tímidamente, y se fue rápido. El gesto de otra niña, de la misma edad, fue de terror, como si quisiera gritar pero se reprimiera. Se apartó de golpe, empezó a toser y se dobló en una arcada de náusea. Yo misma necesité contemplar en silencio, un rato largo, los cuerpos del “Niño” y la “Doncella”. En la semipenumbra de la sala, cada vez que la luz

cambiaba porque se abría una puerta o se encendía el interruptor, creía percibir el principio de un movimiento, una mano que se contraía imperceptiblemente, un pestañeo. Otras personas hacían lo mismo, algunas me hablaron frente a la cápsula exhibitoria, me contaron las mismas sensaciones que yo experimentaba.

Quien sintetizó la necesidad de dotar de sentido el sacrificio de los niños fue Oieni, al narrar una discusión con funcionarios del gobierno de Salta:

“... aaah, pero son los cuerpos mejor conservados, que esto, que aquello, los del Llullaillaco... les importa un huevo los demás, que son culturas vivas. Yo dije que esto sirva, que el sacrificio de los Niños... yo no les quiero meter quilombo²⁶⁴... Pero pedí una cosa, que con los recursos que se generen en el MAAM se genere un fondo para el desarrollo de la Puna, que sirva para los nenes de la Puna, para comprarles ropa, zapatillas, útiles, a los nenes de la Puna, para que el sacrificio de los Niños del Llullaillaco tenga un sentido alto... porque yo he llorado, te digo, noches, días, mañanas, tardes, ¿viste?, de pena... Es una cosa que es muy fuerte. Y yo dije, bueno, le demos un sentido noble a esto. Aparte, digamos, darle otro relieve, un sentido, ¿me entendés? Porque los Niños son parte de una cultura viva, que vive, vive en la gente, vive en las comunidades” (Entrevista a Antonio Oieni, Salta, 21 de diciembre de 2017).

La muerte de los “Niños” en el pasado sólo puede tener sentido en el presente de los vivos, no es suficiente el esfuerzo intelectual de comprender su función en tiempos del incanato, único relato que la arqueología puede ofrecer. Se trata de una necesidad afectiva apremiante, porque reflejan a quienes los miran, remiten a la muerte de niños en el presente o al terror que despierta su mera posibilidad. En este marco, las imágenes del espacio de muerte que describe Taussig (1984, 2002), con la ambigüedad de sus poderes de daño/cura, redención/condena, resultan fundamentales.

En un ensayo sobre creencias populares sobre momias andinas, Ceruti publicó una anécdota de curación atribuida a los “Niños” que ella misma escuchó. Las tomografías computadas que se practicaron a los cuerpos, en las que se constató la preservación extraordinaria de los órganos internos, se hicieron en el hospital público de Salta:

“... un hombre salteño de mediana edad manifestaba haber sido el primer paciente admitido en el tomógrafo del hospital de Salta, tras los estudios realizados en las momias del Llullaillaco. El joven no dudaba en afirmar que el contacto con “la energía de los niños-momia aún presente en el tomógrafo”, había hecho posible la milagrosa curación de la epilepsia que lo aquejaba desde muy joven, principal motivo por el cual se le había indicado el estudio radiológico” (Ceruti, 2012:95).

El conserje del hotel donde me hospedé me dijo que todos los salteños saben que los “Niños” son “almitas buenas” y que, además, tenían hojas de coca en la boca y entre sus

264 “Quilombo”, en Argentina, es una situación en la que prima el desorden y el ruido.

pertenencias. Si bien él no había escuchado anécdotas de curación, la posibilidad no le llamaba la atención. Todos los curanderos “del campo” curan con coca, dijo, y describió la forma en que la mastican y aplican a modo de emplasto sobre determinadas partes del cuerpo. Si tenían coca, debían curar.

En toda Argentina, los muertos durante la infancia son considerados “angelitos”. En el pasado, según una memoria inscripta en el folklore nacional, en sus velorios no sólo había rezos, sino también música y danzas, como dice la canción “Cuando muere el angelito”, interpretada por numerosos artistas, entre ellos Mercedes Sosa²⁶⁵:

“Ay, ay, ay, ay, ayita, pobre, pobre mi guagüita²⁶⁶ / Ay, ay, ay, ay, ayita, suelta el violín su llantito / quiere ayudarme a olvidar / la muerte del angelito / Velay, si era chiquitito / sin un pecado solito / que Tata Dios lo ha llevao / será de verlo bonito ... Cuando muere el angelito / ay, ay, ay, ay, ayita / le cantan las alabanzas / será por su alma bendita / Los cirios de los cardones / prenden sus blancos ojitos / azulándose en las alas / que Dios le dio al pobrecito”.

La iconografía católica de los ángeles, aunque no atenúa el dolor, permite simbolizar de alguna manera la muerte prematura, ese acontecimiento que amenaza con el sinsentido todo lazo social. Además, en el noroeste argentino es frecuente que se atribuyan poderes curativos a los “angelitos milagrosos”, niños fallecidos por causas naturales cuyos cuerpos se han preservado de la descomposición. En los cementerios, sus tumbas son lugares de peregrinación, ofrendas -juguetes o imágenes religiosas- y colocación de exvotos en agradecimiento. Ceruti (2012) afirma haber presenciado en el MAAM cómo algunos visitantes se arrodillaban y persignaban frente al cuerpo exhibido, y haber visto familias que llevaban a sus niños vestidos de blanco y portando alas de tul. Agrega algunos comentarios de policías que custodiaban los depósitos de la Universidad Católica antes de la construcción del museo, acerca de personas vestidas con túnicas blancas que merodeaban de noche por el lugar. Todo esto le sugiere una conexión con las creencias en los “angelitos”.

Por otro lado, como Zigarán me señalara, en Salta persiste la práctica de agasajar a los difuntos familiares durante el Día de Muertos.

“Yo tengo muchos amigos acá que siguen haciendo las ofrendas para el Día de Muertos, que les dan de comer... que le hacen todo lo que le gustaba al muerto en vida y que después la comunidad, o tu barrio, tu familia, tienen que venir a comer, porque se lo tienen que comer y repartir entre todos... tengo mucha gente, sobre todo la gente que viene del campo y de los valles” (entrevista a Fernanda Zigarán, Salta, 21/12/2017).

265 Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=MVhaZRcFRpg>. Consultado el 28/8/2018.

266 De “guagua”, niño pequeño.

Esta festividad del calendario católico es relevante para las poblaciones mestizas del campo y los valles salteños. A esto se suma un elemento presente en la narrativa del MAAM y en las discusiones que me refiriera Vitry sobre la exhibición de los cuerpos, noviembre es identificado como el mes del *Aya Marçay Quilla* andino.

“Aya quiere decir difunto, es la fiesta de los difuntos, en este mes sacan los difuntos de sus bóvedas que llaman *pucullo* y les dan de comer y beber, y le visten de sus vestidos ricos, y le ponen plumas en la cabeza, y cantan y danzan con ellos, y le ponen unas andas y andan con ellas en casa en casa y por las calles y por la plaza, y después toman a meterlos en sus pucullos dándoles sus comidas y vajillas” (Guamán Poma de Ayala, 1980:179-181).

En 1986, el cantautor Víctor Heredia y Mercedes Sosa grabaron el disco “Taki Ongoy”²⁶⁷, que incluye una canción llamada “Aya Marçay Quilla”²⁶⁸. En esa canción, el difunto el que retorna es, justamente, un niño pequeño.

“Nunca pierdas a tu niño en brazos / nunca sufras tal dolor / Te parecerá que el mundo se acaba / que algo adentro se rompió / Ya no habrá dolor que pueda conmigo / indiecito se durmió / la peste negra del extranjero / si risa se llevó / Aya Marçay Quilla lo traerá de nuevo / pero no me sonreirá / el brillo de sus ojos ya se apagó”.

En los ecos mesiánicos del “Taki Ongoy”, vuelve el “indiecito” muerto por la peste del extranjero. La canción suma la marca racial al drama del angelito. Lo notable es que Guamán Poma no habla de un “retorno” de los muertos, que nunca habrían abandonado el mundo de los vivos, sino sólo del ritual de alimentarlos y sacarlos de sus lugares de entierro para exhibirlos en el espacio público. El Día de Muertos y el Aya Marçay Quilla, entonces, confunden sus sentidos en el espacio de muerte, los angelitos cristianos se entremezclan con las momias y otros cuerpos, así como nociones sobre el pecado, la cura, el daño, la bendición y la profanación. Pero no sólo la esperanza, la benevolencia y la posibilidad de

267 Taki Ongoy fue el primer movimiento mesiánico andino registrado en las fuentes documentales coloniales. Su ideología impugnaba la primacía de Inti, deidad incaica, identificado en ese entonces con el ordenamiento colonial español, y buscaba revitalizar deidades anteriores y huacas menores del Tawantinsuyu. Prometía la llegada del *pachakuti*, tiempo de guerra y de juicio que desembocaría en la construcción de un nuevo orden social con los restos que sobrevivieran la destrucción. Para ello, un nuevo ritual debía “resucitar a las huacas”, que se enfrentarían con el dios cristiano y todos sus santos (Millones, 2007). Vale recordar que la palabra “huaca” designa no sólo a las deidades, sino también a las momias, muertos, lugares sagrados e ídolos religiosos. Evo Morales, al asumir su nuevo mandato en la presidencia de Bolivia (2015-2020), después de participar en rituales realizados en un museo y distintos sitios arqueológicos, declaró: “Es un día especial, histórico, de reafirmación de nuestra identidad, de reafirmación de nuestra revolución democrática cultural. Estamos viviendo tiempos del Pachakuti, pacha quiere decir equilibrio, kuti quiere decir retorno, entonces Pachakuti quiere decir retorno al equilibrio, retorno a la igualdad con políticas de solidaridad y complementariedad para este proceso de cambio”. Ver: <http://boliviaprensa.com/index.php/bolivia/item/194-evo-morales-es-tiempo-del-pachakuti>. Consultada el 28/8/2018.

268 Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Xyj-oaeBN-4>. Consultada del 28/8/2018.

simbolizar el dolor es lo que se proyecta en los “Niños” y la “Reina del Cerro”, también los terrores. Vitry me dijo que mientras estuvieron depositados en la Universidad Católica, se contaban historias de fantasmas:

“... los policías sentían ruidos, sentían que golpeaban puertas... De hecho, era a veces un problema conseguir la guardia, porque tenían miedo. Y además, era la Católica, en el campus de la Católica, que daba a todo ese lugar desierto. Si fuese acá en el centro, no pasa nada. O sea, acá también dicen que sienten cosas. Pero acá están frente a la plaza principal... salís, tomás aire y ves gente. Allá salís y ves más fantasmas, me parece... por una cuestión cultural, de idiosincracia, eso está muy presente” (entrevista a Christian Vitry, Salta, 19/12/2017).

Este relato recrea la división entre el espacio urbano, considerado seguro, y el campo, las afueras, el lugar de lo salvaje y el peligro. Zigarán añade otra dimensión:

“... fijate cómo es esta cuestión visual de poder verlos como... no sé, como tranquilos... que a ellos [los “Niños del Lullaillaco”] no les temen. Pero a la del Chuscha [la “Reina del Cerro”] le tienen terror... incluso los policías que trabajan en el museo. Dicen que al venir a apagar la luz de la del Chuscha hay ruidos... los otros Niños jamás, nunca. Porque también hay una cuestión con la estética, con el tema de lo que tenemos aprendido como bello o como tranquilo... y esta pobre no solamente murió por una lanza en la espalda y se desangró, sino que además no tiene nada que sostenga su mandíbula, se le cayó la mandíbula, no tiene dientes, parece que está gritando. Por eso la gente cree que es un demonio” (entrevista a Fernanda Zigarán, Salta, 21/12/2017).

La “Reina del Cerro” completa el cuadro en el museo y sella ese espacio de muerte. Si no puede ser considerada un angelito, por su apariencia, por la mecánica de su muerte y su lugar de procedencia -los Valles Calchaquíes, aquel espacio poblado de fantasmas de indios rebeldes e insumisos-, por su historia de desarraigo y por ser objeto de sucesivas compras y ventas, debe ser un demonio. O, al menos, materializa el retorno del recuerdo de una violencia negada, elidida en todos los discursos, la violencia del estado incaico y del estado colonial, continuada por el estado nacional y provincial.

Tal vez los imaginarios sobre momias egipcias, zombies, fantasmas y aparecidos permitan sostener ciertos mecanismos de defensa ante la posible irrupción de un recuerdo que podría “descomponer” los lazos sociales, como el mal aire del cerro Chuscha, tan ligado a todos los “tesoros de la memoria”. En cambio, los cuerpos intactos de los “Niños del Lullaillaco”, sustraídos del proceso de “descomposición”, se prestarían mejor a la persistencia de fantasías sobre un espacio-tiempo idealizado que mantiene también intactas todas sus potencias latentes, “semillas” que esperan el momento indicado para germinar. Ambos mecanismos psíquicos, opuestos y complementarios, habilitados por las

particularidades de cada vivencia, cada biografía, cumplirían un rol en la “domesticación” u ordenamiento de fuerzas sociales disruptivas, función política de la represión psíquica.

Reflexiones finales (aperturas).

A lo largo de las páginas precedentes he intentado argumentar a partir de un caso específico, el hallazgo, patrimonialización y museificación de los “Niños del Lullailaco”, que la arqueología, lejos de ser una práctica científica neutral, constituye un modo de intervención en lo local. En el noroeste argentino, como en otros sectores de América Latina -especialmente aquellos que fueron sede de vastos “imperios” prehispánicos- esta disciplina participa de un modo de gestión territorial y poblacional cuyos protagonistas principales son los estados (nacional y provincial) y capitales con distinto grado de concentración. Los capitales con mayor interés en la puna salteña, lugar donde se ubica el volcán Lullailaco, están representados por corporaciones mineras transnacionales interesadas en las reservas de litio y oro, y en menor medida por desarrolladores turísticos que ponen el foco en la belleza paisajística, la diversidad cultural y la riqueza arqueológica de la zona. En tiempos de neoliberalismo multicultural, la noción de patrimonio -“natural” y “cultural”- resulta clave en esos modos de gestión y en torno de ella se organizan las disputas respecto a los derechos de tenencia, explotación y administración de los bienes patrimoniales. Tal como señalé junto a distintos autores en el primer capítulo, la arqueología puede pensarse como una de las tecnologías coloniales/colonizadoras que “abren” los territorios a la explotación a partir de la creación de narrativas que transforman (o rompen) los vínculos espaciales y temporales que unen a las poblaciones locales con sus entornos, interrumpiendo ciertos lazos simbólicos que garantizan la continuidad de sus modos de vida. Socava, así, el arraigo. Al final de su intervención, algunos de los cuerpos y objetos que extrae y traslada, así como las ruinas -expuestas y a veces restauradas-, ya transformados en patrimonio arqueológico, son disponibilizados para el consumo, aunque no directamente, sino como reliquias en exposición en un circuito de museos e itinerarios turísticos que recorren un espacio mercantilizado. Al mismo tiempo, las narrativas arqueológicas sobre el pasado pasan a engrosar los relatos autorizados de la Nación y, en relación con los complejos exhibitorios, sustentan un tipo de poder particular, el poder tutelar organizado en función de matrices de alteridad históricamente constituidas desde la colonización española del continente.

Un conjunto de condicionantes se imponen a las poblaciones locales a la hora de disputar sus derechos sobre los materiales arqueológicos, siempre en asociación con reclamos más amplios, tales como el derecho a la tierra, la salud, la educación, el respeto

por sus tradiciones, la denuncia del despojo y la rapiña de los recursos naturales que emprenden los grandes actores del extractivismo, y la violencia racista a la que son sometidas. El principal condicionante es asumir una identidad esencializada, hacer propio un discurso que las presenta como sociedades de cultura, “comunidades” homogéneas que habitan una temporalidad distinta del presente “moderno” de las sociedades de historia, necesitadas de tutela en función de esos discursos que las infantilizan y feminizan, supuestas “reservas” de una espiritualidad perdida a la que otros sectores sociales accederán también a través del mercado. En Argentina, esa participación requiere también de reconocimiento estatal, otorgado sólo después del cumplimiento formal de una serie de pasos burocráticos, tales como la tramitación de una personería jurídica y la acreditación de avales a cargo de disciplinas tales como la antropología y la historia que certifican la legitimidad de sus reclamos, son los árbitros que juzgan la veracidad de su existencia.

Lo interesante del caso de los “Niños del Lullailaco” es que su apropiación por parte de ciertas poblaciones locales implicó la visibilización de discursos y producción de nuevas narrativas ligadas a nociones de identidad hasta entonces invisibles en el relato nacional o consideradas extintas desde tiempos coloniales: la identidad kolla y la identidad diaguita-calchaquí. Esto sucedió, además, en una coyuntura de crisis estructural que forzó la revisión de los imaginarios que históricamente presentaban a la Argentina como un país de blancos, con una composición social diferente a la de otros países latinoamericanos, y en un contexto continental en que el discurso político de los “gobiernos progresistas” asumió como propias esas identidades, otorgando a los movimientos indígenas un espacio hasta entonces inédito en el debate sobre lo público. Las prácticas arqueológicas se transformaron en ese mismo proceso y, por primera vez en Argentina, la disciplina fue sometida también a debate.

Por otra parte, los “Niños del Lullailaco” constituyen un claro ejemplo de que, además de narrativas oficiales, la arqueología produce imágenes del pasado y de la muerte que nutren otros imaginarios y se articulan a otro tipo de narrativas. Estas imágenes, puestas en circulación por las industrias culturales, son diversamente significadas en las prácticas cotidianas, sus sentidos sólo parcialmente pueden ser fijados -“estabilizados”- por los discursos y prácticas institucionales. Dejan un “resto” cuya consideración permite comenzar a desmontar la operación epistemológica que, por un lado debilita los vínculos de arraigo de las poblaciones, y por otro fuerza a los/as arqueólogos/as (también a todo aquel que entra en contacto con los “restos”) a reprimir la dimensión experiencial de sus vivencias, los impactos

afectivos, los aspectos vinculados a la imaginación y el deseo que inevitablemente esas imágenes actualizan. En el capítulo 4 señalé que esa interrupción y esa represión psíquica podrían cumplir un rol en la estabilidad de las normas que regulan el gobierno de los vivos. ¿Qué potencia política contienen, entonces, los “restos” y sus imágenes? ¿Qué efectos podría ocasionar el “retorno de lo reprimido”? ¿Qué posibilidades de confundir las matrices identitarias, de acortar la distancia entre saberes populares y ciencia, entre la “cultura” de los pobladores locales y la racional/modernidad de los profesionales?

Estas preguntas abren vías de indagación en las que me interesaría profundizar en el futuro a través de aportes teóricos provenientes del psicoanálisis, los estudios de las religiones, los estudios culturales, los estudios poscoloniales y los estudios visuales. Un primer elemento que podría entrar en esta indagación lo constituye la tensión entre profanación y consagración que esboqué en los capítulos 2 y 3. Desde la perspectiva de algunos integrantes de movimientos indígenas, la práctica arqueológica en la cima del Lulllaillaco y la extracción de los cuerpos fueron una profanación. Sin embargo, en otros relatos y en el diseño del Museo de Arqueología de Alta Montaña -un nuevo “recinto sagrado” dedicado a otra potencia mística-, es posible interpretar la ocurrencia de una nueva consagración. Se trataría de un juego sucesivo de pasajes entre distintas esferas de lo sagrado a lo profano.

Es posible pensar que toda exhumación arqueológica de restos humanos implica una profanación, interrumpe la separación ritual de los restos, los sustrae de su aislamiento en lo sagrado del mundo de los muertos y los reubica en el mundo de los vivos otorgándoles un valor de uso, en este caso científico. El uso incongruente con lo sagrado de lo que había sido consagrado previamente a partir del sacrificio es lo que, para Agamben (2005), caracteriza toda profanación. Pero, ¿qué sucede con ese conjunto de restos humanos provenientes de contextos arqueológicos que son a su vez apartados del uso científico y destinados a la exhibición en un dispositivo museístico? ¿Se mantiene la profanación, ocurre una nueva consagración, se los seculariza? ¿Se modifica el sacrificio original que los sacralizó en primera instancia? Agamben define la secularización como “... una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro” (2005:102), un ejercicio en el que el poder encuentra su garantía por referencia a un modelo sagrado. Los “Niños del Lulllaillaco”, consagrados por su sacrificio a los *apus* de la montaña en nombre de un poder estatal-imperial en un pasado remoto, fueron extraídos de un lugar sagrado y

reubicados en otro, construido por otro poder estatal, presente. ¿Qué relación entre poder y muerte persiste en estas operaciones? ¿De qué manera se reedita el sacrificio original, actualizándolo y eternizándolo en el tiempo detenido del complejo exhibitorio, aun cuando el dispositivo carece de un discurso y una rutina ritual que permitan simbolizarlo?

Muerte y política, una relación que históricamente ha adoptado múltiples formas, desde la guerra de conquista hasta la regulación de los modos de disponer de los cadáveres, desde los sacrificios religiosos a los genocidios, desde los cultos de estado hasta la salud pública, del terror al duelo, desde la memoria revolucionaria a la desaparición forzada, desde los pomposos funerales de los líderes -con sus memoriales- hasta la multiplicación de fosas llenas de cuerpos anónimos. Una relación que persiste, aun cuando la progresiva pérdida de relevancia de los discursos religiosos que la dotaban de sentido, también secularizados, dificulta la capacidad de simbolización colectiva. Ciertas prácticas políticas siguen involucrando la muerte, en el doble sentido de quitar la vida y de disponer de los cuerpos muertos, pero carecemos de retóricas que nos permitan nombrarlas en sociedad, lidiar con ellas, resistirlas, denunciarlas, juzgarlas. Esas políticas muestran su fuerza más cruda en la disolución de los vínculos sociales ante la muerte provocada, exhibida y legitimada estatalmente. Nuestras reacciones quedan reducidas a formas individuales de experiencia, duelos privados/íntimos, traumas que sorteamos cada vez más a través de afiliaciones y desafiliaciones a distintos cultos religiosos, con nuevos tipos de terapias psicológicas y con un abanico de drogas disponibles en el mercado -las legales de la industria farmacéutica y las ilegales-.

“La muerte obsesiona a Occidente”, escribió De Certeau, “... el discurso de las ciencias humanas es patológico: discurso del *pathos* -calamidad y acción apasionada- en una confrontación con esa muerte a la que nuestra sociedad ya no considera como un modo de participación en la vida” (2010:19). Nos resulta imposible creer que la presencia de los muertos organiza la experiencia social, por lo que hay que trazar un límite irreductible. La escritura de la historia es, para él, un procedimiento que niega la pérdida de la solidaridad viva con los desaparecidos, y concede al presente el privilegio de recapitular el pasado pero sólo como saber, un “trabajo de muerte y trabajo contra la muerte”. Algo similar ocurre con la arqueología, que contribuye al desarraigo, a la interrupción de la continuidad temporal, la coexistencia del pasado y el presente, la vida y la muerte. ¿Es posible un cambio de signo en estos trabajos, la inversión de la relación entre vida y muerte tal como queda construida

disciplinariamente en los saberes de la racional/modernidad, una reconexión vital que devuelva a los muertos un lugar en la construcción del arraigo y haga emerger las potencias políticas que su materialidad y su recuerdo traen consigo al presente?

En el capítulo 4 de esta tesis, enfocado en los “restos” de los discursos sobre los restos arqueológicos he intentado acortar las distancias entre las experiencias de contacto con la materialidad del pasado que narran los/as arqueólogo/as y otras personas, tanto identificadas como indígenas, como no indígenas. En esas narraciones se hacen presentes los recuerdos, los afectos, los cuerpos en tránsito por los paisajes, las fantasías, los deseos y los terrores. Fragmentos de discursos científicos, religiosos y saberes populares se entremezclan con las imágenes que vehiculiza la arqueología y sus complejos exhibitorios. Temporalidades diversas se entrecruzan, pasados lejanos y próximos se confunden con el presente de las enunciaciones. Los restos, al ser contemplados, tocados, se aproximan a lo que Walter Benjamin describió como “imágenes dialécticas”, constelaciones de lo que ha sido y el ahora:

“Habría que hablar de la creciente condensación (integración) de la realidad, en la que todo lo pasado (en su tiempo) puede recibir un grado de actualidad superior al que tuvo en el momento de su existencia. El modo en que, como actualidad superior, se expresa, es lo que produce la imagen por la que y en la que se lo entiende. La penetración dialéctica en contextos pasados y la capacidad dialéctica para hacerlos presentes es la prueba de la verdad de toda acción contemporánea. Lo cual significa: ella detona el material explosivo que yace en lo que ha sido. Acercarse así a lo que ha sido no significa, como hasta ahora, tratarlo de modo histórico, sino de modo político, con categorías políticas” (2005:397).

Los “Niños del Lullailaco” y la “Reina del Cerro”, pensados como imágenes dialécticas, actualizan violencias pasadas de distintas temporalidades, hacen presente el trauma reprimido de la muerte infantil de todos los tiempos, denuncian al poder estatal que los ha sacrificado y a los poderes que todavía los sacrifican. También expresan la continuidad de las matrices de alteridad históricamente configuradas, con sus marcas raciales y género. Pero, además, al haber sido sustraídos del proceso de descomposición, permiten imaginar una potencia latente, lista para despertar cuando el momento sea propicio, una promesa mesiánica de redención, un renacimiento. ¿Qué hacer con este destello, esa “imagen que refulge” para “... poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores” (Benjamin, 2008:38)? ¿Podemos tratarla sólo como un síntoma destinado a una nueva represión, un nuevo confinamiento en el “espacio de muerte”

colonizado y colonizador (Taussig, 1984, 2002), una confirmación de la estabilidad de las normas que gobiernan a los vivos? ¿Es posible, en cambio, amplificar los aspectos disruptivos de su manifestación, cuestionar la diferencia colonial desde la que interpretamos su aparición? ¿Podría el pasado que hacen presente sustentar nuevas imaginaciones sociales que participen en la transformación de las matrices identitarias, el fortalecimiento de nuevos arraigos, y contribuyan a articular nuevas respuestas colectivas ante el avance de los poderes de muerte en los territorios? ¿De qué manera el trabajo académico, concebido como una práctica de claustros e interlocuciones cerradas podría abrirse y participar en esos movimientos que trastornan los ordenamientos espaciales y temporales a través de los cuales el poder nos organiza?

El recorrido que tracé en esta tesis ha sido un recorrido sinuoso, por momentos anclado en desarrollos teóricos que puse en diálogo con el caso de los “Niños del Lullaillaco”. Fue un recorrido que actualizó, como las imágenes dialécticas, un conjunto de interrogantes y reflexiones epistemológicas y ético-políticas surgidas en distintos tiempos de mi experiencia vital, desde la infancia al ejercicio profesional como arqueóloga, pasando por mi formación académica, casi todos referidos a momentos convulsionados de mi país: desde la última dictadura cívico-militar a la crisis y quiebra del estado a fines del siglo pasado. Esos interrogantes todavía me acompañan. Gran parte de las reflexiones aquí contenidas derivan de la insatisfacción con los marcos disciplinarios en los que me he inscripto hasta ahora y que he podido expresar gracias a la orientación crítica e interdisciplinaria del programa de Maestría en Comunicación y Política de la UAM-Xochimilco.

Otros elementos del presente entran en juego al momento de ensayar este cierre provisorio, que es más bien una apertura. Los últimos tres años han atestado la derrota de la casi totalidad de los “gobiernos progresistas” o “populistas” que administraron los estados sudamericanos durante la década anterior. En Argentina, la nueva administración es ejercida directamente por empresarios dueños de capitales concentrados o representantes de corporaciones transnacionales, especialmente entidades financieras dedicadas a la especulación global. El sentido de las políticas públicas apunta a la liberalización definitiva de las fuerzas del mercado, sin ningún tipo de regulación estatal, con un fuerte endeudamiento externo y la subordinación política directa a los Estados Unidos. Nuevas violencias estatales y paraestatales, o no tan nuevas pero reeditadas, marcan esta transición. A la compra de insumos tecnológicos para el control social, tanto software como materiales

para la represión de la protesta, se suma el establecimiento de bases militares estadounidenses en puntos estratégicos: al norte en Jujuy -junto a la reserva de litio más grande del planeta-, al sur en Neuquén -junto al segundo yacimiento de petróleo no convencional más grande del mundo- y Tierra del Fuego -puerta de acceso al Estrecho de Magallanes-, y al noreste -en la triple frontera argentino, paraguaya, brasilera, sede del acuífero guaraní-. Los capitales concentrados son los que deciden hoy el destino de cada porción de territorio. Para el noroeste argentino, el “Plan Belgrano”, aquel general de la independencia que apareció reiteradamente en distintos momentos de la tesis, establece como destino dos actividades económicas: la minería de litio y el turismo. El actual presidente ha elegido la provincia de Salta para comunicar los detalles de ese plan, más específicamente la localidad de Cachi, en los Valles Calchaquíes, conocida por sus sitios arqueológicos y las montañas que la rodean, algunas de las cuales han sido sede de *capacochas* en tiempos incaicos.

Una de las primeras medidas del gobierno actual fue el desmantelamiento del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas), encargado del registro de comunidades indígenas, otorgamiento de personerías jurídicas y peritajes de tierras para restitución. Se sumó casi inmediatamente, en Jujuy, el encarcelamiento preventivo -sin condena firme- de Milagro Sala, líder indígena (kolla) del Movimiento Túpac Amaru. Le siguieron la represión y el intento de desalojo de varias comunidades mapuche de la Patagonia argentina, que resultaron en la desaparición forzada seguida de muerte de Santiago Maldonado, el fusilamiento de Rafael Nahuel y la criminalización de esta identidad, sintentizada en el encarcelamiento de Facundo Jones Huayla (y su extradición a Chile) y el procesamiento de Moira Millán. Durante septiembre de 2018 se hizo pública la noticia del revocamiento de la personería jurídica de muchas comunidades indígenas en todo el territorio nacional, y la persecución y muerte de referentes wichís en el noreste. Terminó el tiempo del neoliberalismo multicultural, para dar paso a una nueva conquistualidad violenta. El poder tutelar ha devenido una vez más criminalizador y genocida.

Escribo en México, en una coyuntura diferente pero profundamente movilizadora para pensar la relación entre política y muerte. Por un lado, la exposición de restos humanos arqueológicos es ubicua en museos y sitios, a veces el espacio urbano da la impresión de convertirse en un gigantesco complejo exhibitorio que hace presente y eterniza el sacrificio de miles por parte del imperio mexica. Por otro lado, están los datos del presente. A la

difusión de las estimaciones numéricas sobre la magnitud del fenómeno de la desaparición en el país se suman los permanentes hallazgos de fosas con restos de personas no identificadas. Desde hace años la violencia adopta formas expresivas -estetizadas- de disposición de los cadáveres en el espacio público (decapitaciones, montaje de escenas, cuerpos acompañados de mantas). Finalmente, en septiembre de 2018, se conoció la noticia de que distintas entidades gubernamentales utilizan trailers refrigerados para transportar los cadáveres que ya no caben en las morgues judiciales, trailers que recorren las calles de distintas ciudades. Todo en el marco de la “guerra al narcotráfico” declarada por Felipe Calderón en 2006. ¿Cómo pensar esta gestión de la materialidad de la muerte en la consolidación de un poder territorial que administra los recursos y las vidas de las personas? ¿Qué retóricas nos permitirán simbolizar el horror e imaginar colectivamente otros destinos, distintos de los que diseñan y nos imponen los capitales legales e ilegales con apoyo estatal?

Bibliografía.

- Abramson, H.S. (1987). *National Geographic: Behind America's lens on the world*. New York: Crown Publishers.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ahuerma, A. (2010). El hallazgo del Llullaillaco, la otra historia. *Gacetilla de Salta Libre*, 1(6):2-7.
- Anderson, B. (2006). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arango, A. (2010). *Los genitales y el destino*. Buenos Aires: ACA Ediciones.
- Arenas, P. (1990). La antropología en la Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX. *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre*, XIX: 147-160.
- Ayala, P. (2017). El multiculturalismo neoliberal y la arqueología de contrato en el norte de Chile. En Gnecco, C. y Schmidt Dias, A. (comps.), *Crítica de la razón arqueológica: arqueología de contrato y capitalismo*, pp. 143-162. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.
- (1993). *El placer del texto y Lección inaugural*. México: Siglo XXI Editores.
- (2003). *Ensayos críticos*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- (2005). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: UACM-Itaca.
- (2014). *El surrealismo*. Madrid: Casimiro.
- Bennett, T. (1988). The Exhibitionary Complex. *New Formations*, n° 4, pp.73-102.
- Beorchia Nigris, A. (Ed.) (2001). *Revista del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña*, 6.

- Blázquez, G. y Lugones, M. (2016). De cómo no infamar: reflexiones en torno del ejercicio de escribir sobre vidas ajenas. En Gorbach, F. y Rufer, M. (coords.), *(In)Disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, pp. 63-84. México: Siglo XXI.
- Botey, M. (2014). *Zonas de disturbio. Espectros del México indígena en la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Bouquet, M. (2012). Thinking and Doing Otherwise. Anthropological Theory in Exhibitionary Practice. En Messias Carbonell, B. (ed.), *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, pp. 177-188. Chicester: Blackwell Publishing Ltd.
- CELS (2002). *Derechos humanos en Argentina Informe 2002*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ceruti, M.C. (2007). Panorama de los santuarios inca de alta montaña en Argentina. *Arqueología y Sociedad*, 18: 211-228.
- (2012). Los Niños del Lullaillaco y otras momias andinas: salud, folklore e identidad. *Scripta Ethnologica*, XXXIV: 89-104.
- Chávez, J.A. (2001). Investigaciones arqueológicas de alta montaña en el sur del Perú. *Chungará*, 33(2):283-288.
- Citro, S. (2017). Cuando «los descendientes de los barcos» comenzaron a mutar. Corporalidades y sonoridades multiculturales en el bicentenario argentino. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(1):53-75.
- Cosmai, N.; Folguera, G. y Outomuro, D. (2013). Restitución, repatriación y normativa ética y legal en el manejo de restos humanos aborígenes en Argentina. *Acta Bioethica*, 19 (1):19-27.
- Crespo, C. y Rodríguez, L. (2013). “Como herederos legítimos de nuestros antepasados”. El proceso de pedido de restitución de la Ciudad Sagrada de los Quilmes desde la mirada de la prensa local. En Crespo, C. (comp.), *Tramas de diversidad: patrimonio y pueblos originarios*, pp.157-187. Buenos Aires: Antropofagia.
- De Certeau, M (2000). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- (2010). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Souza Lima, A. (1995). *Um grande cerco de Paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

- Douglas, M. (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Endere, M.L. (2000). Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria*, 57 (1):5-17.
- (2001). Patrimonio arqueológico en Argentina. Panorama actual y perspectivas futuras. *Revista de arqueología americana*, 20:143-158.
- Entin, G. (ed.) (2016). *Crear la independencia. Historia de un problema argentino*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Fernández, J. (1982). *Historia de la Arqueología Argentina*. Mendoza: Asociación Cuyana de Antropología.
- Fernández Juárez, G. (2008). Terrores de agosto: la fascinación del Anchanchu en el altiplano aymara de Bolivia. En: Fernández Juárez, G. y Pedrosa, J.M. (eds.), *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, pp. 119-144. Madrid: Calambur.
- Foucault, M. (2015). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores.
- (2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Fraga, R. (2016). El proyecto de la monarquía atemperada inca en el Congreso de Tucumán. *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, Tomo XLIII, pp. 5-33.
- Freud, S. (2007). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. En: *Obras Completas*, Tomo XI, pp. 173-184. Buenos Aires: Amorrortu.
- Frigerio, A. (1999). El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. En: *Ciencias Sociales y Religión*, 1(1):51-88.
- García Álvarez, J., Puente Lozano, P. y Trillo Santamaría, J.M. (2013). La imagen de España en National Geographic Magazine (1888-1936). *Scripta Nova*, XVII(454). Recuperado de http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-454.htm#_edn11.
- García García, L. (2010). Alegoría y montaje. El trabajo del fragmento en Walter Benjamin. *Constelaciones – Revista de Teoría Crítica*, 2:158-185.
- Gareis, I. (1989). Extirpación de Idolatrías e Inquisición en el Virreinato del Perú. *BIRA*, 16:55-74.

(2004). Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII). *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 18 (35):262-282.

Gil García, F. (2008). Un pueblo sitiado: miedos y entidades terribles en la construcción del espacio social de una comunidad surandina. En: Fernández Juárez, G. y Pedrosa, J.M. (eds.), *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, pp. 145-196. Madrid: Calambur.

Giudicelli, C. (2011). Lectura de las ruinas. La fabricación de antepasados aceptables en el Noroeste Argentino (siglos XVI-XVII/siglo XIX). En: Bernabeu, S. y Langue, F. (coords.), *Fronteras y sensibilidades en las Américas*, pp. 125-149. Madrid: Doce Calles.

(2015). "Altas culturas", antepasados legítimos y naturalistas orgánicos: la patrimonialización del pasado indígena y sus dueños. Argentina 1877-1910. En Gleizer, D. y López Caballero, P. (eds.), *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, pp. 243-284. México: UAM-Cuajimalpa.

Gnecco, C. y Schmidt Dias, A. (comps.) (2017). *Crítica de la razón arqueológica: arqueología de contrato y capitalismo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

González, A.R. y Pérez, J.A. (1976). Argentina indígena, vísperas de la conquista. Buenos Aires: Paidós.

Gorbach, F. (2013). Salir del difusionismo. *Maguaré*, 27(1): 51-70.

Gorbach, F. y Rufer, M. (coord.) (2016), *(In)Disciplinar la investigación*. México: Siglo XXI.

Guaman Poma de Ayala, F. (1980). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Haber, A. (2016). Arqueología indisciplinada y descolonización del conocimiento. En Shepherd, N., Gnecco, C. y Haber, A., *Arqueología y decolonialidad*, pp.123-166. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

(2017). Contratiempo. Arqueología de contrato o una trinchera en la batalla por los muertos. En Gnecco, C. y Schmidt Dias, A. (comps.), *Crítica de la razón arqueológica: arqueología de contrato y capitalismo*, pp. 79-94. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Huircapán, D; Jaramillo, A. y Acuto, F. (2017). Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos mortales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 26 (1): 57-75.

- Iwaniszewski, S. (1986). La arqueología de alta montaña en México y su estado actual. *Estudios de Cultura Nahuatl*, 18:249-273.
- Jofre, I.C. (2012). Territorios y cuerpos en disputa: reclamos por la restitución y respeto de los cuerpos de nuestros ancestros. Ponencia presentada en el VI *Encuentro de Investigadores en Ciencias Sociales. Democracia y Desarrollo en América Latina*. Recuperado de <https://restituciondecuerpos.wordpress.com/territorios-y-cuerpos-en-disputa/>.
- (2017). Arqueología de contrato, megaminería y patrimonialización en Argentina. En Gnecco, C. y Schmidt Dias, A. (comps.), *Crítica de la razón arqueológica: arqueología de contrato y capitalismo*, pp. 123-141. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Kirbus, F. (1976). *Historia de la arqueología argentina*. Buenos Aires: La Barca Gráfica.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998). *Destination culture: tourism, museums, and heritage*. California: University of California Press.
- Korstanje, M. (2008). Movimientos religiosos y privaciones materiales. *Desacatos*, 28:203-206.
- Las Casas, B. de (2011). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Lorandi, A.M. (2003). Los valles calchaquíes revisitados. *Anales - Instituto Ibero Americano*, 6:273-285.
- Lugones, M. y Rufer, M. (2012). Ausencia y ambivalencia en una acción ritual: Indios que celebran a San Esteban en Sumamao (Santiago del Estero, Argentina). *Hispanic Cultural Studies*, 16:121-144.
- MAAM (2007). *Catálogo del Museo de Arqueología de Alta Montaña. Salta Capital*. Segunda Edición. Argentina: Fondo Nacional de las Artes.
- Manero Salvador, A. (2009). La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América. *Revista Electrónica Iberoamericana*, 3 (2). Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3621850>.
- McClintock, A. (1995). *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Londres: Routledge.
- Millones, L. (2007). Mesianismo en América Hispana: El Taki Onqoy. *Memoria Americana*, 15:7-39.

- Morán Beltrán, L. (2002). Visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda. *Revista de Filosofía*, 42:127-142.
- Mostny, G. (Ed.) (1957). La Momia del Cerro El Plomo. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural (Santiago)*, 27(1).
- Podgorny, I. (2008a) La prueba asesinada. El trabajo de campo y los métodos de registro en la arqueología de los inicios del siglo XX. En Gorbach, F. (Ed.), *Saberes locales: estudios sobre historia de la ciencia*, pp.169-205. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- (2008b) Los medios de la arqueología. *Redes*, 14(28):97-111.
- (2008c) Antigüedades portátiles: transportes, ruinas y comunicaciones en la arqueología del siglo XIX. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 15(3):577-595.
- (2009). *El sendero del tiempo y las causas accidentales*. Rosario: Prohistoria.
- Politis, G. y Curtoni, R. (2011). Archaeology and Politics in Argentina During the Last 50 Years. En Lozny, L.R. (Ed.), *Comparative Archaeologies: A Sociological View of the Science of the Past*, pp.495-525. USA: Springer.
- Preziosi, D. (2012). Narrativity an the Museological Myths of Nationality. En Messias Carbonell, B. (ed.), *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, pp. 82-91. Chiccester: Blackwell Publishing Ltd.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. En Bonilla, H. (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, pp. 437-447. Bogotá: Tercer Mundo Editores, FLACSO y Libri Mundi.
- (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp.201-246. Buenos Aires: CLACSO.
- Reinhard, J. (1985). Sacred Mountains: An Ethno-Archaeological Study of High Andean Ruins. *Mountain Research and Development*, 5(4):299-317.
- (1993). Llullaillaco: An Investigation of the World's Highest Archaeological Site. *Latin American Indian Literatures Journal*, 9(1):31-65.
- (1996). Peru's Ice Maidens. Unwrapping the secrets. *National Geographic*, 189 (6): 62-81.
- (1999). Children of Inca sacrifice found frozen in time. *National Geographic*, 196 (5):36-55.

- (2006). *The Ice Maiden. Inca Mummies, Mountain Gods, and Sacred Sites in the Andes*. Washington D.C.: National Geographic.
- (2014). Andes: High-Altitude Archaeological Sites as Cultural Heritage. En Smith, C. (Ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, pp. 225-230. USA: Springer.
- Reinhard, J. y Ceruti, M.C. (2010). *Inca Rituals and Sacred Mountains. A Study of the World's Highest Archaeological Sites*. Los Angeles: University of California.
- Renfrew, C. y Bahn, P. (2007). *Arqueología. Teorías, métodos y prácticas*. Madrid: Akal.
- Rozental, S. (2008). Becoming Petrified: the Making of Archaeological Personhood. En Castillo Deball, M. (ed.), *These Ruins you see*, pp.193-223. México: Stenberg Press.
- (2011). La creación del patrimonio en Coatlinchan: ausencia de piedra, presencia de Tláloc. En Escalante Gonzalbo, P. (coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, Tomo II, pp. 341-361. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (2017). Unearthing *patrimonio*. Treasure and collectivity in San Miguel Coatlinchan. En Kaltmeier, O. y Rufer, M. (eds.), *Entangled heritages. Postcolonial perspectives on the uses of the past in Latin America*, pp. 137-152. New York: Routledge.
- Rufer, M. (2009a). *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. México: El Colegio de México.
- (2009b). Alegorías invertidas y suturas al tiempo: nación, museos y la memoria tutelada. En De la Peza, M.C. (coord.), *Memoria(s) y política. Experiencia, poéticas y construcciones de nación*, pp.173-212. Buenos Aires: Prometeo.
- (2010). La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y sociedad*, 14(28): 11-31.
- (2012a). *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formación de otredad en contextos poscoloniales*. México: Itaca.
- (2012b). El habla, la escucha y la escritura: subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial. En Corona Berkin, S.; Kaltheimer, O. (eds.): *En diálogo. Hacia una metodología horizontal en las ciencias sociales*, pp.55-82. México: Gedisa.
- (2014). La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de México. *Antíteses*, 7 (14): 94-120.

(2016). El patrimonio envenenado: una reflexión 'sin garantías' sobre la palabra de los otros. En Gorbach, F. y Rufer, M. (coord.), *(In)Disciplinar la investigación*. México: Siglo XXI.

(2018a). La raza como efecto estructural de conquista: una hipótesis de trabajo. En Parrino, R.; Alcántara, E. y Arce, Y. (coord.), *Lo complejo y lo transparente. Investigaciones transdisciplinarias en Ciencias Sociales*. México: UAM-Xochimilco.

(2018b). La memoria como profanación y como pérdida: comunidad, patrimonio y museos en contextos poscoloniales. *A Contracorriente*, 15 (2):149-166.

Sarmiento, D.F. (1874). *Facundo. Civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Paris: Librería Hachette y cia.

Schávelzon, D. (2007). El fracaso del Museo Argentino de Arte Precolombino, o sea el museo que no pudo ser: historia de la polémica Goretti - Di Tella. En Olmedo, E. y Rivero, F. (comps.), *Debates actuales en Arqueología y Etnohistoria*, pp- 53-72. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.

Schobinger, J. (1999). Los santuarios de altura incaicos y el Aconcagua: aspectos generales e interpretativos. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 24:7-27.

(2003). La momia inca del Nevado de Chuscha (Noroeste argentino): resultado preliminar de su estudio. *Boletín de Arqueología PUCP*, 7:277-285.

Schobinger, J. y Ceruti, M.C. (2001). Arqueología de alta montaña en los Andes argentinos. En Berberían, E. y Nielsen, A (Eds.). *Historia Argentina Prehispánica*. Tomo II: 523-559. Córdoba: Editorial Brujas.

Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

(2006). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. México: Universidad del Claustro de Sor Juana.

(2007a). El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción. *Nueva Sociedad*, 208:142-161.

(2007b). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

- (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, II(3): 11-44.
- (2014). La perspectiva de la colonialidad del Poder y el giro descolonial. En Coraggio, J.L. y Laville, J.L. (Eds.), *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo Norte-Sur*, pp. 175-189. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- (2016a). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2016b). Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la antropología frente a lo sagrado. En: Gorbach, F. y Rufer, M. (coord.), *(In) Disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, pp. 25-62. México: Siglo XXI – UAM.
- Semán, P. (2000). El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares. En: Svampa, M. (ed.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, pp. 155-180. Buenos Aires: Biblos.
- Shepherd, N. (2016). Arqueología, colonialidad, modernidad. En Shepherd, N., Gnecco, C. y Haber, A., *Arqueología y decolonialidad*, pp.19-69. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Stagnaro, A. (1993). La antropología en la comunidad científica: entre el origen del hombre y la caza de cráneos-trofeo (1870-1910). *Alteridades*, 3(6): 53-65.
- Stocking, G. (1968). *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York: Free Press.
- (2002). Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras”. *Revista de Antropología Social*, 11: 11-38.
- Suárez, A. y Pérez Marchetta, A. (2015). La Virgen que se “aparece” en Salta, ¿por qué los lugareños le dan la espalda? *Andes*, 26. Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/andes/v26n1/v26n1a09.pdf>.
- Svampa, M. (2017). *Del cambio de época al fin de ciclo. Gobiernos progresistas, extractivismo y movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires: Edhasa.
- (s/d). Populismos Latinoamericanos en el fin del ciclo progresista. Jornada sobre Populismos, Universidad de Princeton. Recuperado de https://infrapolitica.com/2017/04/11/populismos-latinoamericanos-en-el-fin-del-ciclo-progresista-por-maristella-svampa/#_ftn1.
- Taussig, M. (1984). History as Sorcery. *Representations*, 7:87-109.

(1995). Violencia y resistencia en las Américas: El legado de la Conquista. En: *Un Gigante en Convulsiones*, pp. 56-75. Barcelona: Gedisa.

(2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.

(2015). *La magia del Estado*. México: Siglo XXI.

Toscano, J. (1901). *Historia de las imágenes del Señor del Milagro y de N. Señora del Milagro que se veneran en la Catedral de Salta*. Recuperado de https://archive.org/stream/historiadelasim00toscoog/historiadelasim00toscoog_djvu.txt

Vidal de Battini, B. (1984a). *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Tomo VII. Buenos Aires: Secretaría de Cultura, Ministerio de Educación y Justicia.

(1984b). *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Tomo VIII. Buenos Aires: Secretaría de Cultura, Ministerio de Educación y Justicia.

Vitry, C. (1997). Arqueología de alta montaña. *YACHAYRUNA*, 1 (1).

(2003). La expedición sueca y los primeros capítulos de la historia de la arqueología de alta montaña. *Pacarina* 3:337-344.

(s/d) Los controversiales niños sacrificados del Volcán Lullailaco. ¿Son de todos, de muchos, de pocos o de nadie? Portal del Centro Cultural Argentino de Montaña. Recuperado de http://culturademontania.org.ar/Arqueologia/ARQ_ninos_llullailaco_salta_072011.htm.

Wilson, A.; Taylor, T.; Ceruti, M.C.; Chavez, J.A.; Reinhard, J.; Grimes, V.; Meier-Augenstein, W.; Cartmell, L.; Stern, B.; Richards, M.P.; Worobey, M.; Barnes, I. y Gilbert, M.T. (2007). Stable Isotope and DNA Evidence for Ritual Sequences in Inca Child Sacrifice. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 104(42): 16456-16461.

Wilson, A.; Brown, E.L.; Villa, C.; Lynnerup, N.; Healey, A. Ceruti, M.C.; Reinhard, J.; Previgliano, C.H.; Arias Araoz, F.; Gonzalez Diez, J. y Taylor, T. (2013). Archaeological, radiological, and biological evidence offer insight into Inca child sacrifice. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 110(33): 13322-13327.

Wolf, E. (1993). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.